

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Tese

**A Perturbadora Inquietude do Ser: a experiência da contingência na filosofia
de Hegel**

Diego Echevengúá Quadro

Orientador: Prof. Dr. Robinson dos Santos

Pelotas, 2023

Diego Echevengué Quadro

A Perturbadora Inquietude do Ser:

A experiência da contingência na filosofia de Hegel

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Robinson dos Santos

Pelotas, 2023

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

Q1p Quadro, Diego Echevengúá

A perturbadora inquietude do ser : a experiência da contingência na filosofia de Hegel / Diego Echevengúá Quadro ; Robinson dos Santos, orientador. — Pelotas, 2023.

147 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2023.

1. Contingência. 2. Niilismo. 3. Necessidade. 4. Hegel. 5. Ontologia. I. Santos, Robinson dos, orient. II. Título.

CDD : 193

Elaborada por Leda Cristina Peres Lopes CRB: 10/2064

Diego Echevengúa Quadro

A Perturbadora Inquietude do Ser: a experiência da contingência da filosofia de
Hegel

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,
Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 04/05/2023

Banca examinadora:

Prof. Dr. Robinson dos Santos (Orientador)
Doutor em Filosofia pela Universidade de Kassel

Prof. Dr. Inácio Helfer
Doutor em Filosofia pela Universidade Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Prof. Dr. Tomás Farcic Menk
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Evandro Barbosa
Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Este trabalho é dedicado à memória de
meu pai.

Agradecimentos

A minha mãe, por todo apoio, carinho e paciência numa jornada longa e com tantos percursos difíceis.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Robinson dos Santos, pela extrema confiança e total apoio.

À banca de Exame de Defesa, composta pelos professores Dr. Inácio Helfer, Dr. Tomás Farcic Menk e Dr. Evando Barbosa, pelos elogios e comentários que ajudaram ainda mais na finalização da tese.

A Capes, pela bolsa de estudos que possibilitou a pesquisa.

A todo o Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, por sempre acreditar no meu trabalho.

*“...percebe-se a eternidade no tempo e a
necessidade no cortejo do contingente.”*

Friedrich Schiller

Resumo

QUADRO, Diego Echevenguá. **A perturbadora inquietude do ser: a experiência da contingência na filosofia de Hegel**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2023.

O presente trabalho é uma apresentação da noção de contingência em Hegel com o objetivo de demonstrar que o seu pensamento filosófico representou, dentro da filosofia moderna, a melhor tentativa de integrar a contingência dentro de uma visão global da realidade. O trabalho que realizamos demonstra como Hegel é capaz de articular contingência e necessidade de forma que ambas não se encontrem em uma posição de conflito, mas sejam articuladas em um quadro metafísico que respeita ambos momentos como constitutivos da realidade. Hegel demonstrou que tanto a contingência como a necessidade são componentes inteligíveis da própria estrutura do real. Dessa forma, a tese apresentou o argumento de que a filosofia de Hegel contém respostas para problemas filosóficos que se radicalizaram a partir do século XIX, como o problema do niilismo. Visto que o niilismo opera com a noção de uma contingência radical do universo, nossa tese mostrou que encontramos em Hegel uma visão da contingência que considera esta como objetiva, mas que é capaz de mostrar que a existência da contingência dentro do universo não é o mesmo que o desaparecimento de todo sentido e significado dentro do cosmos.

Palavras-chave: contingência, niilismo, necessidade, Hegel, ontologia.

Abstract

QUADRO, Diego Echevengúa. **The disturbing restlessness of being: the experience of contingency in Hegel's philosophy**. Thesis (Doctorate in Philosophy) – Graduate Program in Philosophy, Institute of Philosophy, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2023.

The present work is a presentation of the notion of contingency in Hegel with the aim of demonstrating that his philosophical thought represented, within modern philosophy, the best attempt to integrate contingency within a global view of reality. The work we carried out demonstrates how Hegel is able to articulate contingency and necessity in a way that both are not in a position of conflict, but are articulated in a metaphysical framework that respects both moments as constitutive of reality. Hegel demonstrated that both contingency and necessity are intelligible components of the very structure of reality. In this way, the thesis presented the argument that Hegel's philosophy contains answers to philosophical problems that became radicalized from the 19th century onwards, such as the problem of nihilism. Since nihilism operates with the notion of a radical contingency of the universe, our thesis showed that we find in Hegel a vision of contingency that considers this as objective, but which is able to show that the existence of contingency within the universe is not the same that the disappearance of all sense and significance within the cosmos.

Keywords: contingency, nihilism, necessity, Hegel, ontology.

Sumário

Introdução.....	p.12
1 Hegel e a eloquência do real.....	p. 15
1.2 Uma coluna antiga no templo da modernidade: Hegel e a Antiguidade.....	p. 16
1.3 O que é a dialética? Uma nova forma de falar ou a eloquência das coisas mesmas?.....	p. 24
1.4 A ontologia de Hegel como uma forma de austeridade metafísica.....	p. 32
1.5 Um realismo metafísico trágico e o despedaçamento do espírito.....	p. 40
2 A ontologia negativa de Hegel. A perturbadora inquietude do Ser....	p. 45
2.1 Hamlet e Kant, ou quando os espectros invadem o mundo.....	p. 46
2.2 A noite que tudo consome: o sujeito hegeliano como pura negatividade disruptiva.....	p. 56
2.3 A inquietude absoluta do devir: a ontologia de Hegel como negatividade absoluta.....	p. 63
3 A ruptura da filosofia alemã no século XIX e a emergência da contingência radical.....	p. 69
3.1 A filosofia pós-hegeliana como reação ao “trauma” filosófico de Hegel.....	p. 70
3.2 Um espectro ronda a Europa – o espectro do anti-hegelianismo: Schopenhauer e Marx.....	p. 80
3.3 O retorno de Heráclito: a contingência radical entre Hegel e Nietzsche.....	p. 91
4 Eternidade e história: a máscara do niilismo moderno – a figura da contingência radical.....	p. 101
4.1 Eternidade e história, ou quando o mundo desaba ao nosso redor.....	p. 101
4.2 Os usos políticos da categoria de contingência.....	p. 114
4.3 Um novo capítulo da história do logos no Ocidente? A razão moderna para além do niilismo.....	p. 126
5 Considerações finais.....	p. 138

Referências..... p. 142

Introdução

O objetivo de nossa tese é demonstrar que a contingência para Hegel é um fato concreto encontrado tanto na realidade como no domínio do espírito humano. Não apenas isso, mas também que dentro da dinâmica estrutural do sistema hegeliano a contingência recebe um tratamento privilegiado, sendo a categoria que encontramos por detrás dos fenômenos e desdobramentos que levam a possibilidade a se transformar em necessidade e esta em efetividade. Dentro da geografia do pensamento moderno, Hegel foi tradicionalmente colocado como sendo o filósofo que concedeu um peso enorme ao conceito de necessidade¹; sendo seu sistema encarado como uma forma de imobilismo necessitarista onde o desenvolvimento do conceito até o absoluto não abriria nenhum espaço para o acaso, o randômico e o contingente. Contudo, nas últimas décadas, autores como Dieter Henrich, Gerard Lebrun, Robert Pippin, Stanley Rosen, Stephen Houlgate e outros vêm descortinando uma outra imagem um tanto diferente de Hegel. Na leitura de tais intérpretes, Hegel aparece como um filósofo radicalmente aberto e dinâmico, não mais oferecendo um sistema engessado por uma forma de racionalismo necessitarista e totalitário. Dessa forma, nosso trabalho busca ser uma contribuição para esse debate oferecendo uma leitura de Hegel alinhada a tais perspectivas novas de interpretação.

Em nosso primeiro capítulo, apresentaremos a ontologia de Hegel em suas linhas gerais e a partir das contribuições que Hegel buscou na antiguidade e em outras tradições filosóficas. Tal movimento é necessário em nosso trabalho pois através dele abriremos o caminho para demonstrarmos que há um tratamento dado à contingência por parte de Hegel que não é encontrado em nenhum outro filósofo moderno, i.e., que a contingência é dotada de dignidade ontológica². Para isso, criticaremos as leituras que apresentam Hegel como não assumindo compromissos ontológicos fortes, e sendo apenas uma espécie de teórico das categorias próprias a um discurso racional. Iremos de encontro a essas leituras, demonstrando que encontramos em Hegel um compromisso ontológico forte que busca oferecer uma ontologia em perpétuo devir, implicando em uma concepção trágica e agonística do real.

¹ SCHELLING, Friedrich Von. *História da Filosofia Moderna: Hegel – Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 161.

² Devemos o uso termo “dignidade ontológica” a Vladimir Safatle.

No segundo capítulo, desenvolveremos a noção de negatividade como um conceito central para entendermos a crítica de Hegel à metafísica. Demonstraremos que o que diferencia Hegel de outros filósofos modernos como Kant, Spinoza e Leibniz é o tratamento dado por Hegel à negatividade. Hegel, diferente dos seus antecessores, situa a negatividade, a contradição, no interior do seu pensamento como motor central para a compreensão dos processos de transformação pelos quais o pensamento e a realidade passam. Sendo assim, demonstraremos o uso da noção de negatividade em Hegel como tendo se originado a partir do núcleo do sujeito moderno tal como aparece na literatura moderna com Hamlet e na filosofia com o sujeito transcendental kantiano. Mostraremos também como a ontologia de Hegel é perpassada pela noção de negatividade, assim como a antropologia do sujeito hegeliano.

Em nosso terceiro capítulo, introduziremos a crítica da filosofia pós-hegeliana a Hegel, e com uma abordagem comparativa do pensamento de Hegel com autores como Schopenhauer, Marx e Nietzsche, também mostraremos como a noção de contingência presente em Hegel é mais radical do que a que encontramos nos pensadores posteriores a Hegel. Dessa forma, a chamada ruptura no pensamento alemão depois de Hegel será apresentada como uma reação pós-metafísica que busca mascarar o trauma da emergência de um pensamento radicalmente antifundacionalista, tal como encontramos em Hegel.

Por fim, no último capítulo, mostraremos como a noção de uma contingência radical própria ao mundo serviu como a máscara do niilismo moderno, e como tal leitura da contingência se tornou um fetiche filosófico. Levando em conta a leitura que desenvolvemos a partir de Hegel em nosso trabalho, argumentaremos que a noção de contingência, integrada dentro da estrutura de uma realidade que possui uma estrutura metafísica, tal como desenvolvida por Hegel, pode servir como um ponto de reflexão para um pensamento que busque superar o momento niilista do panorama filosófico contemporâneo. Discorreremos também sobre os maus usos da categoria hegeliana de contingência quando aplicados a problemas políticos contemporâneos por parte de pensadores de esquerda.

Com tudo isso pretendemos contribuir com uma visão mais aberta e arejada do pensamento de Hegel. Algo que não se pareça com as batidas caricaturas de manual de filosofia, mas com uma imagem mais fiel ao pensamento de Hegel. Por isso é que tomamos a questão da contingência como chave de leitura privilegiada para nossa

pesquisa. Pode parecer um tanto fora de lugar buscar em Hegel uma reflexão tendo a contingência como momento central; mas esse estranhamento é apenas uma ausência de familiaridade com o pensamento hegeliano, que depois de uma leitura atenciosa e mais densa acaba por se revelar como um pensamento radicalmente aberto para a indeterminação e o que escapa ao movimento da conceituação. Hegel procura oferecer uma teoria racional sobre como os processos que possuem uma origem na indeterminação e no acaso acabam por se desdobrar em acontecimentos que levam a marca da necessidade. Mas cabe aqui dizer que tal necessidade nunca é anterior aos fatos, mas sempre uma construção posterior pela qual o pensamento oferece uma estrutura inteligível dos acontecimentos. Nada mais natural para um filósofo que disse que *a coruja de Minerva só alça voo ao entardecer*. Ou seja, o trabalho da filosofia é sempre posterior a um evento, depois que algo já se desfez em sombras e desapareceu diante de nós. Para Hegel, este é o trabalho do conceito – não ser uma profecia mascarada de racionalismo conceitual, mas ser a compreensão racional que explica a estrutura inteligível de todo e qualquer acontecimento, mesmo aqueles que levam a marca da contingência e do acaso.

Buscamos aqui uma leitura e uma explicitação global do pensamento de Hegel? Não, de forma alguma. Tal tarefa, se possível, não é o espaço para um livro ou uma tese apenas. Queremos somente articular o problema da contingência como uma abertura pela qual adentraremos no sistema de Hegel e procuraremos refletir sobre seus conceitos privilegiados e ideias centrais. Nosso trabalho é um roteiro de viagem com o qual entraremos no pensamento de Hegel e traremos algumas novidades que talvez não tenham sido notadas por olhares mais competentes que o nosso. Seria interessante lembrarmos que passados dois mil anos depois de Platão e Aristóteles, nossa fortuna crítica sobre tais autores ainda tem muito o que revelar e ser expandida com contribuições. Que dirá então o pensamento de Hegel, que pela régua da história é praticamente nosso contemporâneo.

Sendo assim, com nosso trabalho esperamos aumentar a fortuna crítica que nos ajuda na compreensão do pensamento de Hegel. Se conseguirmos lançar alguma luz capaz de iluminar alguma canto um tanto escuro da filosofia de Hegel, será uma conquista para nós. Nesta tarefa, buscamos ajuda em alguns comentadores muito mais capazes que nós. Alguns comentadores clássicos de Hegel não aparecerão aqui. Não por que não sejam importantes ou que sua leitura não tenha nos ajudado, mas porque o problema da contingência apenas há pouco tempo chamou a atenção dos

comentadores e intérpretes. De certa forma, estamos em uma geografia ainda pouco explorada do pensamento de Hegel, mas tomamos o cuidado de caminhar com as melhores companhias possíveis.

Em boa companhia e com a curiosidade intelectual própria a todo desbravamento, é o momento de iniciarmos nossa viagem ao interior do sistema de Hegel. A partir de agora, procuraremos sempre que possível deixar o filósofo falar por si mesmo, mas sempre que necessário traremos a contribuição de competentes comentadores; sem esquecer que é a nossa voz pela qual buscaremos apresentar a filosofia de Hegel. Para isso é preciso ter em mente que a distância que separa todo comentário do texto original nunca poderá ser eliminada. Podemos exigir apenas a sinceridade e autenticidade presentes em toda fala verdadeira.

1 Hegel e a eloquência do real

Tendo em vista que o objetivo central desta tese é demonstrar que Hegel possui uma concepção radical de contingência, iniciaremos a exposição abordando a questão de se há ou não uma ontologia em Hegel; uma vez que para afirmar a possibilidade de nossa tese, de que a contingência é real e radical para Hegel, precisamos demonstrar que Hegel assume um compromisso ontológico com seu sistema.

Por compromisso ontológico entendemos a postulação de teses que implicam em uma descrição e compreensão da realidade como um estado de coisas efetivo. Hegel atribui à categoria de contingência uma existência no mundo natural e no do espírito. Isso implica que Hegel realiza juízos descritivos e normativos sobre o estatuto da realidade. Para realizar tais juízos Hegel precisa manifestar compromissos ontológicos subjacentes a tais juízos. O que nos direciona em nossa pesquisa a uma investigação inicial sobre a natureza de tais juízos e compromissos.

Dessa forma, neste primeiro capítulo mostraremos que Hegel possui uma ontologia; que esta ontologia se trata de um monismo com características realistas; e que assim Hegel abre o caminho para o tratamento da contingência como uma característica fundamental tanto do mundo natural quanto do espírito.

1.2 Uma coluna antiga no templo da modernidade: Hegel e a Antiguidade

Gostaríamos de iniciar nossa investigação com um movimento propriamente hegeliano. Sabemos que o movimento dialético transforma retroativamente o ponto de chegada em ponto de partida. A circularidade lógica da dialética permite que o início da filosofia seja construído somente ao chegarmos ao fim do percurso. Não é um acaso que tanto na *Fenomenologia do Espírito* e na *Ciência da Lógica* o Saber Absoluto e a Ideia Absoluta – respectivamente os capítulos finais de tais obras – nos são dados no último capítulo, e não logo no início como se esperaria de toda investigação. Isso porque Hegel jamais aceitou a ideia de uma fundação para o pensamento que não fosse uma demonstração retroativa daquilo que o pensamento busca fundamentar. Um fundamento é sempre um compromisso irrefletido. Mesmo Kant, que buscou como ninguém submeter tudo ao tribunal de sua crítica, não submeteu a sua crítica a uma crítica. A ideia de uma crítica radical pela perspectiva de um tribunal deixa ainda muitas coisas admitidas sem uma reflexão: a ideia de um tribunal, a ideia de uma crítica, a ideia de que devemos submeter tudo a uma crítica etc. Melhor largarmos tudo e começarmos sem a crença de que um começo é possível de forma imediata.

Chegamos assim ao início da Lógica de Hegel. É curioso a utilização do termo “lógica” por parte de Hegel. Estávamos acostumados desde Aristóteles de que a lógica trataria justamente do lugar onde não podemos oferecer demonstrações finais de seus princípios. Como provar o princípio de não-contradição sem cair numa circularidade infinita que bloqueia a própria demonstração? Segundo Aristóteles, a lógica trata de princípios que são a condição para que todo discurso racional seja possível; portanto, não podemos demonstrar de forma definitiva a validade desses princípios, podemos mostrar apenas a indispensabilidade desses mesmos princípios se quisermos dizer qualquer coisa que seja dotada de sentido. Pois Hegel diz adeus até a isso. O sentido que é produzido agora não é mais o terreno seguro que garante a firmeza de nossos discursos, mas o movimento incessante dentro de uma cadeia discursiva que revela o real nas suas determinações mais fundamentais; e que nesse movimento também revela a própria natureza do discurso: espelho, imagem idêntica da realidade.

Como se não bastasse demonstrar o dogmatismo daqueles que se queriam antidogmáticos, Hegel pretende também mostrar que a tão querida lógica - que desde

Aristóteles foi junto com a matemática o nosso exemplo de verdade inquestionável e segura - é o espaço de formas fixas de pensamento que sem o contato com a vitalidade do real nos dão apenas um conhecimento formal.

Essa ciência, no estado em que ainda se encontra, não possui certamente nenhum conteúdo do tipo que vale como realidade e como uma Coisa verdadeira na consciência comum. Mas ela não é, por essa razão, uma ciência formal, desprovida de verdade cheia de conteúdo. Não se deve procurar o âmbito da verdade naquela matéria que não se encontra na referida ciência – falta a qual se costuma atribuir o insatisfatório da mesma. Pelo contrário, a falta de conteúdo das formas lógicas está antes apenas no modo como elas são consideradas e tratadas. Na medida em que elas se separam como determinações firmes e não são mantidas juntas em unidade orgânica, elas são formas mortas e o espírito não habita nelas, espírito o qual é a sua unidade concreta que vive. Mas, com isso, elas estão desprovidas do conteúdo sólido – de uma matéria que fosse nela mesma um conteúdo. O conteúdo que falta nas formas lógicas não é outro senão uma base e uma concreção firmes dessas determinações abstratas; e costuma-se procurar uma tal essência substancial para elas fora delas. A própria razão lógica, porém, é o substancial ou o real, que mantém unidas em si todas as determinações abstratas e que é a unidade sólida, absolutamente concreta delas. (HEGEL, 2016, p. 50-51)

Podemos ver que assumindo um dualismo entre formas lógicas e conteúdo real concreto a lógica eternamente ficará presa de uma compreensão paralisante da verdade. A verdade como vida que é preciso infundir nas formas lógicas é a sua própria verdade, a de que o conteúdo ao qual elas remetem é o seu próprio conteúdo, que já estamos no domínio do concreto quando falamos de lógica. Para Hegel, na lógica já estamos no domínio do concreto, do real e de uma verdade substancial oposta a simples critérios de rigor lógico que todo discurso deve possuir.

É claro que com isso Hegel não quer dizer que não haja uma distinção entre formas de pensamento e a realidade a que elas remetem, como se Hegel buscasse apenas borrar as fronteiras entre a estrutura lógica dos juízos e enunciados com as determinações da realidade. Algo que para ser verdadeiro precisaríamos assumir que Hegel não saberia diferenciar o nível da semântica dos enunciados do nível da referência concreta por trás desses enunciados. O que Hegel busca enunciar é algo muito mais simples: que no domínio do pensamento já estamos no domínio do concreto. Isso é algo estranho aos ouvidos dos modernos depois de Kant, onde o concreto é somente o reino do desconhecido, daquilo que a nossa estrutura cognitiva subjetiva pode compreender como mera aparência. Mas tal constatação de Hegel nos leva apenas de volta ao início da filosofia com Parmênides “...pois o mesmo é pensar e ser” (2017, p. 57). Ingenuidade? Pesadelo panlogicista que retorna à modernidade

depois de ter sido enterrado por um século de luzes que nos tiraram o próprio real? Pode ser, mas nunca ficou provado ser a ingenuidade uma interdição à verdade.

Mas de fato Hegel retorna aos gregos. Afinal, não é a nossa pátria? A quem mais Hegel poderia recorrer para sarar a filosofia moderna do subjetivismo que o pensamento de Kant inaugura? No entanto, Hegel não retorna apenas a Parmênides com sua confiança na identidade entre ser e pensamento. Sabemos que o Ser de Parmênides tende a fixar a realidade pela perenidade e pela eternidade do ser, congelar o fluxo desenfreado da realidade em um momento imóvel onde a identidade reina solitária. Hegel sabe que é preciso respeitar a dignidade do movimento. O movimento não é apenas a irrealidade daquilo que nos assusta, pois parece fazer transbordar os limites de nossas categorias de pensamento. O movimento nos diz uma verdade sobre o real que deve ser integrada pelo conceito. É claro que esse pensamento só poderia aproximar Hegel da figura de Heráclito. A antinomia entre ser e nada é integrada dentro da unidade do Devir para Hegel. Tomando de Heráclito a ideia de que a contradição não é um signo de insuficiência cognitiva, mas de unidade tensa, como diz Heráclito: “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia” (2017, p. 53), Hegel entende o devir como momento integrador de ser e nada em uma unidade conceitual superior.

O equilíbrio, no qual se põem nascer e perecer, é inicialmente o próprio devir. Mas esse se recolhe igualmente em *unidade quieta*. Ser e nada são nele [no devir] apenas como desaparecentes; porém, o devir como tal é apenas por meio da diferencialidade dos mesmos. O desaparecer deles, portanto, é o desaparecer do devir ou desaparecer do desaparecer mesmo. O devir é uma inquietude sem sustentação, que desaba em um resultado quieto. (HEGEL, 2016, p. 110)

Devemos entender a inquietude do devir como a tensão que manifesta o desaparecimento de ser e nada. Isso nos remete ao início da Lógica de Hegel onde ser e nada põem em movimento as categorias do espaço lógico. Como dissemos, Hegel interdita qualquer início em filosofia que seja baseado em pressupostos assumidos de forma irrefletida. Contudo, isso não significa que não podemos iniciar de alguma forma. Significa que o início deve ocorrer sem nenhuma determinação. Determinar algo é definirmos esse algo através de uma qualidade, propriedade, quantidade, modalidade etc. Isso implicaria em assumirmos algo de forma a nos comprometermos com uma definição; o que acabaria por nos fazer assumir algum tipo de compromisso ontológico. Hegel desabilita essa operação ao iniciar de forma

completamente indeterminada, ou seja, o ser com o qual Hegel inicia é o ser indeterminado, carente de qualquer determinação.

Assim, o início tem de ser início *absoluto* ou, o que aqui significa o mesmo, início abstrato; assim, ele *não* pode *pressupor nada*, ele não tem de ser mediado por meio de nada, nem ter um fundamento; ele deve ser antes ele mesmo o fundamento da ciência inteira. Ele tem de ser, portanto, pura e simplesmente *um* imediato, ou antes, apenas o próprio *imediato*. Assim como ele não pode ter uma determinação frente a um outro, do mesmo modo, ele também não pode conter nenhuma [determinação] em si, nenhum conteúdo, pois o mesmo seria a diferenciação e a relação do que é diverso um para com o outro, então, uma mediação. O início é, então, o *ser puro*. (HEGEL, 2016, p. 72)

Temos aqui um compromisso antifundacionalista para o início da filosofia. O que não significa que não podemos começar; mas sim que devemos começar com o ser totalmente carente de determinações, o ser puro. Só assim rompemos com o vício de estabelecer um princípio inicial inquestionável, seja o Eu cartesiano ou a estrutura cognitiva a priori de Kant. Mas por que o ser puro? Pela herança heraclitiana de Hegel de se comprometer com o movimento. O ser puro carente de determinações contém em si o nada. Como? Porque o nada puro é tão carente de determinações como o ser puro. Por partilhar a mesma ausência de determinações que o ser, ambos estão em uma unidade que desaba no devir, como vimos acima. Unidade do mesmo, pois partilhar a mesma determinação, ou como é aqui o caso, a *ausência* de determinação, equivale à igualdade. Mas essa igualdade é de um tipo diferenciado para Hegel. É a igualdade de movimento. O ser puro, por ser a ausência de determinações, passa para o nada puro; que por ser a ausência de determinações passa para o ser; que por ser a ausência... e assim por diante; fica claro o movimento com o qual estamos lidando. É desse desabamento do ser em nada e do nada em ser, desse movimento vertiginoso que ameaça desconstruir o tecido da realidade em um vácuo de desaparecimento e destruição que emerge o devir.

O devir é esse puro movimento que nos leva de um lado ao outro dos polos metafísicos essenciais numa dança especulativa que inicia o movimento do real, e que dessa forma faz com que entremos no campo da realidade determinada. Hegel bloqueia o fundacionalismo da tradição ocidental de forma profundamente genial. Melhor iniciarmos sem nenhuma determinação; ou como Hegel coloca: “O Ser, o imediato indeterminado, é, de fato, *nada* e nem mais e nem menos do que nada” (2016, p. 85). Mas tal operação não nos levaria à beira do abismo da existência? Se

Heinrich von Kleist se suicidou ao ler a *Crítica da Razão Pura* e descobrir que não podemos conhecer o mundo em si, imagine o que faria se tivesse lido a Lógica de Hegel! Mas de forma alguma é o caso para cairmos no niilismo chiqué e romântico, pois como Hegel coloca:

Caso se considerasse como mais correto que, em vez do nada, fosse o *não ser* contraposto ao ser, não se teria nada a objetar ao resultado, pois no *não ser* está contida a relação com o ser; o não ser é ambos, ser e sua negação, enunciados em *um*, o nada, tal como ele é no devir. (HEGEL, 2016, p. 86)

É evidente aqui o traço platônico de Hegel como encontramos no *Parmênides*³ de Platão, onde este estabelece a dialética como uma teoria relacional do ser. A argumentação de Parmênides contra o idealismo socrático é arrasadora: se as ideias possuem seu ser pela sua igualdade consigo mesmas, estão permanentemente bloqueadas das coisas. A identidade das ideias gera uma ausência de relação com as coisas das quais elas são ideias, portanto, elas não podem se referir às coisas mesmas. Hegel aceita tal premissa e a complementa com o argumento do *Sofista*⁴ de Platão onde o não-ser é tomado como alteridade, outro, e não como ausência de ser. Relação e alteridade são as duas dimensões pelas quais ser e nada estão ligados. Mas devemos lembrar que a contribuição de Hegel às teses platônicas é dinamitar qualquer determinação inicial pela qual possamos entender ser e nada. Ambos são indeterminados, a relação e a alteridade de ser e nada para Hegel se dá no plano semântico explicativo, não no ontológico.

Devemos agora encarar o espinhoso devir. Nós sabemos que Heráclito é o antípoda de Parmênides. Portanto, conjugar ambos em uma mesma construção teórica é pedir que o olhar escrutinador do leitor inteligente comece a procurar pelas contradições a cada página. Mas Hegel se antecipa ao leitor e lhe oferece a contradição como a verdade de seu sistema. O devir contém em si a contradição; é o que se contradiz a todo momento, pois é o desabamento do ser em nada e do nada em ser.

[...] o devir é o desaparecer de ser em nada e de nada em ser e o desaparecer de ser e de nada em geral; mas ele repousa, ao mesmo tempo, sobre a diferença dos mesmos. Então ele se contradiz em si mesmo, porque unifica em si aquilo que é contraposto a si; porém, uma tal unificação se destrói. (CL, 2016, p. 110)

³ PLATÃO. *Parmênides* – *Filebo*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1974, p. 33, 135c.

⁴ PLATÃO. *Sofista* – *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 181, 256e.

É com esse movimento perpétuo que entramos no âmbito do ser determinado – o ser aí. Agora entramos no domínio ontológico propriamente dito. Mas como determinações particulares podem emanar do devir? Como seres determinados podem possuir uma constituição ontológica que surge de um movimento em perpétuo decaimento como é o do ser e do nada? É porque o ser aí, o ser determinado e imediato, possui como sua mediação o devir. O devir é a estrutura, a arquitetura, o edifício que sustenta os seres determinados. É dessa forma que Hegel procura respeitar tanto o primado do ser de Parmênides como o primado do devir de Heráclito. Ambos tomados como imediatos e determinados nos levam a paradoxos de todos os tipos. Sabemos como a filosofia produz formas de paradoxos dos quais ela não consegue se desvencilhar. O ser de Parmênides tomado em si de forma absoluta nos exila de todo movimento e transforma a realidade em um teatro de sombras em perpétuo desaparecimento. Da mesma forma o devir de Heráclito, que tomado como primado único nos coloca em uma realidade em fluxo caótico e desenfreado, tirando qualquer fundamento seguro, e nos lançando em uma realidade vertiginosa onde um rio nunca poderá nos oferecer a mesma água.

Como o ser aí, o ser determinado e imediato, o ser que ocupa um determinado lugar no espaço, está sustentado pelo devir, então ele possui em si ambas as determinações de ser e nada. Todo ser determinado possui em si um nascimento e uma morte, ou parafraseando Hegel, a hora de seu nascimento também é a hora de sua morte. A morte de todo ser determinado é o fim presente desde o seu nascimento. Aqui já podemos ver como a ontologia de Hegel vai ganhando seus contornos. A contradição é inserida na realidade como a sua determinação mais fundamental. É ela que possibilita a sustentação para uma ontologia em constante destruição.

Momento espinhoso este de nossa investigação. Não é a contradição sempre um signo de insuficiência epistêmica? Como colocar tal noção como fundamento do próprio real sem cair na clássica interdição aristotélica elaborada no princípio de não-contradição? Devemos lembrar que a própria elaboração do princípio de não-contradição por Aristóteles é formulada como uma forma de juízo ontológico direto sobre a realidade – “[...] é impossível que o mesmo se dê e não se dê no mesmo, e ao mesmo tempo e em um mesmo sentido” (1994, p. 173). Não estaria Hegel construindo uma ontologia sobre uma contradição absoluta que inviabilizaria totalmente o seu sistema? Pois se assumirmos um compromisso ontológico com a contradição corremos o risco de contaminar a epistemologia de qualquer sistema que

busquemos construir. Tal é a refutação clássica de Heráclito, por exemplo. E contra Hegel sempre houve aqueles prontos a levantar a mão em nome da lógica tradicional. Mas devemos entender a natureza específica da Lógica de Hegel para não cairmos numa atribuição de incoerência juvenil, que alguém da estatura de Hegel, por simples respeito à integridade intelectual de sua figura, não nos parece provável que tenha cometido. Como Stanley Rosen coloca:

Os três estágios da lógica de Hegel correspondem a três níveis ontológicos distintos em relação ao devir da totalidade que também pode ser expresso como a identidade dentro da diferença de sujeito e objeto. Hegel está descrevendo o paradigma da criação do universo, não a criação de pedras, mesas, ou seres humanos. Ele está descrevendo o processo que dá luz a qualquer coisa no geral; dentro desse processo, todas as coisas estão relacionadas, não como coisas, mas com instâncias da criação. (ROSEN, 2014, p. 49)

Hegel não é um irracionalista dizendo ora uma coisa ora outra, fazendo afirmações que de um ponto de vista semântico e sintático não teriam sustentação lógica. Mas como uma vez mais Stanley Rosen coloca: “Sua lógica não é a da dedução inferencial, mas a da estrutura dos processos constitutivos pelos quais a experiência humana é concebida como totalidade” (2014, p. 49). É preciso muita dose de ingenuidade e ranço ao filósofo alemão para imaginar que Hegel não sabia a diferença entre o plano semântico e sintático e o plano ontológico e real. Hegel acredita que o devir se dá como instância real elementar em uma perspectiva cosmológica e estrutural ampla. Ele está fazendo juízos ontológicos de escopo global, e não dizendo que objetos de nossa interação cotidiana são e não são a mesma coisa.

É claro que isso coloca Hegel em rota de colisão com a ontologia realista de Aristóteles. Aristóteles afirma em sua *Metafísica* que os contrários são predicados de um sujeito⁵; dessa forma, há uma entidade que subjaz a todos os acontecimentos, predicados e determinações. E para que esses acontecimentos ocorram é preciso que a entidade, a substância, esteja livre de contradições sob o perigo de colapsar a estrutura da realidade. Já para a ontologia de Hegel, a própria substância é perpassada, fraturada e clivada pela contradição. Isso não implica abolir o princípio de identidade, mas compreender que a identidade própria de cada ser é um momento específico da história da substância. A identidade é um recorte regional específico de uma ontologia em um determinado momento. Os recortes das ciências naturais nos

⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madri: Editorial Gredos, 1994, p. 554, 1087b.

dão momentos de uma ontologia regional específica. São fotografias de uma geografia ontológica congelada pelo recorte metodológico e epistêmico de cada ciência; merecem todo respeito e autonomia, mas para Hegel as ciências naturais só fazem sentido se as integrarmos num quadro ontológico global maior onde cada ciência tem o seu domínio ontológico respeitado; mas sem acreditarmos que com isso estamos acessando o mundo como totalidade estrutural revelada.

O que esse retorno aos gregos nos revela sobre o pensamento de Hegel é que o pensador alemão tomou como central para o seu projeto filosófico a reestruturação da ontologia moderna. A partir de Kant, o acesso real ao mundo ficou vedado pela Revolução Copernicana, onde nossa estrutura cognitiva subjetiva pode apenas nos informar sobre fenômenos, e não sobre a própria estrutura da realidade. Hegel, obviamente, parte do insight de Kant de que a subjetividade é o lugar onde se constrói a objetividade. Mas o que para Kant é apenas uma objetividade partilhada pelos seres humanos em suas formas apriorísticas da percepção e cognição humanas, para Hegel – como para Aristóteles – é um conhecimento sobre o estado e a constituição do mundo real. Hegel é da sua maneira um filósofo “transcendental”, um idealista – mas um idealista absoluto. Para Hegel, as determinações constitutivas do pensamento humano (as categorias) são as determinações constitutivas do real. Ambas se encontram em uma relação de isomorfismo estrutural. Não de uma maneira em que o plano conceitual é abolido por um pampsiquismo espiritualista de cunho totalitário em que a subjetividade humana tritura todas as determinações naturais e físicas, mas de uma forma que as determinações conceituais são construídas a partir do material que a realidade nos oferece.

Devemos sempre lembrar que a Lógica de Hegel é uma ontologia, pois ela visa nos descrever a estrutura subjacente da realidade. A Lógica de Hegel não é um idealismo berkeliano onde a mente humana produz toda a realidade com uma autoridade divina. Podemos culpar Hegel de uma confiança excessiva na capacidade humana de conhecer a realidade – é o que ele compartilha com a Antiguidade -, o que não podemos aceitar é imaginar que Hegel com o seu idealismo buscasse atavicamente simplesmente ignorar as contribuições da filosofia transcendental.

Portanto, demonstramos como Hegel busca nos antigos temas e tonalidades que o permitiram tentar remediar o idealismo da finitude de origem kantista, revertendo a filosofia para as coisas em si mesmas. É essa paixão pelo real, pelo concreto e pelo efetivo que mais define Hegel. Apesar de este ser apressadamente e de forma

preguiçosa sempre colocado como aquele que buscou se refugiar no mundo diáfano das ideias. Mas a verdade é sempre mais interessante do que a lenda. Hegel foi o último filósofo que simplesmente preferiu acreditar na nossa capacidade de conhecer a realidade de forma direta. Depois de sua morte, todos os pensadores buscaram de uma forma ou de outra reverter tal confiança: Marx quis nos mostrar como somos vítimas de representações e imagens fantasmagóricas que emanam de uma lógica social que transforma homens em coisas; Nietzsche quis mostrar que toda a realidade é um embate cosmológico entre forças cegas e terríveis à procura de afirmar sua vontade; Kierkegaard quis nos mostrar que nos restava apenas um salto no abismo em nome da fé; e Freud quis que fôssemos apenas o brinquedo de forças e pulsões inconscientes. Já na segunda metade do século XIX, a confiança de Hegel numa cognição direta da realidade por parte do homem parecia algo da ordem da loucura. Mas o século XX o vingou fazendo com que seu filho mais famoso – Marx – fosse o fundador intelectual de regimes que dominaram praticamente metade do globo. Mesmo depois da morte do hegelianismo de esquerda, os arautos do liberalismo triunfante gritaram histericamente que havíamos atingido o “Fim da História”. Aparentemente, é muito difícil nos livrarmos da sombra de gigantes.

Assim, acreditamos que mostramos como Hegel retorna aos gregos para reabilitar o discurso ontológico frente ao kantismo e às filosofias da finitude. Dessa maneira, a ontologia de Hegel começa a aparecer em suas formas iniciais. Contudo, chegou o momento de lidarmos com determinadas leituras do pensamento de Hegel que não são tão confiantes sobre o fato do pensamento de Hegel buscar “retornar às coisas em si mesmas”. Demonstrar o equívoco de tais leituras é o que faremos agora.

1.3 O que é a dialética? Uma nova forma de falar ou a eloquência das coisas mesmas?

Em nosso objetivo de demonstrar que Hegel possui uma ontologia, e que esta ontologia possui uma abertura radical para a contingência, precisamos enfrentar leituras que alegam ser o pensamento de Hegel não uma forma de descrever a realidade, mas apenas uma forma nova de dizer o real.

Deve ser dito que Hegel foi um dos pensadores da tradição filosófica que mais gerou distorções e incompreensões sobre o seu pensamento. Todos nós conhecemos as caricaturas de manual de filosofia que colocam Hegel como a expressão de um totalitarismo do conceito, como a expressão de um idealismo totalizante que tal qual um buraco negro é capaz de sugar todas as determinações concretas da realidade em um vácuo conceitual que tudo absorve. Dessa forma, o século XX viu aparecer leituras do pensamento de Hegel que buscavam desconstruir tais caricaturas e apresentar novas interpretações de Hegel comprometidas com uma leitura mais deflacionada em relação aos compromissos metafísicos presentes no sistema hegeliano.

Um dos grandes marcos dessa leitura deflacionada do pensamento de Hegel pode ser encontrada na obra *A Paciência do Conceito*, do filósofo francês Gerard Lebrun. Segundo a leitura de Lebrun, o *discurso hegeliano* seria apenas uma nova forma de dizer a realidade, e não um conjunto de teses que buscariam estabelecer compromissos ontológicos fortes. Seguindo a revolução na semântica dos termos filosóficos operada por Kant, Hegel radicalizaria tal revolução ao não buscar mais apresentar um conteúdo ontológico positivo, mas sim um discurso filosófico em permanente mutação semântica que levaria a uma dissolução dos significados estáveis acumulados no legado da tradição filosófica ocidental.

[...] queremos simplesmente dizer que é impossível julgar uma asserção de Hegel como se estivesse referida em um código cujo objeto seria desvelar ou representar a verdade-da-coisa; estamos aqui em presença de uma linguagem que, por si mesma e por seu funcionamento, torna a pôr em questão a concepção tradicional e difusa daquilo que é a informação chamada filosófica. Dizer que se trata da própria natureza do discurso é dizer, antes de tudo, que agora a informação trazida até nós não deve mais ser considerada descritiva de estado-de-coisas ou de conteúdos dados. (LEBRUN, 2000, p. 16)

Devemos compreender tal asserção de Lebrun dentro do seu contexto histórico específico. O livro de Lebrun foi lançado no ano de 1972. Portanto, vivíamos um clima filosófico profundamente anti-hegeliano com o ápice do pós-estruturalismo na França e o domínio quase absoluto da orientação analítica no mundo anglo-saxão. Hegel era *persona non grata* em quase todo departamento de filosofia do hemisfério ocidental que se tinha por sério. Sendo assim, dentro de um cenário filosófico refratário ao pensamento de Hegel, um esforço intelectual tal como o realizado pelo professor Gerard Lebrun com seu livro tem o mérito intelectual de funcionar como a abertura de

uma janela dentro de um quarto com o ar viciado. A interpretação de Lebrun é uma metralhadora retórica que desmancha qualquer leitura de Hegel baseada em caricaturas irrefletidas.

Contudo, há um grau de inexatidão e deformação muito grande dentro da leitura do professor Lebrun. Ela, ao mesmo tempo em que nos livra das caricaturas de Hegel, acaba por nos apresentar uma imagem do filósofo alemão como um prestidigitador retórico dedicado apenas a dissolver toda linguagem filosófica precedente, mas sem nenhum compromisso com a Coisa (*Sache*)⁶. Quando o pensamento de Hegel é justamente um retorno às coisas mesmas depois do desvio subjetivista da filosofia transcendental. Hegel não está apenas preocupado com uma tentativa de desconectar o discurso da filosofia dos objetos, coisas e seres concretos, mas com uma revelação direta da estrutura da realidade subjacente a todo discurso que busque de forma efetiva enunciar tal realidade. A filosofia de Hegel não é um teatro de sombras semântico onde vemos apenas o espetáculo movediço de uma linguagem que nunca diz aquilo que quer diretamente dizer. Hegel quer fazer com que a linguagem (como espaço de enunciação do pensamento) diga os objetos aos quais ela se refere.

Lebrun ignora completamente que a dimensão mais irreduzível da filosofia hegeliana é aquilo que Hegel chama de *efetividade*. Efetividade não é apenas aquilo que é o caso, um estado real de coisas tal como dito pelas ciências da natureza ou um acontecer cotidiano, mas a própria estrutura daquilo que é em sua dimensão mais concreta; conjugando todas as possibilidades, propriedades e momentos necessários de algo. Hegel busca mover o pensamento mais uma vez em direção à realidade, sem perder nenhuma das contribuições da filosofia transcendental de Kant em relação à subjetividade e sua estrutura a priori, como podemos ver a partir desta citação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – Ciência da Lógica*:

[...] é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituído em mundo, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a efetividade. Chamamos experiência a consciência mais próxima desse conteúdo. Uma consideração sensata do mundo já distingue o que, no vasto

⁶ LEBRUN, Gerard. *A Paciência do Conceito*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, págs. 59, 91, 137, 165, 192, 205, 219, 221, 288, 407. Em todas essas passagens Gerard Lebrun é claro e taxativo ao atribuir ao discurso hegeliano um descolamento radical em relação aos objetos e referências concretas. Como veremos em seguida, um confronto com o texto de Hegel nos mostra como o filósofo é claro em seu compromisso com uma descrição efetiva da realidade.

reino do ser-aí exterior e interior, é só fenômeno, [é] transitório e insignificante – e o que em si verdadeiramente merece o nome de efetividade. Enquanto a filosofia só difere segundo a forma de outro conscientizar-se desse único e idêntico conteúdo, é necessário sua concordância com a efetividade e a experiência; e mesmo essa concordância pode considerar-se como uma pedra de toque, ao menos exterior, da verdade de uma filosofia; assim como é para se considerar como o fim último e supremo da ciência o suscitar, pelo conhecimento da concordância, a reconciliação da razão consciente-de-si com a razão essente, com a efetividade. (HEGEL, 2012, p. 44)

Podemos perceber que esta citação não fere em nada os critérios de um empirismo sofisticado. E ela demonstra como o compromisso de Hegel é com a efetividade. Hegel explicitamente coloca como pedra de toque de sua filosofia o compromisso com a efetividade. Não há sequer o que argumentar contra as próprias palavras de Hegel. Podemos apenas compreender a leitura do professor Lebrun como excessivamente cautelosa na sua busca em desfazer caricaturas de Hegel, mas que infelizmente acaba por nos oferecer uma caricatura também inexata, apenas com a polaridade da interpretação invertida para o polo da cautela.

Aqui devemos dizer que de fato Hegel está comprometido com uma mutação na semântica dos termos filosóficos como aponta o professor Lebrun. Este acerta na metade de sua interpretação. Como o próprio Hegel coloca na *Fenomenologia do Espírito*, a tarefa da filosofia em seu momento histórico pós-idealismo transcendental não consistiria em livrar o sujeito “do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal” (2002, p. 45). Fica claro a polêmica de Hegel com o racionalismo tradicional que fixa o conteúdo semântico dos termos e noções pela substancialidade de um Eu pensante. Para o racionalismo cartesiano, o discurso filosófico possui uma transparência e clareza que lhe é própria após realizarmos pela reflexão uma mineração em todos os elementos que o poluem e distorcem. Depois desse movimento reflexivo, não há mais nenhum trabalho a ser realizado sobre as determinações conceituais de uma noção ou ideia. O que Hegel busca com “espiritualizar o universal” é justamente mostrar como a semântica filosófica não pode contar com uma linguagem fixa e imobilista nos termos do racionalismo. Mas não porque Hegel não quer estabelecer compromissos ontológicos fortes com a realidade, mas sim porque só uma linguagem filosófica em constante mutação de significados é capaz de revelar uma realidade dinâmica em constante devir. A processualidade dinâmica de uma realidade em constante

desabamento sobre si mesma pressupõe uma semântica em constante estado de mutação de significados para que esta de fato seja capaz de enunciar o real.

Sendo assim, podemos aceitar metade da leitura do professor Lebrun e rejeitar a outra metade. Parece claro que Hegel se compromete com uma nova forma de dizer dentro do discurso filosófico. Mas isso não significa que o projeto de Hegel se encerre aí. Hegel busca com essa transformação discursiva uma forma mais completa e correta de dizer a Coisa – a efetividade.

Podemos encontrar outro representante de uma leitura de Hegel não comprometida com uma interpretação metafisicamente robusta na obra *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* de Robert Pippin. Pippin segue uma interpretação semelhante à de Gerard Lebrun (apesar de a obra de Lebrun não constar na bibliografia do livro de Pippin). Pippin apresenta o idealismo de Hegel como uma forma radicalizada de idealismo transcendental, onde Hegel busca estabelecer a arquitetura a priori de toda cognição possível para o homem. O problema com tal leitura é que ela ignora o fato de Hegel fazer referências diretas à maneira como as capacidades conceituais humanas instanciam propriedades semânticas capazes de acessar a realidade. Sendo assim, Pippin erra ao imaginar que a Lógica de Hegel “significa finalmente que pensar sobre as relações entre as determinações de pensamento da Lógica e a “realidade” não podem ser construídas como um problema de “correspondência” (1989, p. 187). Ora, então como podemos dar conta das constantes referências e passagens em que Hegel diretamente nos remete à realidade? Se não há uma correspondência entre as determinações de pensamento e a realidade qual a diferença fundamental entre Kant e Hegel? O conceito (*Begriff*) para Hegel não é apenas uma representação mental, uma construção da mente desconectada de qualquer determinação concreta. O conceito é a manifestação no pensamento da própria coisa. A manifestação da união entre determinações conceituais e determinações empíricas, onde o objeto é manifestado de forma plena pelo seu conceito.

A pura ciência pressupõe, com isso, a libertação da oposição da consciência. Ela contém o *pensamento*, na medida em que ele é igualmente a *Coisa mesma*, ou seja, a *Coisa em si mesma*, na medida em que ela é igualmente o *pensamento puro*. Como *ciência*, a verdade é a pura autoconsciência que se desenvolve e tem a figura do Si (*Selbst*), a saber, *que o ente em e para si é conceito sabido*, mas o *conceito enquanto tal é o ente em e para si*. Esse pensamento objetivo é, pois, o *conteúdo* da ciência pura. (HEGEL, 2016, p. 52)

Como no caso da leitura de Gerard Lebrun, só podemos pensar que o zelo antimetafísico de Pippin só pode ser uma reação extremada a qualquer interpretação de Hegel como um totalitário conceitual que acredita que toda a realidade pode ser abarcada pelo movimento do conceito. Mas nesse movimento se perde o núcleo do idealismo de Hegel – a capacidade da consciência humana de acessar o real, a Coisa. Dessa forma, essa interdição que Lebrun e Pippin levantam quanto a possibilidade de uma leitura realista de Hegel nos parece simplesmente absurda.

Já mencionamos o fato de o idealismo de Hegel ser o representante de uma paixão pelo real digna de um empirista. De fato, diríamos junto com Kojève que Hegel emprega um método *empírico*:

[...] o método de Hegel é puramente empírico ou positivista: Hegel olha o real e descreve o que vê, tudo o que vê e nada além do que vê. Em outras palavras, ele faz a experiência (*Erfahrung*) do Ser e do real dialéticos e, assim, faz com que o movimento deles transpareça na descrição que deles faz em seu discurso. (KOJÈVE, 2014, p. 426)

Acreditamos que sequer é possível falarmos em um “método” propriamente hegeliano de fazer filosofia. O que há é uma pura confiança na capacidade conceitual humana de descrever a realidade. Um realismo conceitual absoluto – não no sentido em que o conceito abarca a totalidade do real – que admite de partida que nossas capacidades conceituais têm a habilidade de enunciar o real.

Já deixamos claro que esta confiança é o traço do pensamento de Hegel que o filósofo compartilha com a tradição antiga de Platão e Aristóteles. O que o coloca como herdeiro direto de Platão e Aristóteles. Podemos ver então que o pensamento de Hegel é definido pelo que chamamos aqui de *eloquência do real*. A capacidade com que as habilidades conceituais humanas têm de acessar e mostrar o real na sua forma estrutural fundamental. Construir o idealismo de Hegel apenas baseado em considerações de que Hegel apresentaria somente uma nova forma de discurso, ou uma maneira pela qual a consciência-de-si seria capaz de determinar sua referência a objetos sem estabelecer correspondências entre conceito e real, é simplesmente falsear o pensamento hegeliano. Mesmo que baseado no zelo respeitável de querer livrar Hegel de caricaturas de manual de filosofia.

Hegel não é Kant. Talvez seja um Kant que chegou à coerência máxima consigo mesmo, como disse Adorno (2013, p. 76). Hegel apresenta uma tentativa de fazer com que a filosofia migre mais uma vez para as coisas em si mesmas sem perder

o insight de Kant de que a estrutura da subjetividade humana é dotada de um conjunto de categorias a priori. No que para Kant a estrutura cognitiva humana tem de insular, para Hegel ela reflete a abertura da subjetividade para o ser. Lógica se transforma em ontologia, o ser se transmuta em pensamento, e o conceito vira realidade. Hegel nos oferece uma ontologia com todas as cores de uma ontologia realista. Aquilo que em Kant é um agnosticismo sobre a estrutura da realidade, em Hegel se transforma em confiança triunfalista sobre a realidade.

Mas devemos lembrar a profunda gratidão que Hegel tem por Kant, por este ter sido o filósofo que dentro da geografia do pensamento moderno reabilitou a dialética. Kant coloca a dialética mais uma vez como essencial à experiência do pensamento humano. Sabemos que Kant, na *Dialética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, demonstra ser a razão humana perpassada por uma ilusão que a faz admitir como possível aplicar os conceitos da razão à realidade empírica sem a mediação do entendimento. Tal ilusão faz com que a razão humana caia em contradições infundáveis. Mas a sacada kantiana é mostrar como essa contradição, essa dialética é *estrutural* à razão humana; não podemos eliminá-la mesmo ao conhecermos a sua realidade e irreducibilidade. O movimento do idealismo de Hegel é mostrar como essa contradição, essa fratura, a clivagem própria à razão, é a dimensão mais própria não só da razão humana – mas da própria realidade. Aquilo que Kant pensava ser apenas uma intuição sobre a estrutura interna da razão humana, Hegel transforma em um insight direto sobre a estrutura ontológica da realidade. Para Hegel, Kant foi cegado pela luz da sua própria descoberta. Kant, na visão de Hegel, deveria ter dado o próximo passo e colocado a contradição na própria realidade. Assim teria conseguido superar o subjetivismo de seu idealismo. No entanto, como diz Hegel, Kant foi “bondoso” demais com a coisa-em-si:

Isto é ternura demais para com o mundo: afastar dele a contradição, pelo contrário, transferi-la ao espírito, à razão e, nisso, deixa-la subsistir não dissolvida. De fato, é o espírito que é tão forte para poder suportar a contradição, mas ele é também aquele que a sabe dissolver. Mas o assim chamado mundo (queira ele dizer mundo objetivo, real, ou, conforme o idealismo transcendental, intuir subjetivo e sensibilidade determinada pela categoria do entendimento) em nenhuma parte está dispensado, por causa disto, da contradição, mas não é capaz de suportá-la e por causa disto está exposto ao surgir e ao perecer. (HEGEL, 2016, p. 254)

Aqui vemos de forma inquestionável a natureza realista do idealismo de Hegel. Hegel explicitamente situa a contradição dentro do tecido da realidade. Não há como negar tal intenção de Hegel. E é justamente a contradição que põe em movimento o real, pois este colapsa por não poder sustentar a contradição e desaba no movimento de nascer e perecer. Mas é o espírito humano que é forte o bastante para dissolver esta contradição. Usando uma analogia cara aos espíritos românticos apreciadores de Wagner, poderíamos lembrar de *Parsival*, onde o mesmo diz: *Die Wunde schielisst der Speer nur, der sie schlug* – somente a lança que causa a ferida é capaz de curá-la. É o espírito humano que para Hegel fere a si mesmo ao reconhecer que a contradição é uma propriedade real; mas é o mesmo espírito que sutura a ferida ao perceber que espírito e realidade estão perpassados e unidos num romance trágico que contempla criação e destruição, nascimento e morte. Não nos desesperemos, nos diz Hegel – o espírito sustentará a contemplação da morte.

Acreditamos fortemente que a filosofia de Hegel é perpassada por um compromisso radical com o realismo. Não se trata, como pensam Gerard Lebrun e Robert Pippin, de um discurso apenas comprometido com a sua coerência e estrutura interna, mas de uma tentativa corajosa de mergulhar nas coisas elas mesmas. Se essa coragem é própria de um Quixote ao invés de um Aquiles é algo que foge do escopo de nosso trabalho. Mas que essa coragem faz com que Hegel busque a realidade é algo que se apresenta para nós com a certeza de uma verdade. Hegel é um pensador realista. Essa é a sua natureza mais profunda. Este é o compromisso que o filósofo alemão assumiu com o seu pensamento: trazer a filosofia de volta à realidade, que havia sido exilada do pensamento pela filosofia transcendental de Kant. Se Hegel foi bem-sucedido não é algo que este trabalho busca resolver. O que queremos é mostrar como Hegel possui uma ontologia; que essa ontologia é uma ontologia realista; e que ela manifesta uma abertura radical para a contingência tanto no campo do espírito como no do pensamento. Hegel nos oferece um real prenhe de eloquência.

1.4 A ontologia de Hegel como uma forma de austeridade metafísica

Chegamos no momento mais importante deste primeiro capítulo. Agora iremos apresentar a ontologia de Hegel com a sua característica mais própria, ou seja: que ela é de uma ontologia austera de um ponto de vista metafísico. Contudo, algo deve ser dito sobre a questão envolvendo o termo metafísica. A partir da modernidade, podemos perceber um declínio cada vez maior da noção de metafísica. Com o advento das ciências naturais a metafísica tradicional foi relegada a um reino suspeito e misterioso, onde só se aventurariam aqueles que ainda não haviam assumido um compromisso sério com o rigor científico e metodológico das ciências empíricas. Com isso até mesmo o termo ciência (*episteme*, conhecimento verdadeiro) passou a ser usado como sinônimo de ciência natural. Houve uma colonização da noção de ciência, como um conhecimento certo e apodítico, pela inteligibilidade própria às ciências da natureza. Atualmente, sempre que alguém emprega o termo ciência logo vem à nossa mente o conhecimento adquirido pelos procedimentos científicos da comunidade de cientistas. Dentro dessa perspectiva, tudo que remete a formas de investigação não próprias aos métodos das ciências naturais é visto com suspeita de cair no território pantanoso dos sonhos da metafísica.

Contudo, tal percepção da noção de metafísica, assim como a de ciência, é por demais precária. Metafísica é simplesmente o domínio de investigação que busca conhecer a estrutura da realidade. A metafísica é uma investigação sobre a natureza do ser. Equalizar o conceito de metafísica com a ideia de uma realidade duplicada entre ser e aparência, mundo inteligível e sensível, é ignorar que existem distintas modalidades de metafísica. Existem, é claro, metafísicas dualistas como a de Platão, assim como existem metafísicas imanentes como a de Aristóteles e Espinosa, e até mesmo uma metafísica naturalista como a de Hume. Metafísica é todo discurso que busca enunciar a estrutura da realidade em seus constituintes essenciais e fundamentais. Por isso, acreditamos que separar a inteligibilidade própria às ciências naturais da metafísica – como se esta fosse por definição o compromisso com uma realidade invertida - é um péssimo costume e um vício intelectual que ignora as determinações semânticas mais elementares do conceito de metafísica. Dessa forma, usaremos o termo metafísica para designar *toda compreensão filosófica que busca explicitar a estrutura da realidade*. Com isso queremos dizer que Hegel é um pensador

metafísico por excelência. Trata-se agora de mostrarmos qual a natureza e a qualidade da metafísica hegeliana.

Como vimos acima, Hegel procura aliar aos avanços da filosofia transcendental a preocupação da filosofia antiga com a natureza das coisas. Sabemos como a filosofia de Kant havia nos alienado do mundo das coisas em si mesmas. Hegel, com o tratamento dado à noção de contradição, consegue mais uma vez retornar à realidade tal como ela é em si mesma. Tal movimento pode ser confundido com uma forma de retorno a uma metafísica pré-crítica. Mas como ficou evidente no que apresentamos do pensamento de Hegel até o momento, este não é o caso do pensamento hegeliano. Não que Hegel não acredite na existência de objetos inteligíveis como Deus e a alma humana, Hegel é cristão sem nenhuma dúvida, mas é que a preocupação concreta de Hegel é com a efetividade – a realidade naquilo que possui de mais concreto. Nesse sentido, Deus e alma são efetivos e concretos, e não uma realidade misteriosa pairando sobre a realidade. O conceito de efetividade é dotado de uma potência capaz de tornar imanente as realidades mais sutis. Por isso que tentar descrever Hegel como um dualista ontológico introduz dentro do sistema de Hegel uma tensão alienígena ao seu pensamento.

Não há, pois, para Hegel um inefável aqui ou além do saber, não há singularidade imediata ou transcendência; não há silêncio ontológico, se não que o discurso dialético é uma conquista progressiva do sentido. Isto não significa que este sentido seja propriamente ao discurso que o descobre e o cria (e sermos obrigados a utilizar ao mesmo tempo estes dois verbos revela a dificuldade do problema), se não que o sentido se desenvolve no discurso mesmo. (HYPPOLITE, 1996, p. 32)

Hegel sempre buscou dinamitar os dualismos paralisantes do entendimento (*Verstand*) iluminista. Para Hegel, a razão (*Vernunft*) supera no conceito de *Aufhebung* (suprassunção) os dualismos irreconciliáveis do entendimento; de forma que aquilo que constitui um conceito, uma ideia, um acontecimento, é levado pela suprassunção a ser o momento ideal de uma nova etapa da compreensão de algo.

O movimento dialético-especulativo é capaz de reintegrar em novas esferas de significado momentos constitutivos de um processo que num primeiro momento nos parecem ser antagônicos. Dessa forma, todos as polarizações clássicas da tradição filosófica – realismo/idealismo, sujeito/objeto, mente/mundo, liberdade/necessidade – são integrados como momentos constitutivos de uma mesma compreensão global sobre a totalidade de algo. Sendo assim, é por demais reducionista querer que Hegel

se adeque às categorizações estanques que a filosofia acadêmica busca utilizar para tornar o ensino da filosofia possível. Hegel é um pensador totalmente dinâmico; e para o compreendermos em sua complexidade é preciso encararmos a terminologia clássica pela qual abordamos os problemas filosóficos de uma forma mais plástica e elástica. Apenas dizer que Hegel é um realista ou um idealista *tout court* causará mais dificuldades para entendermos seu pensamento do que se tomarmos tais conceitos como dotados de determinações semânticas fluídas. Tal potência para dinamizar a semântica dos termos filosóficos foi muito bem percebida por Adorno quando este nos lembra que: “Na medida em que se pode falar de um realismo em Hegel, ele repousa na marcha de seu idealismo, e não é heterogêneo a ele. Em Hegel, o idealismo tende a ultrapassar a si mesmo” (2013, p. 76). Isso é o suficiente para nos colocarmos perante os termos e conceitos hegelianos com uma humildade consciente de si mesma.

Durante muito tempo se pensou Hegel como alguém que pouco se importou com o rigor conceitual, e que através de uma verborragia hermética e desenfreada buscou mascarar uma falta de consistência filosófica baseada no rigor analítico e na precisão conceitual. Hegel tradicionalmente apareceu para uma certa tradição filosófica, sempre pronta a atirar a primeira pedra, como o exemplo máximo do desrespeito à gramática filosófica na sua precisão terminológica mais fundamental. Mas como bem disse Adorno mais uma vez, o que a tradição da filosofia buscou eternizar em entidades ontológicas fixas “Hegel prova que não são ideias discretamente separadas, mas cada uma delas exige seu oposto, e a relação de todas entre si é o processo” (2013, p. 80). Esse momento de integração de caracteres heteróclitos dentro de uma mesma totalidade é o movimento mais propriamente hegeliano. É dele que Hegel retira o seu processualismo ontológico dinâmico. Para compreendermos a ontologia de Hegel, assim como seu pensamento em sua completude, devemos ter isso sempre em mente.

Com certeza não poderíamos esperar algo diferente de um pensamento que busca ser o espelho da própria realidade. Como já dissemos, podemos culpar Hegel de confiança ingênua em relação à capacidade com que o pensamento é capaz de apreender e demonstrar a realidade. Mas caírmos em uma interpretação que confundiria a paixão de Hegel pelo real com os sonhos de uma metafísica inconsciente de suas limitações é simplesmente desonestidade intelectual.

Nunca é demais lembrar que Hegel é um continuador da tradição do Idealismo Alemão. Portanto, a diferenciação introduzida por Kant entre entendimento e razão é operacionalizada por Hegel e radicalizada. Kant considerava o entendimento como a instância cognitiva humana responsável por aplicar as categorias aos dados sensíveis trazidos por meio de nossas intuições de espaço e tempo. No idealismo de Kant, o entendimento nos fornece conhecimento, pois suas categorias podem ser aplicadas à experiência sensível. Mas o preço que Kant paga pela objetividade do entendimento é esvaziar a razão de sua dimensão cognitiva e objetiva. A razão para Kant possui apenas uma função diretiva na organização do conhecimento ao oferecer ideias que são ficções heurísticas regulativas.

Como vimos, Hegel retoma a razão como a instância privilegiada das faculdades inteligíveis humanas, enquanto o entendimento é rebaixado a momento ideal. Para Hegel, é o entendimento que nos oferece um conhecimento como que esvaziado de sua concretude. É sabido que o paradigma epistemológico moderno funciona dentro de uma compreensão representacionista do conhecimento. Ou seja, a mente espelha a realidade. Através de pensamentos a mente subsume impressões sensíveis, sendo os pensamentos imagens isoladas e fixadas de momentos da realidade. A crítica de Hegel a tal paradigma é que ao fossilizar os momentos de uma realidade dinâmica dentro de imagens mentais isoladas e fixadas nós imobilizamos o real. De forma que o entendimento nos oferece um recorte da realidade positivado em um dado estanque e petrificado. Esta é a forma pela qual as ciências naturais operam. Elas positivam o dado como fixo e estando de forma imóvel à espera de nossa compreensão teórica.

A representação aqui coincide com o *entendimento*, que só se diferencia dela por relações de universal e particular, de causa e efeito etc., e por isso relações de necessidade entre determinações isoladas, da representação; enquanto essa as deixa em seu espaço indeterminado, *uma ao lado da outra*, ligadas pelo simples *também*. A diferença entre representação e pensamento tem especial importância porque em geral se pode dizer que a filosofia não faz outra coisa que transformar representações em pensamentos; mas depois disso, é verdade, transforma os simples pensamentos em conceitos. (HEGEL, 2012, p. 71)

Portanto, os conceitos vão além de simples imagens mentais e representações do entendimento. São eles que nos dão não uma imagem, uma fotografia da realidade como o paradigma do entendimento moderno, mas uma expressão concreta do real. Sendo o real um conjunto de determinações dinâmicas em perpétuo colapso e

renascimento, os conceitos da razão só podem ser também uma unidade de determinações heteróclitas e diversas. Sem sombra de dúvida, encontramos um realismo conceitual em Hegel. Mas distinto do realismo da tradição filosófica que opera numa dimensão em que o conceitual de alguma forma degrada o real, Hegel entende o conceitual como a expressão mais própria da realidade. Há um plano de imanência radical perpassando o pensamento de Hegel, onde os conceitos emanam de uma apreensão completa do circuito da realidade em constante movimento.

Dessa forma, em Hegel a distinção clássica entre natureza e cultura é modificada em seus pressupostos tradicionais. Com as ciências naturais a cisão entre natureza e cultura é aprofundada. Os dados culturais e espirituais dificilmente podem ser encaixados na ontologia das ciências da natureza se aceitarmos um dualismo ontológico estanque. A modernidade nos forçou uma polarização degradante ao espírito humano. Ou caímos no elogio do dado empírico – entronizado como verdade positiva pelas ciências naturais – ou temos de nos aventurar pelos labirintos da metafísica racionalista. Ora, tal polarização sempre irá ameaçar o espírito humano enquanto este for forçado a escolher entre a servidão ao dado empírico e o mergulho nas brumas sufocantes da metafísica tradicional. Vimos como o pensamento de Hegel opera diluindo as oposições estanques do entendimento. Reunindo opostos aparentemente irreconciliáveis em uma unidade dialética que sustenta seus momentos antagônicos pelas determinações agonísticas do conceito. Da mesma forma, Hegel busca conciliar a tensão entre natureza e espírito apresentando o sujeito como o espaço de mediação onde ambos momentos encontram sua resolução em uma unidade.

Essa unidade à qual remetemos se dá pela linguagem humana como expressão da compreensão de um sujeito que se encontra ligado ao mundo natural pelo seu lado animal e ao mundo do espírito pelo seu pensamento. É a linguagem que para Hegel opera um processo de ancoramento na realidade. A linguagem humana não duplica o real, mas o enuncia da forma mais capaz. Lembremos da clássica definição de Aristóteles do homem como animal racional. Esta definição tomada pelo empirista sempre ameaça nos colocar para fora da realidade natural. Por isso toda inteligibilidade própria ao conceitual para o empirista precisa ser reduzida à sensibilidade e a uma posterior construção conceitual sobre o material bruto sensível. Mas esse movimento sempre irá ameaçar aqueles domínios do espírito humano que não são redutíveis à inteligibilidade das ciências naturais como a religião, a ética, a

estética, a matemática e a lógica. Por isso que todo naturalismo e empirismo tendem ao antirrealismo moral. Kant foi sensível a essa preocupação e por isso seu idealismo buscou uma conciliação entre natureza e espírito. No entanto, o recurso à estrutura subjetiva do sujeito como lugar próprio à objetividade paga um preço muito alto para uma objetividade reduzida às faculdades cognitivas particulares da subjetividade humana. O preço é a própria realidade. Podemos ter uma universalidade e necessidade própria a nós, mas não ao mundo como seria em si mesmo.

Hegel, no entanto, elimina essa fratura aparentemente irredutível entre o natural e o espiritual pelo recurso à linguagem humana como a forma de apreensão do mundo própria a um sujeito ancorado no mundo natural como animal e membro do mundo espiritual como ser racional. Dessa forma, a linguagem não é uma maneira de duplicarmos a realidade ao posicionarmos estruturas de signos sobre a realidade, mas o espaço onde a união entre o natural e o espiritual se realiza.

As formas do pensamento estão, primeiramente, expostas e depositadas na linguagem do ser humano; em nossos dias pode muitas vezes não ser suficiente lembrado que aquilo pelo qual o ser humano se distingue do animal é o pensar. A linguagem se inseriu em tudo aquilo que se torna para ele [o ser humano] em geral um interior, uma representação, em tudo aquilo de que ele se apropria, e o que ele torna linguagem e exprime nela contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado uma categoria; tão natural lhe é o lógico, ou, precisamente: o mesmo é sua própria natureza peculiar. (HEGEL, 2016, p. 31)

Vemos nessa passagem que Hegel não opera com uma distinção estanque entre espaço lógico e espaço natural. Em Hegel, o lógico se apresenta como a forma específica da natureza do humano. Não de uma maneira em que o plano semântico seja confundido com o plano natural. Mas no sentido em que as capacidades conceituais humanas que usam signos e símbolos para acessar o real são a expressão mais fundamental do que é a naturalidade específica do homem. Para Hegel, as capacidades conceituais e linguísticas do homem não estão opostas de forma estrita a outras capacidades como alimentação, reprodução e crescimento. O conceitual para Hegel não nos exila do mundo como no empirismo; que sempre nos leva a tentar explicar a estrutura do espaço lógico pela inteligibilidade dos objetos sensíveis e naturais. O lugar das categorias e conceitos não é em uma interioridade fechada e exilada do mundo natural, mas na própria linguagem, que é por sua vez um meio mecânico e físico pelo qual acessamos o mundo. Hegel não é o advogado de uma forma de inteligibilidade conceitual privada como em Descartes, onde uma

gramática representacional a priori dos nossos estados cognitivos funciona como um alfabeto claro e transparente que podemos sempre acessar por um processo de interiorização e prospecção interna. Para Hegel, o pensamento é uma linguagem interiorizada. Não é o Eu cartesiano que para Hegel se move de um interior até o espaço exterior, mas é a linguagem que conjuga o eu com o mundo. No Eu, o mundo se interioriza, e no mundo, o Eu se exterioriza.

Hegel descreve o caminho do sensível ao entendimento, revela a imanência do universal na natureza. Nesta dialética o sensível se converte em Logos, linguagem significante, e o pensamento do sensível não parece interior e mudo, está aí na linguagem. A linguagem não é somente um sistema de signos estranhos ao significado, é o universo existente do sentido, e este universo é tanto a interiorização do mundo do mundo como a exteriorização do eu; movimento duplo que temos que compreender em sua unidade. (HYPPOLITE, 1996, p. 34)

A filosofia para Hegel é o processo pelo qual a linguagem toma consciência de si mesma como sendo o espaço em que as categorias de pensamento se movimentam e apreendem o mundo exterior. Vemos o quão debilitante a uma compreensão do pensamento de Hegel é tomarmos o seu idealismo como a expressão de um espírito anterior ao mundo e à história, que cria a realidade a partir de suas propriedades espirituais não sensíveis. O idealismo de Hegel é um idealismo enxuto e moderado, um idealismo linguístico se podemos dizer. Hegel ainda merece o nome de idealista porque em seu pensamento a cognição humana parte da contribuição fundamental dos seres pensantes. No seu caso, essa contribuição é a linguagem e as suas estruturas morfológicas de apreensão da realidade. Na linguagem, as determinações constitutivas das estruturas gramaticais, que são as formas de pensamento, são isomórficas às determinações estruturais da realidade que permitem a sua apreensão pela linguagem. Sem esse isomorfismo inicial, Hegel acredita que não seria sequer possível levantarmos qualquer tipo de interrogação sobre a estrutura da realidade, ou mesmo o que quer que seja. A própria possibilidade de levantarmos qualquer questão sobre a origem do conhecimento ou sobre a estrutura da realidade já sinaliza na compreensão de Hegel que o conhecimento da realidade é possível. É preciso partirmos de uma correspondência inicial entre pensamento e realidade, mesmo que mínima, se quisermos dar conta da possibilidade do conhecimento.

Por isso que para Hegel a ideia de uma crítica às nossas estruturas cognitivas como presente no idealismo de Kant não faz muito sentido. Essa crítica esquece que

ela jamais poderá ser total e completa, pois ela parte de noções que não podem ser revisadas como a ideia mesma de uma crítica, do tribunal da razão, do que significa conhecer em última instância etc. Mesmo o idealismo crítico precisa, se quiser atingir algum resultado efetivo, pressupor conceitos e noções anteriores a qualquer crítica.

Já vimos como a linguagem em Hegel está em um processo de perpétua mutação semântica refletindo um real também em constante mutação e transformação. A linguagem para Hegel nunca é um sistema estável de significados absolutos. É por isso que cada época consegue compreender a si mesma através da filosofia, pois a filosofia – como atividade essencialmente conceitual e linguística – é capaz de se atualizar em relação aos significados dos seus operadores conceituais clássicos. É o constante atrito entre signo e objeto que é capaz de atualizar os conceitos em relação a um mundo em constante transformação e colapso ontológico. A unidade entre signo e objeto para Hegel é uma unidade tensa, beligerante, e nunca resolvida plenamente. Há sempre um atrito na relação entre signo e objeto que coloca o conceito em movimento. Podemos ver isso claramente quando acima nos debruçamos sobre a tríade ser-nada-devir. Vimos como as contradições internas à própria estrutura de cada conceito nos conduziam ao seu oposto em um movimento incessante que desaba no devir. Assim é por toda a Lógica de Hegel.

Dessa forma, o idealismo de Hegel não pode ser encarado como a expressão de uma metafísica robusta e dualista, nos moldes do racionalismo clássico. Hegel não é um metafísico pré-crítico saudosos das glórias da metafísica passada. O que não implica que Hegel não seja um realista à sua maneira. A leitura de Gerard Lebrun e Robert Pippin, de um Hegel que não assume compromissos ontológicos, é o extremo oposto da percepção de Hegel como advogando uma teologia do espírito absoluto. Como a sua inversão oposta, ela manifesta limitações por se recusar a ver em Hegel uma adesão ao retorno à realidade. Uma leitura reformulada da questão da metafísica em Hegel como propomos aqui é salutar pois nos mostra aquilo que Hegel é e aquilo que Hegel não é; aquilo que ele assume como seu projeto e aquilo que ele rejeita como tendo sido superado pelo estágio do pensamento filosófico de sua época.

1.5 Um realismo metafísico trágico e o despedaçamento do espírito

Acreditamos ter demonstrado a natureza do compromisso ontológico de Hegel. Hegel é um pensador metafísico; entendido aqui como alguém que busca estruturar um discurso sobre a natureza da realidade e do ser, mas que para isso reelabora a metafísica tradicional partindo das conquistas do idealismo transcendental. Ou seja, a metafísica em Hegel é uma espécie de teoria reflexiva do ser que encontra nas determinações categoriais do pensamento um ponto de apoio para acessar as determinações constitutivas da realidade.

Contudo, gostaríamos de introduzir uma especificação sobre o que entendemos como sendo o realismo próprio ao pensamento de Hegel. Vimos que Hegel nos oferece uma ontologia em perpétuo decaimento e desabamento sobre si mesma. O império do devir, como o movimento próprio ao ser clivado pela contradição, implica em uma ontologia que situa a morte como uma propriedade fundamental de todas as coisas finitas.

Se nós dizemos a respeito das coisas que *elas são finitas*, entende-se com isso que elas não têm apenas uma determinidade, a qualidade não apenas como realidade e determinação que é em si, que elas não são meramente limitadas -, elas ainda têm, assim, ser aí fora do seu limite -, mas que, antes, o não ser constitui a natureza delas, o ser delas. As coisas finitas *são*, mas sua relação consigo mesmas é que elas se relacionam *negativamente* consigo mesmas, precisamente nessa relação consigo mesmas, elas se propõem além de si, além do seu ser. Elas *são*, mas a verdade desse ser é o *fim* delas. O finito não se altera apenas como algo em geral, mas ele *perece* e não é meramente possível que ele pereça, de modo que ele também poderia ser sem perecer. Mas o ser das coisas finitas como tal é ter o germe do perecer como seu ser dentro de si; a hora do nascimento delas é a hora da sua morte. (HEGEL, 2016, p. 134)

É esta maneira de enxergar a realidade como uma dança em constante direção para a morte que chamamos de *o realismo metafísico trágico* de Hegel. Não se trata de tomar o ser pela sua identidade positiva consigo mesmo; se trata de encarar o ser e a realidade pelo seu limite, pela sua finitude – pela negatividade própria a todas as coisas. Hegel insere na própria realidade a negatividade. Esta é para Hegel uma propriedade concreta do mundo. Para Hegel, a realidade “é qualidade, ser aí; com isso, ela contém o momento do negativo e é somente por causa disso que o determinado ela é” (2016, p. 116). Isso não significa que para Hegel a realidade seja

um nada. Pelo contrário. Hegel segue aqui a proposição de Spinoza *omnis determinatio est negatio* – toda determinação é negação. Ora, determinarmos algo é definirmos um ser pela sua qualidade. Para Hegel, os seres só podem ser definidos pela sua relação de negação entre uns e outros. A finitude, o limite, a negação é onde começa não só o outro, mas onde algo é reconhecido por sua qualidade. Sabemos que uma cadeira é uma cadeira porque ela não é uma mesa, uma pintura. A negação estabelece uma relação onde a qualidade que define algo é implicada numa cadeia de interações infinitas pelas quais algo emerge como o que é por ser a negação de um outro que não ele mesmo.

A verdade das coisas finitas é a sua relação de negação da infinitude. Motivo pelo qual as coisas finitas colapsam e encontram o seu fim. Podemos ver como difere o tratamento dado à finitude por parte de Hegel em relação a como Kant compreende a finitude. Kant entende a finitude como a nossa limitação diante da impossibilidade de conhecermos a estrutura da realidade de forma última. Nossa estrutura cognitiva para Kant nos exila em nós mesmos, nos garantindo uma objetividade que é subjetiva a nossas faculdades como entendimento e intuição. Hegel entende a finitude como uma propriedade das coisas elas mesmas. A contradição que faz colapsar a nós mesmos e o mundo é a mesma que nos dá o acesso à realidade pela razão.

Contudo, Hegel não constrói uma filosofia do desespero perante esta desolação ontológica que ele nos apresenta. Era de se esperar que uma filosofia que coloca a morte como a verdade das coisas elas mesmas deveria assumir alguma forma de niilismo ou desespero existencial. Não é o caso do pensamento de Hegel. Hegel resolve apelar para o espírito humano como a instância que consegue justamente encarar o total colapso do ser de forma direta e heroica. É isto que entendemos como sendo *o despedaçamento do espírito*. A capacidade curativa que o espírito humano tem de transmutar o colapso do ser em uma verdade que seja sustentada pelo intelecto. Hegel nos dá um realismo trágico, agonista e desencantado, mas também nos dá um espírito que é capaz de encarar tal verdade sem colapsar a sua estrutura existencial.

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva,

que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. (HEGEL, 2002, p. 44)

Uma passagem que ao mesmo tempo conjuga a beleza com o terrível. A verdade do espírito para Hegel se dá no dilaceramento, no despedaçamento do próprio espírito – a contemplação da morte como a verdade do ser e a sustentação dessa verdade apavorante como a potência do espírito. Vemos aqui claramente a natureza trágica do realismo hegeliano. Como vimos, a grande crítica de Hegel a Kant é a incapacidade que este último tem de situar na realidade a contradição, a fratura ontológica própria ao real que Hegel entende como sendo a negatividade inerente à estrutura do ser. Kant apenas viu a contradição como algo subjetivo à razão humana. O realismo de Hegel situa a contradição na própria realidade, construindo assim uma filosofia realista que vê o desabamento ontológico do real como a sua verdade mais fundamental.

Sendo assim, a crítica de Heidegger a Hegel de que este com sua Lógica é mais uma etapa da longa marcha do esquecimento e obliteração do problema do Ser⁷ nos parece um tanto injusta. É claro que Hegel não articula a problemática do Ser como Heidegger, onde a categoria de Ser passa a ser problematizada não mais em um registro ôntico (como um registro ontológico circunscrito a seres factuais e naturais dentro de um âmbito do ser determinado), mas como o ser que se abre para a possibilidade de questionamento sobre as condições ontológicas da existência – o *Dasein*. Mas em Hegel já temos o insight filosófico de que o espírito humano, como a coroa e o ápice da existência humana esclarecida sobre as condições ontológicas do mundo que habita, deve encarar a morte como a sua verdade mais irreduzível. Sem dúvida, podemos pensar em uma ponte que une Hegel e Heidegger pela chave de leitura que articula a morte como central para o reconhecimento da existência humana na sua forma mais própria; afinal, o *Dasein* como ser-para-a-morte de Heidegger é aquele que também encara a morte sem colapsar frente à sua finitude.

O importante para nós em nossa investigação é que o tratamento dado por Hegel à morte nos ajudará a compreender de forma mais eficaz como a ontologia de Hegel é aberta à contingência, à contradição e à negatividade. Contra o necessitarismo estrito tão comumente atribuído a Hegel por leituras de manual, o tratamento concedido por Hegel à morte é importante por nos mostrar como o

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2018, p. 38.

pensamento de Hegel é aberto ao imponderável e aquilo que não possui um nome familiar dentro de um sistema.

É por demais ingênuo supor que um sistema filosófico como o de Hegel seria uma totalidade fechada sobre si mesma que não aceitaria nenhuma contribuição do imponderável, do não redutível às nossas categorias de pensamento, daquilo que não consegue ser englobado pela racionalidade. O fato de Hegel atribuir ao espírito a capacidade de sustentar a morte sem colapsar remete ao fato de que a morte, como negatividade irreduzível, jamais será integrada e reconciliada por qualquer forma de racionalismo conceitual. Contra o fato e a natureza bruta da realidade da morte o espírito humano pode oferecer apenas a força para não colapsarmos. Não seria um exagero de nossa parte definirmos a filosofia de Hegel como uma filosofia da morte. A morte para Hegel é uma espécie de função totalizadora dentro de seu sistema, sendo o fato e a realidade da morte aquilo com o que sua filosofia deve se confrontar.

A aceitação sem reservas da morte, ou da finitude humana consciente de si, é a fonte última de todo o pensamento hegeliano, que extrai todas as consequências, mesmo as mais longínquas, da existência desse fato. Segundo esse pensamento, é ao aceitar voluntariamente o risco da morte numa luta por prestígio que o homem aparece pela primeira vez no mundo natural; e é ao resignar-se à morte, ao revelá-la pelo discurso, que o homem chega finalmente ao Saber Absoluto ou à sabedoria, concluindo assim a história. Pois é partindo da ideia da morte que Hegel elabora sua ciência ou a filosofia absoluta, a única capaz de explicar filosoficamente a existência, no mundo, de um ser finito consciente de sua finitude e dela dispendo a seu bel-prazer. (KOJEVE, 2014, p. 504)

Vemos assim que o pensamento de Hegel não é uma forma de otimismo racionalista tal como encontramos em Leibniz. Pelo contrário, é pelo confronto com a morte que o ser finito do homem se vê forçado a construir suas arquiteturas conceituais para dar conta desse acontecimento central para todo ser humano. É a morte que mobiliza o homem para oferecer respostas sobre as questões mais fundamentais da existência do próprio homem; e a sabedoria para Hegel deve começar pelo reconhecimento desse fato bruto e inassimilável. Dessa forma, a reflexão que Hegel faz sobre a morte é capaz de nos mostrar ao mesmo tempo o seu realismo trágico e agonístico, como também a dimensão radicalmente concreta do seu pensamento.

Sendo assim, acreditamos ter demonstrado ao longo deste capítulo que Hegel é um pensador metafísico que assume um compromisso ontológico objetivo de que seu pensamento é capaz de enunciar a estrutura fundamental do ser. Há uma

ontologia em Hegel, e essa ontologia é uma forma de realismo dinâmico e trágico, pois entende o real como uma processualidade de fenômenos em constante devir e desabamento. O que faz com que Hegel introduza a negatividade, a contradição, dentro da própria estrutura da realidade. Tal conclusão à qual chegamos é de fundamental importância para nossa tese, pois a ideia de que a contingência é um princípio elementar da natureza do ser em Hegel depende do fato de termos demonstrado que há uma teoria do ser em Hegel – uma ontologia. Uma vez que demonstramos que há uma ontologia em Hegel, e a natureza e a qualidade dessa ontologia, podemos prosseguir em nossa investigação para o seu segundo momento estrutural: mostrarmos a natureza da negatividade em Hegel e como ele a mobiliza numa crítica radical à metafísica clássica, assim como ao idealismo transcendental de Kant e ao monismo realista de Spinoza. Dessa forma, nosso segundo capítulo mostrará como a crítica de Hegel aos modelos clássicos da metafísica moderna introduz a negatividade como uma inovação radical que abre o caminho para que Hegel introduza o problema da contingência como um dado concreto a ser encontrado no mundo natural e no do espírito.

Portanto, a partir de agora aprofundaremos nossa investigação sobre a natureza e especificidade da ontologia de Hegel e as suas características fundamentais. Para isso, nos moveremos dentro da *Doutrina da Essência*, segunda parte da *Lógica Objetiva da Ciência da Lógica*, assim como da *Fenomenologia do Espírito* em seus momentos mais críticos ao paradigma da tradição metafísica clássica. Isso porque a *Doutrina da Essência* é o lugar privilegiado na obra de Hegel para a realização de sua crítica radical à metafísica tradicional.

Nos parece claro agora, por conta do que trouxemos neste primeiro capítulo, que cumprimos o necessário para demonstrarmos que quando se trata do pensamento de Hegel o que temos diante de nós é uma compreensão conceitual não apenas da estrutura interna das nossas faculdades intelectuais e suas arquiteturas conceituais, mas da dimensão mais fundamental da realidade – sua estrutura específica. É por isso que o rótulo de “idealista” comumente utilizado para definir Hegel – inclusive usado por ele mesmo nessa tarefa de descrever a natureza do seu pensamento – nos parece conter muito mais nuances e sombras do que tradicionalmente esperamos encontrar em uma definição. Afinal, o quão “idealista” é um pensamento que quer de forma apaixonada e concreta dizer o real? Para responder esta questão, é preciso ter em mente a contribuição que buscamos dar

neste primeiro capítulo – que para apreciarmos a filosofia hegeliana é preciso que operemos com os termos da gramática filosófica tradicional de forma mais livre e menos estanque. É o que continuaremos fazendo agora em nosso segundo momento deste trabalho.

2 A ontologia negativa de Hegel. A perturbadora inquietude do ser

No capítulo anterior, procuramos demonstrar que Hegel é um pensador dotado de uma ontologia. Hegel realiza diversos compromissos ontológicos em seu pensamento, o que faz com que ele deva ser tratado como um filósofo dotado de uma ontologia particular. No presente capítulo, mostraremos a natureza particular da ontologia hegeliana – a de ser uma ontologia negativa; ou seja, uma ontologia que situa a negatividade (a inquietude do ser e de todas as suas determinações) como um componente central da realidade em seu perpétuo devir envolvendo criação e destruição.

Para realizarmos nosso intento, começaremos com uma exposição da filosofia que é o ponto de partida para a reflexão hegeliana sobre a negatividade: a filosofia transcendental de Kant. Kant é o primeiro filósofo moderno onde a negatividade é posta como uma determinação central para o pensamento. Sendo assim, é fundamental mostrarmos a gênese kantiana da noção de negatividade em Hegel. Posteriormente, adentraremos no sistema hegeliano, onde mostraremos como a noção de negatividade aparece na fenomenologia, lógica e história social. Tal movimento expositivo é necessário pelo fato de que é a negatividade presente no sistema hegeliano que faz com que Hegel seja capaz de conceder um estatuto ontológico privilegiado à noção de contingência. Sem a negatividade própria ao ser e ao real, Hegel não seria capaz de oferecer uma concepção radical de contingência; Hegel seria apenas mais um pensador dentro da história da metafísica ocidental a entender a contingência como uma forma de impotência a contaminar a necessidade própria a todo sistema estável. O que não é o caso de Hegel. O que implicará em mostrar o nexos necessário que há em Hegel entre ontologia, negatividade e contingência.

2.1 Hamlet e Kant, ou quando os espectros invadem o mundo

Qual a relação entre o príncipe dinamarquês eternizado por Shakespeare em sua tragédia e o filósofo de Königsberg? Qual seria a relação possível entre o melancólico príncipe à procura de justiça pelo assassinato do rei, seu pai, e o pacato professor de metafísica, pelo qual as senhoras piedosas de sua cidade acertavam os seus relógios devido à sua pontualidade monótona em seu passeio diário? Sem nenhum medo de errar, diremos sem rodeios – toda. A primeira manifestação da filosofia crítica não aparece com Kant, mas sim na tragédia shakespeariana. Hamlet é o paradigma primordial da filosofia crítica e da noção de sujeito atrelada a ela. Isso porque Hamlet é a figura que melhor representa a noção de sujeito na modernidade. Dessa forma, o príncipe de Shakespeare é a melhor representação na literatura da ideia de negatividade que podemos encontrar em Kant e Hegel⁸. Para entendermos isso, utilizaremos o conceito de “espectro” para nos referirmos tanto à figura de Hamlet como ao pensamento de Kant.

O primeiro pensador a se referir à filosofia de Kant como algo *espectral* foi F.H. Jacobi. Jacobi pode muito bem ser considerado como o pai fundador do Idealismo Alemão, pois foi ele quem, com sua crítica a Spinoza, iniciou todo o debate no campo da filosofia clássica alemã que buscava superar Kant, mas salvaguardando as conquistas epistemológicas do idealismo de Kant. Mas para Jacobi o resultado direto e necessário do idealismo transcendental não poderia ser nenhum outro do que o mais completo niilismo⁹. Portanto, Jacobi considera a filosofia de Kant como uma filosofia que transforma o mundo inteiro em um teatro de sombras, como uma assombração espectral destituída de toda materialidade. É nesse sentido exposto por Jacobi que entendemos o conceito de espectral para nos referirmos a Kant.

⁸ Para um estudo sistemático da noção de negatividade em Hamlet partindo da filosofia de Kant e Hegel ver: Cutrofello, Andrew. *Hamlet's Negativity*. Cambridge: MIT Press, 2014. Concordamos com a leitura de Cutrofello de que Hamlet representa o melhor exemplo da tipologia antropológica do sujeito moderno e da noção de negatividade presente em Kant e Hegel. Sairíamos do foco central de nosso trabalho se abordássemos a totalidade da exposição de Cutrofello. Por isso, em nosso trabalho, usaremos apenas a ideia central do autor de que a tragédia de Hamlet é um espaço privilegiado para refletirmos sobre a noção de negatividade em Hegel.

⁹ “Na verdade, meu caro Fichte, eu não ficaria aborrecido se você, ou qualquer outro, chamasse de *quimerismo* a visão que eu uso para me opor ao idealismo que chamo de *niilismo*.” Jacobi, F.H. “*Jacobi to Fichte*” - *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994, p. 519.

Suponha... nosso entendimento apenas se relaciona à sensibilidade... que exhibe *nada das coisas em si mesmas* e, *objetivamente falando*, é *absolutamente vazio*. Suponha tudo isso, e depois me diga que tipo de vida este entendimento e esta sensibilidade me dariam. O que seria, no fundo, se não a vida de uma ostra? Eu sou tudo que há, e fora de mim há, *estritamente falando*, nada. Assim o “Eu”, este “Eu”, este todo que Eu sou, é também no fim nada mais que a *ilusão vazia* de algo. É a *forma de uma forma*, tanto quanto um fantasma (*Gespenst*) como as outras aparências que eu chamo coisas, um fantasma como o todo da natureza, sua ordem e suas leis. (JACOBI, 1994, p. 297)

Fica evidente pela passagem acima que Jacobi considera a filosofia de Kant como sendo responsável por transformar toda a paisagem do mundo em um teatro de sombras espectrais, em um mundo habitado por fantasmas, um mundo que é ele mesmo uma aparição fantasmática trazido até nós pelos sentidos. Tal experiência também foi sentida por Heinrich Von Kleist, cujo suicídio foi motivado pela leitura da *Crítica da Razão Pura*. Nos parece claro que é o ataque de Jacobi contra Kant que mobiliza jovens pensadores como Hegel e Schelling a buscar uma resposta ao problema do niilismo e da destituição ontológica causada pelo idealismo de Kant.

No entanto, para a nossa investigação é importante notarmos a dimensão positiva apresentada pelo idealismo de Kant. É claro que contra a crítica de niilismo levantada por Jacobi não é possível fazer muito se partirmos do próprio sistema de Kant. Nos parece evidente que retirar da razão o seu conteúdo cognitivo positivo só pode conduzir a uma situação de completo niilismo e desespero existencial. Não é à toa que o Idealismo Alemão busca superar o Idealismo Transcendental. Mas é necessário retermos aquilo que no idealismo de Kant é propulsor para Hegel desenvolver a sua concepção de negatividade. E o ponto importante aqui é justamente este momento a que nos referimos como sendo uma forma de destituição ontológica perpetrada por Kant.

Tradicionalmente, a metafísica ocidental representou uma progressiva evolução de cosmologias. Do naturalismo racionalista dos pré-socráticos até a metafísica de Platão, de Aristóteles até os estóicos, da cosmovisão escolástica até o determinismo mecanicista dos materialistas podemos encontrar uma determinação que é fundamental e partilhada por todas essas visões de mundo – a ideia de que há um mundo exterior estável e positivo que se encontra passivamente esperando pela consciência humana. Podemos, sem nenhum desrespeito à tradição filosófica passada, chamar tal concepção de *realismo direto*. Com Kant, tal visão é

simplesmente destroçada pela mecânica idealista de seu sistema. Kant soube como ninguém que a ideia de um objeto epistêmico autônomo, esperando pela consciência humana para ser ativado em uma rede de inteligibilidade, só pode conduzir o pensamento a antinomias irreconciliáveis. A ideia de uma apreensão conceitual total e plena por parte do entendimento humano em sua relação com a realidade é abandonada em nome de uma aprioridade fundamental de todo aparato cognitivo humano. Dessa forma, Kant privilegia o conhecimento da estrutura interna das faculdades cognitivas humanas em detrimento de uma relação por correspondência nos moldes do realismo clássico. Para Kant, quando eu contemplo de minha janela a orquídea que se encontra em meu jardim, e a tomo como uma coisa em si mesma que é captada pela minha rede inferencial de capacidades conceituais, tal movimento integra no objeto um conjunto de determinações que são apenas da ordem de minha esfera cognitiva privada, levando o entendimento a atribuir ao objeto propriedades de ordem apenas primária – que existem apenas para minha percepção. Para Kant, tal concepção conduziu a filosofia a um movimento interminável entre um realismo dogmático e um empirismo com tendências céticas. Daí a sua intenção de esvaziar do mundo sua substância ontológica; pelo menos no que compete à percepção do sujeito.

Essa total destituição ontológica que Kant realiza no quadro do pensamento filosófico moderno não tem apenas uma função destrutiva e nihilista, como pensava Jacobi. É inegável que o giro copernicano operado por Kant trouxe um conhecimento imenso sobre a estrutura interna da razão humana, do entendimento e da sensibilidade. Kant trouxe a razão humana a um estado de autoconsciência até então não realizado por nenhum filósofo. Mas ao negar aos sujeitos o acesso ao mundo como ele é em si mesmo, Kant também abre todo um campo de possibilidades para se construir uma nova ontologia, uma que não conduza mais a consciência humana a antinomias e problemas intermináveis. Portanto, a tendência espectral do pensamento de Kant pode ser percebida como dotada também de positivities intrínsecas; positivities que se tornam visíveis quando deixamos de lado uma crítica unilateral como a de nihilismo. Sendo assim, a tendência espectral da filosofia de Kant está estritamente ligada com a noção de negatividade. Com a transformação do mundo em um teatro de aparências fantasmagóricas, se abre a possibilidade para não mais encarmos o real como um dado positivo fixo e imutável. Um mundo que para o sujeito não é mais uma coisa em si, mas uma aparência mediada por sua sensibilidade

e transformada em dado cognitivo pelo entendimento, é um mundo que perdeu o seu estatuto ontológico fixo e imóvel. Fica claro como Kant é aquele que abriu as portas para que Hegel inserisse a dialética como a teoria da negatividade ontológica absoluta do real.

É evidente, pelo que dissemos acima, que uma crítica como a de Heidegger, que acusa Kant de usar “existência” como um operador modal que apenas atualiza a objetividade da experiência, erra o alvo completamente¹⁰. As categorias modais para Kant – possibilidade/impossibilidade, existência/não-existência, necessidade-contingência – não atualizam nenhum objeto no sentido de um realismo por correspondência. As categorias modais para Kant possuem apenas a capacidade atualizadora de atribuir existência a objetos *em relação com o entendimento*¹¹. Existência, para Kant, é apenas uma relação entre juízos. E esta diferença é fundamental. Categorias modais para Kant não servem para atribuir relações estáveis entre objetos constitutivos de uma realidade em si mesma aberta aos sujeitos cognitivos. Operadores modais são termos atualizadores de relações entre juízos realizados pelo entendimento que trabalham a sensibilidade. Dessa forma, quando Kant fala sobre possibilidade, necessidade, existência, contingência, está sempre falando da perspectiva de um sujeito epistêmico privado e seus juízos que emanam de um entendimento unicamente identificado com sua esfera de limitação. O que significa que o próprio mundo se desfez como um fantasma frente ao sujeito. Não há “mundo” para Kant. O mundo não é um objeto da experiência sensível, mas simplesmente a totalidade dos fenômenos. Mas como cada percepção é um dado sensível atomisticamente apreendido pelo sujeito, não é possível para o mesmo ter uma apreensão do “mundo” como totalidade fechada e estável. Este desaparecimento do mundo em Kant é fundamental para compreendermos como a ontologia de Hegel é capaz de abarcar em si o momento da negatividade.

É Heidegger que com sua ontologia fundamental retorna ao mundo como uma possibilidade aberta aos sujeitos. Heidegger reestabelece o mundo como uma determinação existencial possível de ser apreendida pelos sujeitos. Como podemos ver:

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o “humanismo”*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 155.

¹¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 116, B 110.

“Mundanidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação existencial da presença. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial. Quando investigamos ontologicamente o “mundo”, não abandonamos, de forma nenhuma, o campo temático da analítica da presença. Do ponto de ontológico, “mundo” não é determinação de um ente que a presença em sua essência *não* é. “Mundo” é um caráter da própria presença. (HEIDEGGER, 2015, p. 112)

Podemos muito bem imaginar qual a resposta que Kant ofereceria a Heidegger. Kant diria que Heidegger confunde existência com o posicionamento espacial de um ente. Justamente o que Kant com o seu idealismo, ao tomar categorias modais como estruturas ideais pertencentes ao entendimento privado de determinados entes (seres humanos), busca eliminar. Pela perspectiva kantiana, Heidegger cai nas teias da metafísica ocidental que ele mesmo buscou destruir com seu método fenomenológico. A transformação da categoria modal existência em Kant em uma determinação existencial por Heidegger retorna por uma via obscura ao momento pré-crítico da tradição filosófica ocidental. Se Heidegger lesse tais linhas provavelmente esmurraria sua mesa e emitiria algum impropério em alemão. Mas o caso é que o idealismo transcendental esvaziou o conteúdo semântico do termo existência justamente para atacar a metafísica clássica; metafísica esta que tanto motivou Heidegger em sua crítica radical à tradição filosófica ocidental.

Tal diálogo com a ontologia de Heidegger é importante para nos lembrar do caráter radical e profundamente crítico do idealismo de Kant. Radicalidade esta que foi o motor inicial para que Hegel, e os demais idealistas alemães, não mais caíssem nos problemas da tradição racionalista clássica. Por essa perspectiva, podemos muito bem perceber que Kant e Hegel possuem um caráter destruidor muito mais radical do que o de Heidegger. Enquanto este retorna ao “mundo” como uma determinação existencial possível de ser apreendida pelo sujeito, Kant descostura o tecido da realidade em um feixe de impressões sensíveis destituídas de um momento ontológico estável; já Hegel, por sua vez, transforma a negatividade constitutiva de um sujeito que não acessa o real em si mesmo em um momento do próprio real – o mundo para Hegel é aquilo que não alcança a si mesmo, que não chega à plenitude de seu ser, pois só o conceito é o real pleno, e por isso o mundo colapsa e desaba sobre si mesmo em um movimento ontológico de morte trágica.

Este momento de dessubstancialização do mundo é fundamental para entendermos o idealismo de Hegel. Não seria possível para Hegel reinserir no real a

negatividade se não fosse este processo de “virtualização” do real operado por Kant. Slavoj Žižek tem total razão quando diz que através da revolução transcendental operada por Kant “[...] a realidade em si mesma é virtualizada, se transforma em um artefato, se torna “realidade virtual” no sentido preciso que este termo adquiriu nas ciências da computação” (1993, p. 85). Acreditamos que o sentido em que Žižek usa o termo “virtual” está em completa homologia com o sentido de “espectral” usado por Jacobi. Ambos os termos aplicados ao idealismo de Kant se referem ao caráter de dissolução ontológica próprio ao idealismo transcendental. É claro que Žižek entende tal movimento de Kant como positivo e fundamental para que Hegel pudesse construir a partir desse ponto seu idealismo absoluto, enquanto Jacobi apenas percebe o momento niilista e destruidor do idealismo de Kant. Mas o importante é que tal momento de virtualização e espectralização da realidade operado por Kant foi o momento fundamental para que Hegel conseguisse transportar a negatividade para o próprio real. Ao desconstituir a positividade e estabilidade ontológica do real, Kant abriu o caminho para que a realidade não fosse mais encarada como um todo harmônico e equilibrado, aberto à experiência do sujeito como uma totalidade passiva.

Mas não é apenas a concepção de mundo de Kant – se é que esse termo é próprio ao projeto de Kant – que foi fundamental para Hegel encarar a negatividade como uma propriedade constitutiva do real, a noção kantiana de sujeito é também fundamental para entendermos o projeto de Hegel de situar a negatividade como experiência fundamental da subjetividade. O sujeito kantiano – a subjetividade transcendental – é tudo menos uma concepção substancialista de sujeito. Kant parte do sujeito cartesiano, com seu “Eu penso” como um puro procedimento epistêmico, para oferecer uma concepção de sujeito esvaziada de toda densidade antropológica. O sujeito para Kant é somente uma representação que acompanha todas as minhas representações; apenas o reconhecimento que em todas as minhas percepções, representações, pensamentos, juízos, existe um resíduo que não pode ser apagado – a mera representação “Eu penso”, uma pura forma espectral que garante a unidade de todos os meus pensamentos ao remetê-los a uma consciência que unifica a multiplicidade anárquica de impressões sensíveis registradas pela sensibilidade.

O pensamento de que todas essas representações dadas na intuição *me* pertencem significa tão somente que eu as unifico em uma autoconsciência, ou que pelo menos posso unificá-las; e, ainda que ele próprio não seja ainda a consciência da síntese das representações, ele todavia pressupõe a possibilidade desta última, i.e., pela simples razão de que eu posso

compreender o diverso delas em uma consciência, eu as denomino, em conjunto, *minhas* representações; pois do contrário eu teria um “eu” (*Selbst*) tão multicolorido e diverso quantas são as representações que tenho e das quais sou consciente. A unidade sintética do diverso das intuições é, pois, enquanto dada *a priori*, o fundamento da identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo o *meu* pensamento determinado. A ligação, porém, não reside nos objetos e não pode ser deles extraída, quiçá através da percepção, para somente então ser acolhida no entendimento; ela é tão somente, pelo contrário, um trabalho do entendimento, que não é ele próprio senão a faculdade de ligar *a priori* e colocar o diverso de dadas representações sob a unidade da apercepção, cujo princípio é o mais elevado em todo o conhecimento humano. (KANT, 2015, p. 130)

A unidade da apercepção para Kant é somente a síntese das representações, que é o mesmo que o entendimento, ou a condição do mesmo. Por isso é que Kant considera a unidade da apercepção como o princípio mais elevado do entendimento. É o Eu penso que é a possibilidade para que meu entendimento subsuma através de categorias a diversidade trazida pela sensibilidade. Mas podemos perceber que a apercepção transcendental é somente uma representação vazia de mim mesmo, uma projeção virtual que totaliza os dados entregues pela sensibilidade ao reordená-los a uma unidade sintética sempre presente em todo ato de percepção. Isto é o sujeito kantiano – uma pura forma vazia, um X indeterminado destituído de toda atualidade concreta. Ou seja, a destituição ontológica operada por Kant é acompanhada por uma destituição da substância antropológica própria aos sujeitos. Não só o mundo exterior se desfaz pela máquina do idealismo transcendental, mas também os sujeitos entram em um processo de desconstituição subjetiva, onde os mesmos reconhecem que não passam de formas espectrais acompanhando todo impacto do mundo em sua sensibilidade e todo ato intencional de seu entendimento.

Na síntese transcendental do diverso das representações em geral, por outro lado, e portanto na unidade sintética originária da apercepção, eu sou consciente não de mim mesmo como me apareço, nem como sou em mim mesmo, mas apenas *de que sou*. (KANT, 2015, p. 143)

Fica evidente que Kant direciona contra o próprio sujeito sua crítica de que não podemos acessar as coisas em si mesmas; nem mesmo o sujeito em seu núcleo antropológico duro. Eu só consigo me apreender como aparição, como fenômeno, como mera forma representacional destituída de toda concretude e substância real. A subjetividade transcendental é uma forma espectral pairando acima de todas determinações concretas. O sujeito kantiano é o antepassado do sujeito negativo hegeliano. Longe de ser a entronização de uma concepção antropológica reificada, o

sujeito do idealismo de Kant é a porta de entrada para que Hegel encare o sujeito como sendo o espaço de uma negatividade irreduzível. É claro o caráter paradoxal e contraditório da noção de sujeito em Kant – o sujeito só é possível enquanto o reconhecimento de sua própria impossibilidade. Ou como muito bem colocou Slavoj Žižek: “O paradoxo da consciência de si é que ela só é *possível contra o pano de fundo de sua própria impossibilidade*: Eu sou consciente de mim mesmo na medida em que estou fora de alcance para mim mesmo como o núcleo real de meu ser” (1993, p. 15). É inegável a dimensão radical do pensamento de Kant, que corta como uma linha transversal a história da filosofia, conduzindo a compreensão de mundo e sujeito para um território ainda não explorado pela filosofia. Tal território aberto por Kant é o responsável por todos os desenvolvimentos da filosofia moderna posterior – do idealismo absoluto hegeliano ao materialismo histórico de Marx; do idealismo vitalista de Schopenhauer à vontade de poder nietzschiana; da fenomenologia de Husserl à ontologia fundamental de Heidegger. É impossível pensarmos os desenvolvimentos posteriores da filosofia sem o corte radical operado por Kant.

A concepção de sujeito elaborada por Kant é responsável pelos desdobramentos do idealismo alemão. O sujeito transcendental encapsulado em sua subjetividade insular contém a raiz do sujeito negativo de Hegel. A operação realizada por Kant de esvaziar o sujeito de sua substância antropológica (alma, Eu substancial) abriu o espaço para que Hegel situasse a negatividade como atributo constitutivo do sujeito. Para isso, foi necessário o trabalho de destituição da subjetividade até então vigente na história da filosofia. Temos um exemplo perfeito dessa concepção robusta de subjetividade na filosofia de Leibniz.

É correto, quando se atribui grande número de predicados a um mesmo sujeito e este não é atribuído a nenhum outro, chamá-lo substância individual. Isto, porém, não é suficiente, e tal explicação é apenas nominal. É preciso considerar, portanto, o que é ser atribuído verdadeiramente a um certo sujeito. Ora, consta que toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas, e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado não está compreendido expressamente no sujeito, é preciso que esteja compreendido nele virtualmente. A isto chamam os filósofos *in-esse*, dizendo estar o predicado no sujeito. É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o do predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence. Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção; ao passo que o acidente é um ser cuja noção não contém tudo quanto se pode atribuir ao sujeito a que se atribui esta noção. (LEIBNIZ, 2004, p. 16)

Não é possível pensarmos em uma concepção de sujeito tão antagônica à apresentada por Leibniz do que a do sujeito kantiano. Se para Leibniz a noção de sujeito implica uma ideia de perfeição da qual podemos deduzir todos os predicados que lhe pertencem naturalmente, Kant destitui o sujeito de todos os seus predicados naturais, de todas as suas características constitutivas. De fato, poderíamos dizer que para Kant todas as determinações do sujeito (determinações biológicas, psicológicas, antropológicas, étnicas etc.) são transformadas em dados contingentes. Imaginemos a seguinte situação. Vamos supor que a espécie humana houvesse se extinguido através de algum holocausto tecnológico, e o último documento da existência da espécie humana fosse uma cópia da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Suponhamos também que nosso planeta destruído fosse visitado por uma civilização extraterrestre que acaba por encontrar o último exemplar da primeira crítica. Podemos perguntar então: Qual a imagem do homem que tal civilização alienígena acabaria por fazer? Sem dúvida alguma seria uma imagem de um sujeito destituído de determinações biológicas e psicológicas, uma pura forma espectral para à qual todos os predicados são formas contingentes de indexação. Tal exercício de ficção científica é mais do que suficiente para demonstrar a total estranheza que o sujeito kantiano representa para a história da filosofia.

Kant foi o filósofo que compreendeu a modernidade da maneira mais completa. Sua epistemologia, antropologia e política representam a arquitetura perfeita do que é a modernidade expressada pelo pensamento. Mas Kant não foi o primeiro a exprimir o que é a modernidade em suas formas elementares. Antes de Kant, o sujeito moderno já havia ganhado sua expressão mais plena na forma da representação literária: o príncipe dinamarquês de Shakespeare – Hamlet. O príncipe melancólico da tragédia mais famosa do bardo inglês é a expressão mais pura do sujeito kantiano¹². Hamlet é uma figura que se encontra em completo estado de dissociação em relação ao mundo. Tal como o sujeito kantiano, Hamlet é uma forma espectral que não

¹² Andrew Cutroffello tem razão em identificar o sujeito kantiano – a mera forma da representação “Eu penso” que acompanha todas as minhas representações externas e internas; ou seja, uma mera forma destituída de predicados positivos firmemente atrelados ao sujeito – com a figura de Hamlet. Cutroffello chama tal identificação de *Hamlet’s negativity*. O autor lembra que escritores como Coleridge já haviam levantado a questão de como a figura de Hamlet (um sujeito melancólico perdido entre divagações metafísicas e em busca de justiça na terra) representa os dilemas mais fundamentais da filosofia moderna de Descartes a Kant. É a capacidade de Hamlet de se dissociar do mundo ao seu redor e mergulhar em seu interior à procura da verdade que Cutroffello entende como sendo a expressão do sujeito tal como entendiam Kant e Hegel. Cutroffello, Andrew. *All for Nothing - Hamlet’s Negativity*. Cambridge: MIT Press, p. 25.

encontra no mundo exterior nenhuma determinação capaz de fixar uma identidade positiva a sua personalidade. Pressionado pela necessidade de vingar a morte de seu pai, o rei – cujo fantasma invade o mundo assombrando Hamlet para que o príncipe vingue a sua morte -, Hamlet embarca em uma viagem interior na qual o mundo externo acaba por se transformar em um desfile de sombras destituídas de qualquer valor ontológico próprio. Daí a famosa melancolia de Hamlet.

Ultimamente – não sei por que – perdi toda a alegria, desprezei todo o hábito dos exercícios, e, realmente, tudo pesa tanto na minha disposição que este grande cenário, a terra, me parece agora um promontório estéril; este magnífico dossel, o ar, vede, este belo e flutuante firmamento, este teto majestoso, ornado de ouro e flama – não me parece mais que uma repulsiva e pestilenta congregação de vapores. Que obra de arte é o homem! Como é nobre a razão! Como é infinito em faculdades! Na forma e no movimento como é expressivo e admirável! Na ação, é como um anjo! Em inteligência é como um Deus! a beleza do mundo! O paradigma dos animais! E, no entanto, para mim, o que é essa quintessência do pó? O homem não me deleita; não, nem a mulher, embora o vosso sorriso pareça insinuá-lo. (SHAKESPEARE, 1995, p. 75)

Nesta passagem podemos perceber a imagem do sujeito moderno em sua pureza antropológica. A dimensão mais fundamental da subjetividade moderna é a perda do mundo por parte do sujeito. O sujeito moderno é um ser deslocado, desalojado – fora de lugar. Tal exílio ontológico se dá a partir da emergência das ciências da natureza, que descortinam uma inteligibilidade do mundo na qual tanto o sujeito como a razão se encontram deslocados dentro da paisagem ontológica da modernidade. O mundo como “uma repulsiva e pestilenta congregação de vapores” é uma descrição perfeita do materialismo grosseiro que passará a reinar com o pensamento moderno. Dentro desse mundo, onde a própria ideia de justiça aparece como um fantasma a assombrar o jovem príncipe, toda a autonomia do reino do espírito, toda beleza, é encarada com a desconfiança desdenhosa daqueles para quem o olhar humano só pode vislumbrar fórmulas matemáticas, átomos dançando no vazio, extensões infinitas de um espaço que perdeu todo contato com a alma humana. Dessa forma, a experiência subjetiva do trágico príncipe representa o drama moderno de uma razão que não mais se reconhece em casa no universo. Uma razão que anseia pelo seu retorno a uma pátria que lhe foi arrancada de maneira impiedosa por um conjunto de procedimentos e técnicas sem vida.

Portanto, o drama de Shakespeare é a tragédia do espírito moderno à procura de sua reconciliação com o mundo. Kant, com seu idealismo que busca reposicionar

a razão no mundo sem violar a ontologia das ciências naturais, e Hegel, com a intenção de situar a negatividade na própria estrutura da realidade, são as duas maiores tentativas de resolver o drama da alienação da razão na modernidade. Ambas as tentativas são encontradas na tragédia de Shakespeare na forma da representação literária. Afinal, não é um acaso que a tragédia de Hamlet seja apresentada por Shakespeare como um drama criminal, uma investigação, *um tribunal da razão individual* buscando justiça para um crime; e muito menos é um acaso o fato da língua alemã usar o termo *Geist* para se referir ao espírito humano em sua autonomia intelectual, teórica e espiritual frente ao mundo natural, e ao mesmo tempo se referir à figura do fantasma, do espectro rondando o mundo a assombrar os vivos; pois este é o drama fundamental da razão moderna – exilada do mundo pelas ciências da natureza, ela retorna do mundo dos espectros para nos lembrar que as demandas de uma vida racional, de uma vida filosófica justificada pelo poder da razão, jamais serão caladas pela censura de uma metodologia que quer nos escravizar pela tirania da “realidade concreta”, de uma ideia de natureza que é um “cala boca” mascarado de objetividade epistêmica. É contra essa visão reificada de mundo que Hegel mobiliza a negatividade constitutiva do sujeito, herança heroica de Hamlet e Kant.

2.2 A noite que tudo consome: o sujeito hegeliano como pura negatividade disruptiva

Se o sujeito kantiano representou uma transformação radical da noção de subjetividade dentro da tradição filosófica, o sujeito hegeliano então significa a implosão completa da subjetividade transcendental pela integração da negatividade no núcleo mesmo do sujeito moderno. Quem é o sujeito hegeliano? É aquele que se encontra flertando perigosamente com ninguém menos do que Lúcifer – o antagonista supremo de Deus¹³. Sabemos como Hegel serviu de modelo para Goethe construir seu Mefistófeles; e é impossível não perceber o Hegel por trás das palavras que Mefistófeles pronuncia ao ser indagado sobre sua identidade:

¹³ Para uma boa análise sobre o caráter *satânico* da dialética hegeliana recomendamos o texto de Paulo Arantes, *Origens do Espírito de Contradição* Organizado em: ARANTES, Paulo. *Ressentimento da Dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 213-241.

O Gênio sou que sempre nega! E com razão; tudo o que vem a ser é digno só de perecer; seria, pois, melhor, nada vir a ser mais. Por isso, tudo a que chamais de destruição, pecado, o mal, meu elemento é, integral. (GOETHE, 2004, p. 139)

E da forma mais fundamentalmente dialética, Mefistófeles também responde – “Sou parte da energia que sempre o mal pretende e que o bem sempre cria” (2004, p. 139). Impossível não ver o desdobramento da ontologia hegeliana nas palavras do Satã de Goethe. O bem surgindo de uma personalidade que sempre busca o mal, o desdobramento de um evento a partir do seu par contrário. O sujeito hegeliano é a expressão da negatividade que tudo consome em sua fúria negativa. Mas o que é a negatividade para Hegel? O que é a potência própria ao negativo? A negatividade é a força constitutiva da realidade que a tudo permeia em sua potência destitutiva e disruptiva – o desenrolar de um real que desaba e implode sobre si mesmo, a dança perturbadora de uma realidade sempre em direção ao seu despedaçamento e destruição. A negatividade é a instabilidade ontológica e antropológica de todas as determinações estáveis, seja do mundo ou do sujeito.

Tudo o que nos rodeia pode ser considerado como um exemplo do dialético. Sabemos que todo o finito, em lugar de ser algo firme e último, é antes variável e passageiro; e não é por outra coisa senão pela dialética do finito que ele, enquanto é em si o Outro de si mesmo, é levado também para além do que ele é imediatamente, e converte-se em seu oposto. (HEGEL, 2012, p. 165)

O finito contém em si o outro de si mesmo, e é nesse limite que lhe é próprio que o finito se desdobra em seu oposto, colapsa numa forma que lhe é antagônica, mas que é derivada de suas potencialidades constitutivas. O desabar em um outro é um movimento presente em um finito como momento necessário de algo que não leva a marca de uma determinação última e intocável. Mas o pensamento dialético não se contenta com a finitude, com o simples constatar de que as determinações da finitude encontram um fim. A pretensão máxima do pensamento ocidental na filosofia foi sempre a infinitude, aquilo que se mantém de forma a ser a expressão de algo perene e último. Mas Hegel atribui à metafísica tradicional o buscar a infinitude naquilo que é apenas a finitude de determinações de pensamento abstratas – o pensar do entendimento. O entendimento fixa determinações estáveis a objetos e coisas – seja no domínio do espírito ou da natureza – que fossilizam tais seres em momentos

petrificados do pensamento. A ossificação do pensar do entendimento toma como sólidas todas as determinações semânticas aplicadas aos objetos da experiência imediata dos sujeitos. Dessa forma, o mundo inteiro é reificado em uma experiência que atribui uma indexação fixa a tudo que o sujeito encontra no mundo. O que resulta em uma imagem, uma fotografia do mundo que é incapaz de dar conta da realidade em sua dinâmica ontológica de perpétua mutação e destruição. Contudo, o pensamento não é aquilo que se detém no finito, mas se desdobra no infinito. O problema é que para retornar ao infinito depois de Kant, Hegel precisa saltar por cima de uma metafísica do absoluto entendido como uma substância perene e imutável, o que levaria a dialética a ser engessada em uma forma de ontologia imóvel como expressão do absoluto. Mas o que Hegel faz é justamente apresentar o infinito como potência destituidora de todas as determinações fixas e imóveis do entendimento classificador.

Finito significa – expresso formalmente – aquilo que tem um fim; o que é, mas que deixa de ser onde está em conexão com seu Outro, e por conseguinte é limitado por ele. Assim, o finito consiste em uma relação ao seu Outro, que é a sua negação e se apresenta como seu limite. Mas o pensar está junto de si mesmo, consigo mesmo se relaciona, e tem a si mesmo por objeto. Enquanto tenho um pensamento por objeto, eu estou junto a mim mesmo. O Eu, o pensar, é infinito, pelo motivo de que se refere no pensar a um objeto que é ele mesmo. Objeto em geral é um Outro, um negativo em relação a mim. Se o pensar pensa a si mesmo, então tem um objeto que ao mesmo tempo não é um objeto; isto é, tem um objeto suprasumido, ideal. O pensar como tal, em sua pureza, não tem pois, em si, nenhum limite. O pensamento só é finito na medida em que permanece em determinações finitas, que valem para ele como algo de último. (HEGEL, 2012, p. 91)

Tal trecho deveria colocar um fim em todas imagens de Hegel como um metafísico absolutista pré-crítico. A infinitude à qual Hegel se refere não é outra se não a referência do pensamento a si mesmo. A ausência de qualquer limitação é a propriedade do pensamento, pelo fato de este ser seu próprio objeto. Aquilo que Kant entende como sendo a expressão de uma representação vazia que acompanha todas as minhas representações – o “Eu penso”, a apercepção transcendental – é para Hegel a manifestação da infinitude do pensamento. A finitude do pensamento consiste apenas na fixação do entendimento a determinações limitadas. Ou seja, o pensamento é finito apenas quando toma as determinações semânticas de um conceito como atreladas de forma absoluta a imagem de um objeto. A capacidade infinita do pensamento é a de justamente dissolver todas as determinações fixas dos

objetos em um processo de desindexação das determinações próprias a todos objetos e seres. O pensamento é uma potência que dissolve todos os predicados, determinações e momentos que o entendimento toma como atrelados de forma última aos objetos.

Tal capacidade do pensamento, sua infinitude, é o momento mais fundamental da negatividade do sujeito hegeliano. O sujeito é capaz de negar, de eliminar, de subtrair de um processo, movimento, objeto, ou coisa, todos os seus predicados constitutivos, transformando as determinações próprias de algo em momentos superáveis pela capacidade negativa do pensamento. Tal negatividade do pensamento é o que transforma o sujeito moderno em uma potência disruptiva e desterritorializada, em uma forma negadora de todas as determinações estáveis que até então eram entendidas como predicados últimos do sujeito. Antes da modernidade, o sujeito era entendido como sendo dotado de um conjunto de predicados que aderiam de forma sólida aos mesmos. O sujeito era dotado de uma alma imortal, de uma tradição ancestral, de uma cosmovisão própria à sua comunidade nacional etc. Com a modernidade, o sujeito passa a entender a si mesmo como um ente que se coloca em relação de suspeita com todos estes predicados. Tudo passa a ser sujeito a uma crítica radical, e todos os valores que até então haviam sido entendidos como perenes passam a ser encarados como contingentes e transitórios. Absoluto é apenas o sujeito que nega, que critica, que exerce o seu pensamento de maneira autônoma.

É claro, Hegel não entende tal momento negativo constitutivo do sujeito moderno apenas de uma maneira iluminista triunfalista e otimista. Hegel, tendo testemunhado a Revolução Francesa em sua juventude, sabe muito bem o potencial “terrorista” que a negatividade do sujeito moderno comporta. Esta capacidade de se abstrair de tudo, de todos os predicados e determinações, de encontrar a liberdade somente em uma noite do Eu que a tudo consome, é o *locus* de tudo que é positivo e negativo em relação ao projeto emancipatório da modernidade. A noção de um sujeito que submete o império da efetividade ao seu tribunal interno é capaz de produzir os abalos sistêmicos mais profundos em relação a toda ordem social estabelecida. Tal característica própria aos sujeitos modernos é demonstrada por Hegel de forma genial em uma passagem de sua *Filosofia do Direito*:

Quando esse um lado da vontade, aqui determinado – essa *possibilidade absoluta* de poder *abstrair* de toda determinação em que me encontro ou que pus em mim, quando a fuga para fora de todo conteúdo, enquanto seria um limite, é isso a que a vontade determina; ou então quando ela é o para si retido pela representação enquanto liberdade, é a liberdade *negativa* ou a liberdade do entendimento. É a liberdade do vazio, que, erigida em figura efetiva e em paixão e permanecendo nesse caso simplesmente teórica, torna-se no domínio religioso o fanatismo da pura contemplação dos hindus; mas quando se volta para a efetividade, torna-se no domínio político como no domínio religioso o fanatismo da devastação de toda ordem social subsistente e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma ordem, assim como se torna a aniquilação de toda organização que quiser de novo pôr-se em relevo. É somente quando destrói algo que essa vontade negativa tem o sentimento de seu ser-aí; ela tem mesmo a opinião de que quer uma situação positiva, por exemplo, a situação da igualdade universal ou de vida religiosa universal, mas, de fato, não quer a efetividade positiva do mesmo, pois ocasionaria logo uma ordem qualquer, uma determinação particular, tanto da instituição como dos indivíduos; mas é do aniquilamento da determinação particular e da determinação objetiva que chega, para essa liberdade negativa, sua autoconsciência. Assim, o que ela opina querer somente pode ser, por si, uma representação abstrata e a efetivação dessa apenas pode ser a fúria da destruição. (HEGEL, 2010, p. 57-58)

É simplesmente impossível não imaginar que Hegel tenha escrito esta passagem com a lembrança de Robespierre e dos jacobinos em sua mente. A “fúria da destruição” dos jacobinos é o exemplo máximo da negatividade do sujeito moderno. A busca pela igualdade universal é somente a expressão momentânea da vontade destrutiva de aniquilar todas as determinações particulares de uma ordem social. A insatisfação com qualquer lugar social natural pelo qual os indivíduos manifestam alguma forma de pertencimento estável é a condição “natural” do sujeito moderno. Tal inquietude guarda em si o potencial para a crítica refinada a toda ordem social como a de um filósofo igual a Rousseau, como também a capacidade para virar de cabeça para baixo uma ordem social pelo terror revolucionário de um Robespierre. O que fica claro é que tal potência disruptiva e negativa é indissociável da capacidade com que o Eu tem de dissolver todas as determinações estáveis, sejam sociais ou antropológicas. Na verdade, essa inquietude existencial, essa posição fora de lugar do sujeito moderno, é a “determinação fixa” do sujeito moderno; uma determinação inquieta, um atributo que se fixa ao sujeito pela capacidade negativa que o mesmo tem de abolir todos os atributos naturais e sociais que procurem se atrelar a ele. Uma vez que esta negatividade foi ativada, ela nunca mais poderá ser eliminada. Talvez através de algum cataclisma natural que faça a civilização retornar a estágios medievais ou pré-históricos seja possível desativar tal negatividade; mas para Hegel fica claro que tal potencial é algo que hiberna no homem, esperando o momento para

ser ativado quando as condições históricas são favoráveis à emergência de uma ordem social que coloca seus fundamentos em cheque.

Devemos entender também que tal negatividade é um atributo das relações sociais em si mesmas. É o que fica claro com a tão famosa *luta por reconhecimento* que Hegel nos apresenta na *Fenomenologia do Espírito*. Duas consciências se enfrentam em um momento inicial da história humana, em uma luta por prestígio. A consciência que se torna escrava é aquela que diante do aniquilamento possível de uma luta até a morte recua em nome de sua preservação biológica; enquanto o senhor é aquele que assume o risco de sua aniquilação, e, portanto, torna-se senhor sobre o escravo. Nietzsche expressa a mesma ideia quando diz que uma raça de senhores ou domina ou então desaparece¹⁴. Tanto Hegel quanto Nietzsche têm em mente a ideia de que o que define o senhor, o mestre, é um desprezo pelas considerações biológicas imediatas em favor de valores espirituais não materiais – prestígio, glória, honra etc.

O vencido sujeitou seu desejo humano de reconhecimento ao desejo biológico de conservação da vida: é o que determina e revela – a ele e ao vencedor – sua inferioridade. O vencedor arriscou a vida por um objeto não vital e isso é o que determina e revela – a ele e ao vencido – sua superioridade sobre a vida biológica e, em consequência, sobre o vencido. (KOJEVE, 2014, p. 165)

Fica claro que o que opera por trás da luta por reconhecimento é a negatividade absoluta da morte como aniquilação. O senhor não treme diante do aniquilamento da morte, ele coloca valores imateriais como superiores à mera conservação da vida pelo bem da própria preservação biológica. Podemos ver que aqui não se trata de encarar as relações de dominação como atreladas a atributos biológicos de uma raça ou grupo étnico específico; o que transforma um indivíduo em senhor ou escravo é uma determinação espiritual própria a uma consciência que não treme diante da aniquilação. Não há senhores e escravos naturais, os laços de dominação e sujeição resultam de um processo fenomenológico de formação da consciência através do confronto com a negatividade total da morte violenta. O que Hegel nos apresenta é a fenomenologia da formação de uma mente guerreira e viril.

Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. New York: Vintage Books, 1968, p. 93.

liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o *ser*, nem o modo *imediato* como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro *ser-para-si*. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. (HEGEL, 2002, p. 145-146)

Hegel apresenta um modelo não substancial de consciência baseado no confronto com a negatividade irredutível presente nas relações sociais como a expressão de laços de dominação e sujeição. A consciência de si não é uma substância pensante estabilizada por determinações que entificam uma identidade sólida. A consciência de si é um movimento de destituição de todos os predicados estáveis pertencentes a um sujeito. Esta é a verdadeira independência da consciência frente aos objetos, incluso uma outra consciência de si. Por isso a verdadeira liberdade para a consciência só pode surgir de uma luta até a morte. Algo que Nietzsche entendeu muito bem quando disse: “O homem livre é guerreiro. — Como se mede a liberdade, tanto em indivíduos como em povos? Conforme a resistência que tem de ser vencida, conforme o esforço que custa “ficar em cima” (2006, p. 88). Por isso é necessário o confronto com a negatividade radical presente na morte violenta em uma batalha. A possível aniquilação de nossa realidade biológica é a manifestação concreta da evanescência de nossa consciência. Se a consciência é capaz de encarar tal aniquilação sem retroagir a um momento de desespero pela preservação de sua manifestação biológica, então ela é uma consciência nobre e dominadora – um Senhor.

Não é um acaso Hegel ter defendido a necessidade especulativa da guerra. A guerra para Hegel é a manifestação mais perfeita da negatividade no campo das relações sociais e da história. Longe de ser um impulso militarista ou de ufanismo nacionalista por parte de Hegel, a necessidade da guerra é a maneira pela qual a liberdade é mantida no espírito de um povo e na consciência dos indivíduos. Sem o choque causado pelo confronto com a possibilidade da morte, uma comunidade política tende a submergir a consciência dos indivíduos na lassidão e no esgotamento das forças espirituais pela busca por conforto e segurança. Daí a necessidade de que o estado use a força e a mobilização militar para “sacudir” o espírito de um povo ossificado pelo conforto e pela paz.

Para não deixar que se enraízem e endureçam nesse isolar-se, e que por isso o todo se desagregue e o espírito se evapore, o Governo deve, de tempos em tempos, sacudi-los em seu íntimo pelas guerras, e com isso lhes ferir e perturbar a ordem rotineira e o direito à independência. Quanto aos indivíduos, que afundados ali se desprendem do todo e aspiram ao *ser-para-si* inviolável, e à segurança da pessoa, o Governo, no trabalho que lhes impõe, deve dar-lhes a sentir seu senhor: a morte. Por essa dissolução da forma na subsistência, o espírito impede o soçobrar do ser-aí ético no natural; preserva o Si de sua consciência e o eleva à *liberdade* e à sua *força*. (HEGEL, 2002, p. 314)

Alguém com uma sensibilidade liberal ao ler esse trecho pode muito bem imaginar que Hegel está justificando alguma forma de despotismo militarista. Ao contrário, Hegel busca justamente garantir a manutenção da liberdade em uma ordem social. Contudo, esta liberdade não é simplesmente a esfera da individualidade privada mergulhada em sua busca por segurança e prosperidade material. Tal noção meramente negativa de liberdade é para Hegel justamente a causa do colapso de uma ordem social através da lassidão, do afrouxamento de todos instintos viris, e do mergulho da consciência na naturalidade ordinária da manutenção da vida em sua dimensão meramente biológica. É por isso que o estado precisa retirar os sujeitos desse torpor social pela ativação da negatividade radical presente na guerra. Só o confronto com a morte é capaz de fazer presente na consciência de um povo o preço necessário a pagar pela liberdade.

Portanto, fica claro pelo exposto acima que Hegel insere a negatividade dentro da própria estrutura antropológica do sujeito moderno, assim como insere a mesma negatividade no campo da realidade social através da necessidade irreduzível da guerra como expressão de antagonismos constitutivos do processo histórico e social. Mas tal negatividade não é um atributo apenas dos sujeitos e de suas relações sociais, mas também um atributo constitutivo da própria estrutura da realidade e da natureza. É isto que veremos a seguir.

2.3 A inquietude absoluta do devir: a ontologia de Hegel como negatividade absoluta

A partir do discurso científico, tal como emergiu no campo da história moderna, é impossível de se falar sobre uma negatividade própria ao ser e à realidade. Uma realidade que comportasse o momento do negativo se desconstituiria diante dos

nossos olhos através da subversão da identidade imanente às coisas e aos objetos da experiência. Tal visão das ciências naturais não é uma desvantagem ou um defeito, mas a expressão de sua potência para descobrir as relações e os processos relativos aos fenômenos da natureza. É claro que tais relações e processos só poderiam ser articulados de forma coerente e objetiva através da figura da identidade e da estabilidade ontológica que acompanha a noção de identidade. Nenhum conhecimento poderia ser articulado de forma clara e lógica se não viesse marcado pela imagem de uma identidade segura presente nos objetos a serem conhecidos. Portanto, as ciências da natureza e sua visão positiva baseada na estabilidade ontológica presente na noção de identidade não podem – de um ponto de vista metodológico e epistemológico – considerar o mundo e a realidade pela imagem da negatividade. Mas isso não significa que a negatividade não esteja presente na realidade como um de seus momentos constitutivos; significa apenas que as ciências naturais não podem basear seus métodos e processos em uma epistemologia e ontologia onde ambas tomem a negatividade como seu momento privilegiado.

A ontologia de Hegel, por outro lado, parte da negatividade como momento fundamental para entendermos a estrutura da realidade em sua dimensão mais concreta. Longe de eliminar o momento da identidade, Hegel o considera como sendo apenas isto – um momento; a identidade aparece como uma determinação do entendimento reflexionante, como um momento próprio a um entendimento ordenador do real em categorias e conceitos específicos de ciências e áreas do saber humano. Mas Hegel considera que há um momento de unilateralidade intransigente nas ciências da natureza, que é o de projetar a noção de identidade como a manifestação de uma figura privilegiada da estrutura dos objetos.

O conceito da identidade, de ela ser a negatividade simples que se relaciona consigo, não é um produto da reflexão exterior, mas resultou no próprio ser. Ao contrário, aquela identidade que estaria fora da diferença e a diferença que estaria fora da identidade são produtos da reflexão exterior e da abstração que se agarra arbitrariamente a esse ponto da diversidade indiferente. (HEGEL, 2017, p. 56-57)

Ou seja, uma identidade que não contenha em si o momento do negativo – a diferença – é apenas uma abstração, uma projeção, o recorte de um registro específico da realidade que é isolado da totalidade de seus momentos imanentes. Para sairmos do campo do abstrato, e adentrarmos na Coisa em si mesma,

precisamos integrar a negatividade como figura presente na estrutura de um objeto ou processo. Identidade e diferença, positivo e negativo, são dimensões constituintes da estrutura do real, de seus momentos e processos. Dessa forma, a ontologia de Hegel não é refratária às ciências naturais, como se Hegel fosse algum reacionário que simplesmente se recusasse a aceitar os conhecimentos trazidos pela revolução científica. Hegel apenas encara o conhecimento das ciências da natureza como a expressão da imagem que o entendimento retira do real através de processos e práticas estruturadas por uma concepção estrita de identidade. Transformar tal momento da identidade em uma fotografia última da realidade é um processo de reificação próprio ao que Hegel chama de uma reflexão exterior, uma reflexão que não penetra na interioridade concreta dos processos.

É esta incapacidade de integrar a diferença dentro da identidade, incapacidade de reconhecer o momento da diferença como constitutivo da noção mesma de identidade, de entender a unidade da identidade e da diferença apenas como uma forma de contradição, ou seja, de não integrar a contradição como momento efetivo da realidade, que é a deficiência mais específica das ciências naturais e do pensamento da identidade atrelado a elas. Isto fica claro nesta passagem da *Doutrina da Essência*:

Igualmente o automovimento interior, próprio, o *impulso* em geral... nada mais é senão o fato de que algo é *dentro de si mesmo* e a falta, o *negativo de si mesmo*, em um e no mesmo aspecto. A identidade abstrata consigo ainda não é vitalidade alguma, mas, pelo fato de que o positivo é em si mesmo a negatividade, ele vai para fora de si e se põe em alteração. Portanto, algo é vivo apenas na medida em que contém dentro de si a contradição e é precisamente essa força de apreender e suportar dentro de si a contradição. Mas, se um existente não é capaz de, em sua determinação positiva, alastrar-se a sua determinação negativa e, ao mesmo tempo, manter firme uma dentro da outra, de ter a contradição dentro dele mesmo, então ele não é a própria unidade viva, não é o fundamento, mas vai ao fundo dentro da contradição. – O *pensar especulativo* consiste apenas no fato de que o pensar mantém firme a contradição e, dentro dela, a si mesmo, mas não no fato de que, como ocorre ao representar, deixa-se por ela dominar e, através dela, deixa que suas determinações se dissolvam somente em outras ou em nada. (HEGEL, 2017, p. 89)

A diferença do momento especulativo do pensar em relação ao momento da representação é que aquele não colapsa diante da figura da contradição; o pensamento especulativo reconhece a contradição como uma dimensão real de todo existente. Só o pensamento da representação é que pensa que o real colapsa uma vez que inserimos nele a contradição, o negativo, como uma propriedade concreta.

Hegel sabe muito bem como a história da filosofia - assim como as ciências empíricas baseadas na noção de identidade própria à história do pensamento ocidental desde Platão - considera a contradição como uma anomalia a ser eliminada de toda representação objetiva, como a contradição “vale em geral como uma contingência, quase que como uma anormalidade e um paroxismo transitório de uma doença” (HEGEL, 2017, p. 88). Dessa forma, ao tratar a contradição como a expressão de um momento privilegiado do real, como a negatividade integrada de todo existente, Hegel não poderia considerar a contingência como sendo a representação de um equívoco de nosso entendimento, como a forma que toda insuficiência epistêmica assume ao não conseguir explicar o porquê de um acontecimento. Para Hegel, a contingência é *necessária*.

Essa *inquietação absoluta do devir* dessas duas determinações [Hegel se referi aqui à possibilidade e à efetividade] é a *contingência*. Mas, pelo fato de que cada uma se revira imediatamente naquela contraposta, nesta, de igual modo, ela se *junta* pura e simplesmente *consigo* mesma, e esta *identidade* dessas mesmas determinações uma na outra é a *necessidade*. (HEGEL, 2017, p. 210)

Esse reviramento do real sobre si mesmo ao qual Hegel se refere é a contingência imanente à estrutura da realidade. A necessidade é apenas a identidade da possibilidade e da efetividade, a marca que todo efetivo carrega como a expressão da possibilidade ainda não realizada que um dia foi, ou seja, a contingência. A necessidade é o resultado final de uma realidade que carrega a marca de uma inquietude ontológica que é impossível acalmar. A necessidade para Hegel não é uma necessidade quieta e estática, mas a realização, o produto final, de um movimento incansável pelo qual os contingentes ganham o direito de assumir a figura da efetividade. Nada poderia estar mais distante dessa noção radical de contingência do que a concepção de Spinoza:

Uma coisa é dita necessária ou em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, ou de uma dada causa eficiente. Ademais, também por esses motivos uma coisa é dita impossível. Não é de admirar, seja porque sua essência ou definição envolve contradição, seja porque não é dada nenhuma causa externa determinada a produzir tal coisa. Ora, por nenhum outro motivo uma coisa é dita contingente senão com relação a um defeito de nosso conhecimento. Com efeito, uma coisa cuja essência ignoramos envolver contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa, tal coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como

impossível, e por isso chamamo-la como contingente ou possível. (SPINOZA, 2015, p. 103)

Nada mais remotamente oposto ao pensamento hegeliano do que esta definição de contingência vinda de Spinoza. Para Hegel, a essência mesma de uma coisa envolve a contradição. Por exemplo, a efetividade. A efetividade contém em si o momento da contingência como a sua negação integrada, superada pelo movimento do real que transformou a possibilidade virtual em realidade efetiva. Dessa forma, o efetivo que se transformou em um ser necessário carrega em si a marca de uma contingência nunca eliminada pelo movimento do real. Para Hegel, a colocação de Spinoza somente capta um momento específico da realidade, o do entendimento reflexivo, que sempre elimina a contradição como uma anomalia a contaminar a objetividade. A contingência para Hegel não pode ser reduzida a uma insuficiência de nossa percepção, mas ela é um momento privilegiado da nossa estrutura racional, ou como muito bem coloca Stanley Rosen “a própria contingência, ou seja, como uma categoria, não é em si contingente” (2014, p. 375). Diferente de Kant, que vê a contingência apenas como uma categoria modal de nosso entendimento subjetivo, e de Spinoza, que vê a contingência como uma insuficiência epistêmica de nossa parte, Hegel percebe a contingência como instancia privilegiada do real e de nossa estrutura categorial. Ou como disse Jean-Luc Nancy: “Não há coisa determinada que, por meio de sua determinação, não estaria nesta necessidade de sua contingência, ou seja, na *inquietação absoluta do devir*” (1997, p. 18).

O real para Hegel é um estado de perturbação ontológica constante, que não se resolve em uma calma tranquila e serena pela imagem de uma necessidade que a tudo acalmaria. Mas a realidade é a perturbação constante de um real que se revira sobre si mesmo em um movimento pelo qual a necessidade é o desdobramento de processos que levam a marca de uma contingência nunca eliminada. A contingência tem seu livre curso na ontologia de Hegel, algo que fica atestado de forma inquestionável nesta passagem da *Enciclopédia*:

Ora, se bem que a contingência... seja apenas um momento unilateral da efetividade, e por conseguinte não possa confundir-se com ela mesma, contudo lhe compete seu direito também no mundo objetivo, como a uma forma da ideia em geral. Isso vale antes de tudo para a natureza, em cuja superfície, por assim dizer, a contingência tem seu livre curso, que também como tal tem de reconhecer-se, sem a pretensão (às vezes atribuída erroneamente à filosofia) de querer encontrar nisso um poder-ser somente assim, e não de outro modo. Também o contingente se faz valer no mundo espiritual, como já se notou antes a propósito da vontade, que contém em si

o contingente na forma do [livre-]arbítrio, embora seja somente como [um] momento suprassumido. A respeito do espírito e de sua atividade, é preciso ter cuidado para não se deixar seduzir pelo zelo bem-intencionado de um conhecimento racional, de querer mostrar como necessários – ou, como se costuma dizer, construir a priori – os fenômenos aos quais pertence o caráter da contingência. Assim, por exemplo, na linguagem, embora seja de certo modo o corpo do pensar, o acaso também desempenha seu papel decisivamente; e o mesmo sucede com as formações do direito, da arte etc. É totalmente exato que a tarefa da ciência, e mais precisamente da filosofia em geral, consiste em conhecer a necessidade oculta sob a aparência da contingência; mas isso não se pode entender como se o contingente pertencesse simplesmente a nossa representação subjetiva e por causa disso tivesse de ser afastado absolutamente para alcançar a verdade. Esforços científicos, que se desenvolvem unilateralmente nessa direção, não escapam à censura justificada de serem uma brincadeira vazia, ou um pedantismo afetado. (HEGEL, 2012, p. 272-273)

Não há como não perceber nessa passagem uma concepção radical de contingência presente no pensamento de Hegel. Para Hegel, a contingência é encontrada tanto na superfície da natureza quanto no campo do espiritual. Hegel considera como um “pedantismo afetado” os esforços filosóficos e científicos que busquem afastar a contingência como algo que deve ser eliminado para que a verdade apareça com pleno direito.

Depois de vermos como a noção de contingência para Hegel assume um papel central para compreendermos tanto os processos naturais como os acontecimentos do domínio do espírito, poderíamos nos perguntar por que Hegel foi encarado como o pensador por excelência que teria buscado afastar o contingente e o acaso da estrutura da realidade. De onde se originou a imagem de um Hegel completamente identificado com uma noção de necessidade rígida e fria? Por que a tradição pós-hegeliana construiu a imagem de Hegel como um teólogo disfarçado de pensador secular? Acreditamos que tal imagem de Hegel serviu a um propósito fundamental para que a tradição pós-idealista pudesse se consolidar em sua autonomia intelectual frente à sombra imperial de Hegel.

A ruptura no pensamento alemão do século XIX é tradicionalmente considerada como tendo ocorrido com pensadores como Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Stirner, Bauer e suas críticas aos sistemas idealistas de Kant a Hegel. Dessa forma, Hegel foi considerado como a apoteose dos sistemas idealistas que buscavam uma expressão racional total da efetividade. O sistema de Hegel foi visto como sendo a manifestação final e o acabamento perfeito da tentativa da metafísica ocidental de oferecer uma descrição última da existência onde os opostos conceituais da tradição filosófica –

mente/mundo, necessidade/liberdade, idealidade/realidade, sujeito/objeto etc. – pudessem enfim encontrar uma reconciliação final.

No entanto, nos parece que a tradição alemã pós-idealista criou uma caricatura de Hegel que pudesse servir de contraponto ao seu projeto de uma crítica radical de toda efetividade; efetividade esta que seria representada na filosofia de Hegel como a expressão acabada do mundo burguês-cristão que se originou da Revolução Francesa. Sendo assim, Hegel apareceria como o filósofo que justificaria tal mundo através de seu sistema engessado por uma categoria de necessidade que atuaria de forma conformista e justificaria a necessidade da ordem social europeia posterior à revolução de 1789.

Contudo, nos parece que o pensamento de Hegel contém o germe do que seria a crítica pós-idealista que foi voltada contra o seu sistema. Nossa tese é de que a tradição pós-idealista de Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche – uma tradição que teria iniciado a ideia de uma contingência irreduzível ao mundo natural e aos processos sociais – na verdade constitui um recuo frente à noção radical de contingência apresentada por Hegel. O fato de que tal tradição nunca ofereceu uma confrontação direta com o problema da contingência em Hegel ilustra muito bem como o radicalismo dos pensadores pós-idealistas é na verdade uma espécie de recuo em relação à noção de contingência presente no pensamento de Hegel. É o que veremos a partir de agora.

3 A ruptura da filosofia alemã no século XIX e a emergência da contingência radical

O século XIX foi um momento de efervescência e ruptura na filosofia alemã. A época dos grandes sistemas filosóficos (Kant e Hegel) havia terminado, e o colapso do sistema hegeliano levou ao surgimento de diversos pensadores que buscavam superar a escola idealista. Schopenhauer, Marx e Nietzsche – cada um à sua maneira – buscaram romper com o pensamento hegeliano; seja recusando seus pressupostos como Schopenhauer, seja dando continuidade com a dialética como Marx. Tais pensadores encararam Hegel como sendo a expressão de um idealismo absoluto que colocava a efetividade como a mera manifestação de uma teologia racionalista. Sendo

o real aquilo que sempre se mostra com as cores de uma racionalidade necessária. A efetividade para Hegel seria a realização sempre presente da razão no mundo.

Dessa forma, a filosofia do século XIX depois de Hegel seria uma ruptura radical com toda tradição filosófica ocidental que buscou ver no real a forma e presença da razão. O otimismo racionalista triunfante do pensamento ocidental de Platão a Hegel teria dado lugar aos “pensadores da suspeita” como Marx e Nietzsche, que apareceriam no panorama da filosofia como aqueles pensadores que colocaram um fim na ideia de que a efetividade seja sempre a realização de uma razão universal. Portanto, a polêmica central da filosofia alemã do século XIX seria a quebra com o idealismo de Hegel – a forma mais acabada da suposta teologia racionalista ocidental.

Neste capítulo, mostraremos como para Hegel a noção de efetividade leva a marca de uma contingência radical e irreduzível. Contingência esta que foi ignorada pelos pensadores posteriores a Hegel, que preferiram ver em Hegel a expressão de uma necessidade absoluta. Dessa forma, a ruptura pós-hegeliana é uma reação filosófica inconsciente em relação à radicalidade da noção de contingência em Hegel.

3.1 A filosofia pós-hegeliana como reação ao “trauma” filosófico de Hegel

O século XX aparece na história do pensamento humano como sendo a época em que se tornou lugar-comum reconhecer que há uma contingência radical presente na estrutura da realidade. A mecânica clássica, com sua visão do cosmos como um mecanismo dotado de leis necessárias, foi abalada pelas descobertas da física relativista, da mecânica quântica e da biologia molecular. Tais descobertas demonstraram que a contingência é uma realidade fundamental presente na natureza. Dessa forma, alguém como Jacques Monod pôde dizer sem embaraço sobre as alterações bioquímicas na estrutura do DNA que:

Dizemos que essas alterações são acidentais, que ocorrem ao acaso. E, porque elas constituem a *única* fonte possível de modificações do texto genético, *único* depositário, por sua vez, das estruturas hereditárias do organismo, segue-se necessariamente que *apenas* o acaso está na fonte de toda novidade, de toda criação na biosfera. O acaso puro, o só acaso, liberdade absoluta, mas cega, na raiz mesma do prodigioso edifício da evolução: hoje, essa noção central da biologia moderna não é mais uma hipótese entre outras possíveis, mais ou menos concebíveis. É a única

hipótese concebível, como também a única compatível com os fatos de observação e de experiência. E nada permite supor (ou esperar) que nossas concepções sobre esse ponto deverão ou mesmo poderão ser revistas. (MONOD, 1971, p. 129-130, grifos do autor)

Não só a biologia pôde demonstrar a presença da contingência como algo necessário para a compreensão da natureza, mas também a física contribuiu de maneira conclusiva para a visão de uma contingência radical operando no universo através da noção de indeterminação própria aos fenômenos quânticos¹⁵. Sendo assim, a questão sobre a realidade efetiva da contingência foi resolvida pelas ciências naturais. Não é mais permitido questionar a existência da contingência.

A filosofia sempre lutou com essa questão fundamental. Mas foi Hegel o filósofo que na modernidade colocou a contingência como uma propriedade real da natureza. Até então, a contingência no pensamento moderno havia sido reconhecida como um elemento desagregador de todo sistema cosmológico. A ideia de natureza sempre pareceu colapsar diante da possibilidade de se inserir a contingência como uma figura presente no mundo. A filosofia desde os gregos sempre buscou aquilo que existe de *forma necessária*; o que levou a uma tendência a não considerar a contingência como dotada de relevância e dignidade ontológica. Leo Strauss demonstra muito bem essa dimensão perene própria ao pensamento filosófico desde os gregos:

A investigação filosófica das coisas primeiras pressupõe não apenas que as coisas primeiras existem, mas que elas são sempre, e que as coisas que são sempre ou imperecíveis são mais propriamente seres do que as coisas impermanentes. Estes pressupostos decorrem da premissa fundamental segundo a qual nenhum ser nasce sem uma causa ou que é impossível que “no princípio fosse o Caos”, isto é, que as coisas primeiras emergiram no ser a partir e através do nada. Por outras palavras, as mudanças visíveis seriam impossíveis se não houvesse algo de permanente ou eterno; os seres contingentes manifestos requerem a existência de um elemento necessário, e, portanto, eterno. (STRAUSS, 2009, p. 78)

Fica claro dessa forma que ao conceder à contingência uma dimensão ontologicamente privilegiada, Hegel vai de encontro a uma tendência filosófica de sempre tratar a contingência como um fenômeno derivado, secundário. Sendo assim, Hegel não pode ser considerado como um metafísico absolutista e dogmático, mas como alguém que rompe radicalmente com a ideia de que a contingência é apenas um epifenômeno em relação à eternidade. Neste ponto, Hegel concede à contingência

¹⁵ HEISENBERG, Werner. *Física e Filosofia*. Brasília: UNB, 1987, p. 56.

uma autonomia categorial que a faz se manter ao lado de outras noções (substância, necessidade, causa, essência...) em pé de igualdade. A noção de efetividade para Hegel não é aquilo que Karl Löwith diagnosticou como sendo a principal censura dos pós-hegelianos:

A exclusão por Hegel da existência “contingente” e passageira do interesse da filosofia, considerada como um conhecimento da efetividade, voltou-se, porém, contra ele na forma de uma censura “acomodação” ao subsistente passageiro. Essa adaptação à efetividade subsistente é encoberta pela concepção hegeliana daquilo “que é”, pois “o que é” recobre não só o ainda subsistente, como também o verdadeiramente efetivo. (LÖWITH, 2013, p. 55)

A crítica de uma acomodação ao subsistente atribuída a Hegel nos remete à famosa passagem de sua Filosofia do Direito: “*O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional*” (2010, p. 41). No entanto, o efetivo para Hegel não é uma acomodação conservadora ao mero existente. O efetivo é o ser-aí (*Dasein*) que é também um possível (*möglich*), e como possível é em si mesmo contingente. Dessa forma, a efetividade é construída sobre a marca de uma contingência que não é eliminável. Algo entra na existência a partir de um processo que manifesta a total ausência de fundamento de uma coisa. É desse movimento que algo entra na efetividade.

A Coisa surge do seu fundamento. Ela não é fundamentada ou posta por ele de modo que o mesmo ainda permaneça embaixo, mas o pôr é o movimento para fora do fundamento rumo a si mesmo e o desaparecer simples do mesmo. Através da *unificação* com as condições, ele obtém a imediatidade exterior e o momento do ser. Mas ele não as obtém, nem como um externo, nem através de uma relação externa; mas, enquanto fundamento, faz de si o ser posto, sua essencialidade simples se junta consigo dentro do ser posto e, dentro desse suprasumir de si mesmo, é o desaparecer de sua diferença em relação ao seu ser posto, com isso, imediatidade simples essencial. O fundamento, então, não fica atrás como um diverso do fundamentado, mas a verdade do fundamentar é que o fundamento se reúne consigo mesmo no fundamentado e, com isso, sua reflexão para dentro de outro é sua reflexão dentro de si. A Coisa, como ela é o *incondicionado*, é, com isso, igualmente, também o *sem fundamento* e emerge do fundamento somente na medida em que o fundamento foi ao *fundo* e não é fundamento algum; a Coisa emerge do sem fundamento, quer dizer, da negatividade essencial própria ou da forma pura. (HEGEL, 2017, p. 131)

Depois de nos confrontarmos com essa passagem, fica muito difícil aceitarmos a leitura de Karl Löwith de que a filosofia pós-hegeliana é uma ruptura radical com a noção de efetividade hegeliana. De fato, em seu clássico estudo sobre a filosofia alemã do século XIX, *De Hegel a Nietzsche – A ruptura revolucionária no pensamento*

do século XIX: Marx e Kierkegaard, Löwith concede muito pouca atenção à noção de efetividade como aparece na *Doutrina da Essência da Ciência da Lógica*. Löwith privilegia obras como a *Fenomenologia*, *Filosofia da História* e *Filosofia do Direito*. Obras onde Hegel pressupõe que o leitor competente já está familiarizado com o seu tratamento da noção de efetividade tal como aparece na grande *Lógica*. Sendo assim, Löwith trabalha com a imagem tradicional de Hegel como um metafísico ontoteológico cujo sistema opera com o *logos* cristão como determinação racional última. Contudo, tal imagem mascara o caráter radicalmente antifundacionalista de seu conceito de efetividade como demonstrado na passagem citada acima. Algo entra na realidade através de um processo contínuo de se colocar a si mesmo como posto e sucumbir neste mesmo movimento incessante, dando início à cadeia infinita de criação e destruição própria ao movimento da realidade. O fundamento não é o fundo irreduzível do real que coloca seus acidentes como epifenômenos ontológicos de uma realidade subjacente última. O fundamento é o próprio movimento de aniquilação pelo qual a negatividade absoluta do ser se manifesta como uma Coisa que entra na existência a partir de um fundamento que sempre falta. O fundamento é o movimento de ir ao fundo de si mesmo, através do qual as condições necessárias para que algo entre na existência são dadas de forma interna ao processo de atualização de uma Coisa. Tal atualização é a efetividade como a colocação de um efetivo através do processo em que um possível se torna efetivo, e que como possível ele é a marca irreduzível de uma contingência radical.

Portanto, não devemos localizar a ruptura do século XIX com a efetividade, entendida como uma caricatura que é a expressão de um *logos* teológico que garante a racionalidade do mundo, em pensadores como Marx, Kierkegaard e Nietzsche, mas no próprio pensamento hegeliano. É em Hegel que encontramos a ruptura radical do século XIX com a noção de efetividade entendida como a manifestação de um otimismo racionalista. A razão para Hegel se dá a conhecer na capacidade em que a arquitetura conceitual tem de abarcar o real em suas determinações últimas, não em fundamentar uma hipertrofia do princípio de razão suficiente que transformaria Hegel em um Leibniz com esteroides. Hegel é a própria ruptura com a efetividade entendida em um sentido racionalista tradicional.

Isso nos leva a perguntar: Por que o século XIX viu emergir a caricatura de Hegel como um teólogo cristão que deduziu que tudo no mundo era necessário por

conta de uma razão totalitária? Acreditamos que Slavoj Žižek entendeu perfeitamente o papel de Hegel na ruptura da filosofia alemã no século XIX quando disse:

Verdade, há uma ruptura, mas nesta ruptura Hegel é o “mediador que desaparece” entre o seu “antes” e o seu “depois”, entre a metafísica tradicional e o século XIX pós-metafísico e o pensamento do século XX. Isto quer dizer: algo acontece em Hegel, a descoberta de uma dimensão única de pensamento, que é obliterada, tornada invisível em sua verdadeira dimensão pelo pensamento pós-metafísico. Esta obliteração deixa um espaço vazio que deve ser preenchido para que a continuidade do desenvolvimento da filosofia possa ser reestabelecido – preenchido com o quê? O índice dessa obliteração é a imagem ridícula de Hegel como o absurdo “Idealista Absoluto” que “fingia saber tudo”, possuir o Saber Absoluto para ler a mente de Deus, para deduzir toda realidade a partir do automovimento de sua mente... Nesse sentido, a virada pós-hegeliana para a “realidade concreta, irreduzível à mediação conceitual”, deve ser lida como uma desesperada vingança pós-metafísica, como uma tentativa de reinstalar a metafísica, embora na forma invertida da primazia da realidade concreta. (ŽIŽEK, 2013, p. 26-27)

Žižek entendeu perfeitamente o corte radical que Hegel opera na história do pensamento filosófico. Longe de ser um teólogo que acreditava conhecer os desígnios ocultos de Deus, Hegel abre uma nova geografia para a investigação filosófica. Com o seu idealismo, Hegel busca garantir um espaço para a objetividade do conhecimento ao reconhecer que a realidade possui uma arquitetura conceitual que a torna inteligível. Mas ao reconhecer a objetividade do conceito como a verdade da realidade, Hegel opera em uma chave antifundacionalista. É como se a objetividade conceitual emergisse de sua própria impossibilidade. Tal é o significado da identidade entre sujeito e substância para Hegel. Esta identidade não é a afirmação de um sujeito teológico, de uma mente capaz de conhecer o todo da realidade, mas a afirmação de uma imanência radical e de uma incompletude ontológica constitutiva da imanência. O Espírito para Hegel é justamente esta inquietude absoluta de uma realidade em perpétuo movimento, e não a manifestação de uma entidade espiritual puxando as cordas do mundo em uma realidade oculta.

O espírito não é algo em repouso; antes, é o absolutamente irrequieto, a pura atividade, o negar ou a idealidade de todas as fixas determinações-do-entendimento. Não é o abstratamente simples, mas em sua simplicidade, ao mesmo tempo, é um diferenciar-se de si-mesmo. Não é uma essência já pronta, antes de seu manifestar-se, ocultando-se por trás dos fenômenos; mas, na verdade, só é efetivo por meio das formas determinadas de sua necessária manifestação de si... (HEGEL, 2011, p. 10)

Não há um manifestar-se para Hegel que seja a expressão de algo oculto, mas a própria manifestação é o aparecimento de uma essência refletida em si mesma. Não há nenhum espírito oculto por trás da natureza; o espírito é a inquietude de uma realidade sempre incompleta, sempre em um movimento de conceituação que encontra a sua objetividade neste movimento incessante que busca exprimir uma realidade em devir. Dessa forma, toda leitura que busca apresentar Hegel como um metafísico absolutista não capta a essência do seu pensamento. A modernidade é a época em que todas as concepções de mundo desabaram, em que o cosmos ordenado dos medievais se fraturou em uma miríade de concepções e visões de mundo. Hegel é o filósofo por excelência de uma modernidade que rompeu com toda visão tradicional e ordenada do universo. Sendo assim, Hegel não poderia recolocar o espírito como uma substância estacionária por trás do real garantindo sua integridade ontológica. Sendo o real um constante movimento de desabamento e destruição heraclitiana, Hegel não poderia defender o espírito como uma forma perene que garante a consistência da realidade; o espírito só poderia se manifestar como a expressão de uma realidade inquieta que busca se exprimir em uma linguagem conceitual dotada de determinações semânticas fluidas.

Portanto, é preciso que a noção de espírito em Hegel seja entendida como uma forma de tornar um real irrequieto inteligível, um ímpeto humano de captar a inteligibilidade de um real em constante movimento de dissolução ontológica. Muito longe da imagem tradicional de Hegel, a verdade é que sua filosofia é uma filosofia da imanência radical. O espírito para Hegel não capta um sentido transcendente ao mundo, ele é o próprio mundo que em seu movimento vertiginoso de devir se revela como a inquietude constitutiva de uma realidade instável ontologicamente. Ou como colocou Jean-Luc Nancy:

O sujeito é o que faz, é seu ato, e seu fazer é a consciência da negatividade da substância, como a experiência concreta e a consciência da história moderna do mundo, isto é, também, da passagem do mundo através de sua própria negatividade: a perda de referências e da ordenação de um “mundo” em geral (cosmos, mundus), mas também, e assim, seu tornar-se mundo em um novo sentido. Torna-se imanente e torna-se infinito. Este mundo é apenas este mundo; não tem outro sentido, e é assim que é o mundo da história do mundo (a história é sentido como movimento da negatividade, mas ela mesma não tem um sentido que a levaria a um fim). No mesmo tempo – e é isso que é o tempo, a existência concreta da negatividade – este mundo, o reino do finito, abriga e revela em si mesmo a obra infinita da negatividade, isto é, a inquietação dos sentidos (ou do “conceito”, como Hegel o chama: inquietação do conceber, agarrar a si mesmo e se relacionar a si, em alemão, *begreifen*: “alcançar”, “agarrar”, “compreender”). É assim, na inquietação da

imanência, que se torna o espírito do mundo. Ele nem busca a si mesmo (como se fosse para si um fim exterior), nem se encontra (como se fosse uma coisa aqui e ali), mas se efetua: é a inquietação viva de sua própria efetividade concreta. (NANCY, 1997, p. 8)

Ler a filosofia de Hegel como a afirmação de uma imanência radical nos faz perceber limitações na interpretação de Hegel apresentada por Karl Löwith, onde Hegel aparece como a última manifestação da efetividade como a encarnação do *logos* cristão. Pela leitura de Löwith, Hegel seria o último pensador a apresentar um compromisso real com a racionalidade cristã; sendo sucedido pelo colapso de tal racionalidade nas filosofias de Feuerbach, Marx, Nietzsche. Mas a verdade é que Hegel é o pensador da imanência radical própria à visão de mundo moderna. É verdade que Hegel ainda usa as roupas e o figurino da visão cristã de mundo para apresentar seu sistema; mas tal roupagem é o compromisso com a simbologia da fé cristã no que ela tem de racional em sua figura espiritual na história do mundo. As representações e imagens da visão cristã de mundo para Hegel são dotadas de um conteúdo que expressa a progressão e o desenvolvimento da consciência histórica do homem ocidental. Hegel busca no cristianismo uma reatualização das representações teológicas no sentido de mostrar o que tais imagens têm de racional para o desenvolvimento da consciência humana numa época histórica, a modernidade, que perdeu sua metafísica. Não poderia ser diferente com um filósofo que logo no prefácio à primeira edição de sua *Lógica* (1812) já havia decretado o fim da metafísica:

Isto é um fato: que o interesse, seja pelo conteúdo, seja pela forma da metafísica anterior, seja por ambos simultaneamente, está perdido. Assim como chama-nos a atenção quando para um povo se tornaram inúteis, por exemplo, a ciência de do seu direito público, suas disposições de espírito, seus costumes e virtudes éticos, assim também é pelo menos digno de atenção quando um povo perde a sua metafísica, quando nele o espírito que se ocupa com sua essência pura não tem mais um ser aí efetivo. (HEGEL, 2016, p. 25)

Mais à frente, Hegel deixa claro que a modernidade inaugurou uma época histórica única – a época de um povo culto sem metafísica.

Na medida em que a ciência, e o senso comum colaboram assim entre si para levar ao declínio da Metafísica, pareceu ter provocado o espetáculo singular de ver *um povo culto sem metafísica* – como um templo ricamente ornamentado, mas sem santíssimo. (HEGEL, 2016, p. 26)

Qual seria o sentido de Hegel, logo no início de sua *Lógica*, constatar a morte da metafísica para logo em seguida restaurar a teologia cristã em sua configuração escolástica tradicional? Não poderia haver uma contradição maior do que essa se Hegel houvesse apenas reabilitado de forma reacionária a metafísica tradicional. Contudo, devemos entender que Hegel ao constatar o recuo da teologia não elimina a noção de teleologia; o que seria o equivalente a jogar o bebê fora junto com a água do banho. A filosofia da natureza de Hegel é uma teleologia; mas uma teleologia imanente e vitalista, e não o sopro de um *logos* teológico a dirigir o mundo natural.

A consideração teleológica, outrora tão apreciada, colocou nos fundamentos a relação ao espírito, mas somente se restringiu à conveniência extrínseca e tomou o espírito no sentido do finito e preocupado com fins naturais; por causa da insipidez de tais fins finitos para os quais ela [a consideração teleológica] apontava como úteis as coisas naturais, perdeu seu crédito para mostrar a sabedoria de Deus. [...] O conceito de um fim como interno às coisas naturais é a simples determinação das mesmas, por exemplo o germe de uma planta que segundo a possibilidade contém tudo que deve vir na árvore e que portanto, como atividade finalística, está dirigido [o germe] somente para a própria manutenção. Já Aristóteles reconheceu esse conceito de fim na natureza e a esta eficácia chamou *natureza duma coisa*; a verdadeira consideração teleológica – e esta é a mais sublime – consiste pois em considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria. (HEGEL, 1997, p. 16-17)

“Considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria” – não seria possível um compromisso maior com uma noção de imanência radical. A teleologia de Hegel em sua filosofia da natureza é apenas o desenvolvimento de todas as determinações possíveis que algo contém em si desde sua gênese. Não há causas finais operando por trás dos fenômenos, mas apenas um finalismo que é a expressão, a manifestação de potencialidades e determinações internas a um ser. Dessa forma, a metafísica com a qual Hegel opera é apenas a apresentação esquemática das determinações conceituais que expressam o real:

Aquilo pelo qual a filosofia da natureza se distingue da física é mais a maneira da metafísica de que ambas se servem; pois o que se chama metafísica é nada mais eu o âmbito das determinações universais de pensamento, como a rede de diamante à qual levamos todo o material e só assim o tornamos inteligível. Cada consciência formada tem sua metafísica, o pensar instintivo, o poder absoluto sobre nós, sobre o qual só nos tornamos senhores quando fazemos desse poder objeto de nosso conhecimento. A filosofia em geral possui, como filosofia, outras categorias que a consciência ordinária; toda formação se reduz à diferença de categorias. Todas as revoluções, nas ciências não menos que na história mundial, provêm somente de que o espírito agora, para entender e perceber de si, para tomar posse de si, alterou

suas categorias, abrangendo-se consigo mais verdadeira e profundamente, com mais intimidade e união. (HEGEL, 1997, p. 23)

Vemos assim que a teleologia hegeliana não é uma teleologia fixa onde operam formas substanciais últimas como causas primeiras dos seres fenomênicos degradados. A filosofia da natureza, e a teleologia que ela implica, é apenas a arquitetura conceitual que torna a natureza inteligível. Sem dúvida alguma Hegel concede à natureza uma vitalidade imanente, mas tal vitalidade é dada com uma mão e retirada com outra, pois sendo a metafísica apenas a malha conceitual estendida sobre a realidade com o objetivo de expressá-la, o resultado é que a natureza é salubrificada de suas propriedades ontológicas autônomas.

Ora, a natureza não é justamente alguma coisa de firme e acabado para si mesma, que portanto poderia subsistir sem o espírito; mas só no espírito ela chega à sua meta e à sua verdade. Igualmente o espírito, por sua parte, não é simplesmente um além abstrato da natureza; mas só é verdadeiro e verificado como espírito na medida em que nele contém a natureza como suprasumida. (HEGEL, 2012, p.194)

Vemos nessa passagem a afirmação de que a natureza é um processo inacabado, algo dotado de uma inconsistência imanente, perpassada por uma “incompletude ontológica”¹⁶ constitutiva. Sendo assim, a própria natureza é destituída de sua vitalidade imanente, que é transposta para a potência do conceito, única forma capaz de dar a natureza a forma plena de uma realidade autônoma. Dessa forma, é impossível não aparecer a acusação contra Hegel de niilismo, de pauperizar a natureza de seu conteúdo ontológico pleno, resultando numa forma radical de historicismo que acaba por gerar uma natureza oclusa na forma do conceito. Não é à toa Hegel ter dito que “alienada da ideia, a natureza é apenas o cadáver do entendimento” (1997, p. 27).

Acusar Hegel de niilismo parece um absurdo teórico intolerável até mesmo para um aluno iniciante. Mas a verdade é que há um núcleo “niilista” profundamente

¹⁶ Para uma exposição da ontologia hegeliana como a expressão de uma “incompletude ontológica” ver: ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada – Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2016. Zizek aponta para o fato de que Hegel concebe sua ontologia como inacabada, incompleta em si mesma, perpassada por uma contradição irreduzível. Mas Zizek reconhece que tal incompletude é suprasumida pela negatividade hegeliana: “O que resta depois que a negatividade fez seu trabalho é a parúsia da estrutura conceitual ideal” (2013, p. 40); ou seja, o momento conceitual é o garantidor da sustentação ontológica do real, a natureza em si é pauperizada pelo trabalho do conceito.

acentuado no pensamento de Hegel. Tal perspectiva contrasta com a visão de um Hegel teólogo do espírito absoluto, mas como colocou Leo Strauss:

Segundo Hegel, o momento absoluto é o momento em que em que a filosofia, ou a procura da sabedoria, se converteu em sabedoria, isto é, o momento em que os enigmas fundamentais foram completamente resolvidos. Contudo, a validade do historicismo depende em absoluto da negação da possibilidade de uma metafísica teórica e de uma ética filosófica ou do direito natural; depende da negação da possibilidade de se resolverem os enigmas fundamentais. Portanto, segundo o historicismo, o momento absoluto tem de ser o momento em que o caráter irresolúvel dos enigmas fundamentais se tornou plenamente manifesto, ou em que a ilusão fundamental do espírito humano foi dissipada. (STRAUSS, 2009, p. 28)

Hegel explicitamente coloca como sendo a tarefa da filosofia apreender a sua época de forma conceitual¹⁷, e não estabelecer um além supracensável como objeto da filosofia. Conforme pensa Strauss, o momento absoluto hegeliano é o oposto da tradição do direito natural, que busca reconhecer a possibilidade de uma metafísica teórica baseada em princípios transcendentais e primeiros. Dessa forma, é preciso reconhecer Hegel como sendo o próprio gerador da ruptura revolucionária do século XIX, e não aquele contra o qual a ruptura de Schopenhauer, Kierkegaard, Marx e Nietzsche se dirige. Como Žižek lembra, a figura de Hegel como um racionalista desenfreado e absoluto é uma imagem publicitária criada com o objetivo de obliterar o corte radical que encontramos no pensamento de Hegel; corte este que busca radicalizar a ruptura kantiana ao situar a contradição como um dado constitutivo da realidade, como sendo a fratura ontológica do real. É contra este trauma ontológico que se volta a filosofia pós-hegeliana com suas guerras e embates.

Depois de sua morte, Hegel continuou como uma figura fantasmagórica assombrando os debates dentro da filosofia clássica alemã. O aparente cadáver do hegelianismo se converteu em um zumbi, uma espécie de morto-vivo a aterrorizar os escombros remanescentes dos sistemas filosóficos do período clássico. Schopenhauer buscou com o seu vitalismo trágico enterrar o legado hegeliano. Marx quis fazer desaparecer o fantasma do idealismo através da afirmação das condições materiais e sociais como fatores primeiros da realidade material do homem. Contudo, cabe perguntar: Não seria a vontade abismal de Schopenhauer e as condições materiais de Marx duas formas de retorno àquilo que foi reprimido pelo corte hegeliano? Ou seja, um retorno a uma metafísica que busca apresentar um conteúdo

¹⁷ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, p. 41.

positivo como fundamento para a realidade? É o que buscaremos demonstrar a partir de agora através de uma análise de confronto de Hegel com Schopenhauer e Marx.

3.2 Um espectro ronda a Europa – o espectro do anti-hegelianismo: Schopenhauer e Marx

Vimos que a filosofia após Hegel se fragmenta em distintas correntes buscando ultrapassar o fantasma da filosofia clássica em sua manifestação mais assustadora: o “logocentrismo” hegeliano. Sem dúvida alguma, Schopenhauer e Marx são os representantes de maior estatura que se levantaram contra a sombra de Hegel. Diferentemente de Karl Löwith, que em sua obra *De Hegel a Nietzsche* pouca atenção deu a Schopenhauer, preferindo articular Marx com Kierkegaard, articularemos aqui Schopenhauer com Marx, simplesmente porque Schopenhauer faz parte da geografia da filosofia alemã como principal oponente de Hegel.

Schopenhauer é uma figura complexa dentro da história da filosofia alemã. Devemos aqui fazer justiça com Schopenhauer: ele sem sombra de dúvida é um filósofo da tradição idealista, continuador do idealismo alemão com o seu pessimismo peculiar¹⁸. Aparentemente, há uma má vontade em classificar Schopenhauer como pertencendo à tradição idealista, algo que Frederick Beiser detectou. Talvez o traço fortemente pessimista de seu pensamento, ou mesmo sua caracterização como antecessor de Nietzsche, esteja por trás desse mal-estar. Aqui não é o lugar de debatermos essa questão. Mas aceitaremos a classificação de Beiser de Schopenhauer como um continuador da tradição idealista, simplesmente porque o termo idealista nos parece correto para descrever uma filosofia que articula Platão e Kant como suas principais referências.

Schopenhauer aceita a ideia de que a existência é contingente. Dessa forma, é extremamente importante a reflexão de Schopenhauer para nossa investigação. Como coloca Beiser:

Ele pensa que a existência é contingente, que é logicamente possível que o universo seja como não seja, o que leva à pergunta por que algo existe. Mas

¹⁸ BEISER, Frederick. *After Hegel*. Princeton: Princeton University Press, p. 11.

é importante ver que ele quis dizer algo mais com essa pergunta: ou seja, por que nós, seres humanos, existimos? Qual o valor da vida? A vida vale a pena ser vivida? Então, em última análise, a questão de Schopenhauer era tão ética quanto metafísica. (BEISER, 2014, p. 29)

Portanto, Schopenhauer é uma figura imprescindível para a reflexão de nossa pesquisa. Além de tratar da questão da contingência, é um personagem de grande porte que construiu seu pensamento em oposição a Hegel. Mas seria o caso de colocarmos a questão de se Schopenhauer realmente concedeu um peso grande à contingência em seu pensamento. O que nos parece ter ocorrido é uma incompreensão por parte de Schopenhauer das ideias de Hegel, o que o levou a crer no fantasma logocêntrico de Hegel; tomando Hegel como alguém que viu uma necessidade subjacente a todos os acontecimentos, tal qual uma malha de ferro teleológica a organizar todo acaso dentro de uma providência obscura conhecida por Hegel. Devemos, para fins de nossa investigação, desenvolver e expor a cosmologia de Schopenhauer para usarmos seu pensamento como superfície de contraste com o pensamento de Hegel.

Schopenhauer é um continuador de Kant, assim como Fichte, Schelling e Hegel. Podemos ver na genealogia da filosofia clássica alemã duas correntes opostas que emanam da mesma fonte, Kant. De um lado, Fichte, Schelling e Hegel, continuadores do idealismo em uma vertente racionalista e solar¹⁹; de outro lado, Schopenhauer e Nietzsche, como continuadores do caráter lunar da filosofia de Kant, a ideia de que o mundo é em sua substância última incognoscível, ou ao menos dotado de uma força cósmica opressora e terrível.

Sem dúvida alguma podemos considerar Schopenhauer como uma expressão do gnosticismo tal como o entende Eric Voegelin: “a experiência do mundo como um lugar estranho no qual o homem se extraviou e do qual ele deve encontrar o caminho de volta para o outro mundo de sua origem” (2004, p.7). Schopenhauer é o pensador moderno que mais encarna a ideia gnóstica de um mundo regido por forças inóspitas e terríveis, no qual só resta ao homem buscar refúgio no conhecimento liberador da consciência do ciclo infinito de destruição e renascimento. Como diz Schopenhauer:

[...] o mundo humano é o reino do acaso e do erro, que nele tudo governam sem piedade, as grandes e as pequenas coisas; a seu lado, o chicote na mão,

¹⁹ Usamos aqui o termo *solar* para nos referirmos ao caráter otimista e apolíneo de Fichte, Schelling e Hegel – a ideia de que a razão é capaz de produzir conhecimento. Usaremos o termo *lunar* para Schopenhauer e Nietzsche, significando obviamente o caráter oposto.

marcham a patetice e a maldade; também se vê que tudo que é bom custa a aparecer, que tudo que é nobre e sensato se chega a manifestar, a realizar, a dar a conhecer, apenas muito raramente; que, ao contrário, o incapaz e o absurdo em questão de pensamento, o sem graça, o sem gosto em questão de arte, o mal e a perfídia em matéria de conduta dominam, sem serem desapossados, salvo por instantes. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 340)

Aparentemente, poderíamos pensar que Schopenhauer apenas se refere ao caráter contingente do mundo humano. Mas não é o caso, pois Schopenhauer deriva sua noção de contingência de sua metafísica da vontade cega primordial atuando como o fundo ineliminável do mundo natural e de todo o cosmos. Portanto, Schopenhauer estabelece um fundamento positivo para o mundo em sua totalidade - a vontade cega e brutal como o caráter verdadeiro do universo.

A vontade, a vontade sem inteligência (em si não é outra), desejo cego, irresistível, tal como a vemos mostrar-se no mundo bruto, na natureza vegetal, e nas suas leis, assim como na parte vegetativa do nosso próprio corpo, essa vontade, digo, graças ao mundo representado, que se vem oferecer a ela e que se desenvolve para servi-la, chega a saber que quer, isto é, o que quer: é este mundo, é a vida, justamente tal como se realiza. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 288)

Fica claro que não podemos considerar Schopenhauer como um pensador antimetafísico, uma vez que o mesmo postula um fundamento positivo para o ser, a vontade cega e irresistível. Mas não só isso, Schopenhauer é também um monista metodológico, para ele há apenas um método para acessarmos o conhecimento:

Existe apenas um método sã de filosofar sobre o universo; existe apenas um que é capaz de nos fazer conhecer o ser íntimo das coisas, de nos fazer ultrapassar o fenômeno: é aquele que deixa de lado a origem, a finalidade, o porquê, e que em todo lado apenas procura o *quid*, de que é feito o universo; que não considera as coisas em uma de suas relações qualquer, no seu devir e na sua desapareição, em resumo, sob um dos quatro aspectos que o princípio da razão suficiente ilumina, mas, ao contrário, afasta todas as considerações que se ligam a este princípio, e liga-se ao que então fica, ao que aparece em todas essas relações, mas que em si lhes escapa, à essência universal do mundo, a qual tem por objeto as ideias presentes no mundo. (SHOPENHAUER, 2001, p. 288)

Fica claro que Schopenhauer é um pensador gnóstico completo, tal como entende Eric Voegelin; pois este dizia que o instrumento pelo qual o gnóstico apreende a essência do mundo é o próprio conhecimento²⁰, entendido como uma atualização imediata da essência da realidade, tal como fica claro na passagem de Schopenhauer citada acima. Portanto, não seria correto classificar Schopenhauer como um pensador

²⁰ VOEGELIN, Eric. *Science, Politics and Gnosticism*. Wilmington: ISI Books, 2004, p. 10.

antifundacionalista. Fica claro com o que extraímos de seu texto que Schopenhauer estabelece um fundamento positivo para o efetivo. Como um Leibniz melancólico, Schopenhauer busca com sua vontade cega e terrível uma forma de razão suficiente para o mundo dos fenômenos. Não podendo como Leibniz atribuir a criação do mundo ao Deus cristão, Schopenhauer apela para um fundamento que seja como um demiurgo gnóstico, a causa sombria e assustadora para um mundo onde apenas encontramos o rosto triste do sofrimento.

É claro que de um ponto de vista metafísico, o movimento de Schopenhauer é compreensível. A pura e cega contingência não pode ser *causa sui*, pois seria absurdo afirmar que a ausência de necessidade seria a manifestação da própria necessidade. A contingência pura é a negação de toda e qualquer estrutura formal que possa diferenciar entre a necessidade e a contingência. A pura contingência equivale ao caos total, ou seja, a completa ausência de forma. Na completa ausência de forma é impossível localizar um ponto específico e individualizado que sirva de contraponto a outro ponto localizado dentro de uma estrutura racional e inteligível; sendo impossível qualquer diferenciação formal, não há como falar de contingência ou necessidade. É por isso que Schopenhauer, como um metafísico astuto, reintroduz um fundamento positivo que sirva de alicerce ao mundo dos fenômenos – a vontade irracional e cega.

É fundamentalmente oposta a concepção hegeliana da contingência. Hegel jamais negou o estatuto ontológico da contingência, pelo contrário, Hegel afirmou o livre curso da contingência dentro do mundo natural e espiritual. O que Hegel demonstrou é que a contingência possui também a sua finitude e limitação. O reconhecimento da contingência pressupõe a permanência de um efetivo que seja marcado pela contingência como um de seus momentos constitutivos; mas permanecer no contingente, como a fixação fetichista em um objeto parcial, é ignorar que a razão atinge o seu fundamento suficiente em um movimento que perscruta o abismo da possibilidade que se desdobra no interior de um efetivo, onde a contingência é a manifestação exterior do caráter formal do mesmo.

Possibilidade e contingência são os momentos da efetividade: interior e exterior postos como simples formas que constituem a *exterioridade* do efetivo. Têm elas sua reflexão-sobre-si no efetivo determinado *em si* mesmo, no *conteúdo* – enquanto é sua razão determinante essencial. A finitude do contingente e do possível consiste pois, mais precisamente, no ser-diferente da determinação-da-forma em relação ao conteúdo; e portanto, se alguma coisa é contingente e possível, isso depende do conteúdo. (HEGEL, 2012, p. 271)

Ou seja, a contingência é um momento da efetividade, assim como a possibilidade. A possibilidade é o interior de um efetivo, a contingência, seu exterior. Mas o efetivo é o conteúdo que possui sua razão suficiente em si mesmo, sendo a possibilidade e a contingência os aspectos formais de uma efetividade que depende de um conteúdo. O núcleo do efetivo é seu conteúdo determinante, que estabelece a concretude de algo pleno de um ponto de vista ontológico, sendo a possibilidade e a contingência momentos necessários, mas formais, ou seja, a mera contingência e a pura possibilidade não podem nos dizer o que algo é. Longe de entronizar uma necessidade absoluta que perpassa todo efetivo, Hegel apenas aponta para que a realidade de algo nos é dada por *aquilo que é*, o concreto que possui a si mesmo como determinação essencial de sua realidade imediata. A contingência, como categoria modal, é uma pura determinação formal que possui realidade enquanto modalidade de apresentação de um dos momentos da efetividade, mas não de seu núcleo duro. Dessa forma, um homem é efetivo enquanto usa sua razão, enquanto realiza sua essência mais própria; mas é contingente seu gosto musical, suas opiniões políticas etc. Assim como é possível que um homem abdique do uso de suas faculdades racionais e viva uma vida vil e indigna. Mas o campo da possibilidade e da contingência não define o que é um homem.

Vemos que Hegel, diferente de Schopenhauer, não apela para um fundamento último para explicar a realidade do efetivo. Hegel usa a pura concretude do real para explicar a efetividade de todo ser. Isso não é outorgar à necessidade um domínio absoluto sobre aquilo que é o caso, mas garantir que a explicação do fundamento da realidade seja ela mesma, garantindo assim o lugar da contingência dentro da estrutura da realidade como um de seus momentos necessários. Schopenhauer precisa retornar a um fundamento último para a realidade porque é incapaz de sair das malhas da gramática do racionalismo tradicional. Necessidade e contingência são momentos que só possuem sua inteligibilidade quando inseridos na estrutura total do movimento do absoluto – o círculo completo da inteligibilidade que perpassa o real e o pensamento em um raio que os integra como a identidade da identidade e da diferença.

Com Karl Marx o problema não é diferente. Marx também estabelece um fundamento último para explicar a inteligibilidade do processo histórico. O primado dos fatores primários de produção em Marx é uma espécie de fundamento *a priori* que reduz a inteligibilidade dos processos a um vetor causal único. É claro que Marx é um

pensador materialista, portanto, o seu fundamento não é metafísico, mas uma condição material imanente à estrutura dos processos sociais. No entanto, o fundamento positivo que garante a estabilidade da compreensão humana nos processos do qual participa continua sendo um fundamento último, como uma espécie de inversão platônica, onde as Formas são substituídas por fatores econômicos impessoais. Dessa forma, o materialismo de Marx deveria ser encarado como a expressão de uma tentativa de inverter o absoluto para inscrevê-lo não mais em um éter pairando sobre o real, mas dentro do próprio processo histórico. Karl Löwith entendeu muito bem a natureza idealista do materialismo de Marx quando disse:

Uma vez que Hegel, no entanto, identifica a história do mundo com a do Espírito, sua compreensão da história retém muito menos de sua derivação religiosa do que o materialismo ateu de Marx. Este último, apesar de sua ênfase nas condições materiais, mantém a tensão original de uma fé transcendente acima do mundo que existe, enquanto Hegel, para quem a fé era apenas um modo da *Vernunft* ou *Vernehmen*, teve, em um ponto de virada de sua história intelectual, de se reconciliar com o mundo tal como é: existente, real e racional. Comparado com Marx, o grande realista é Hegel. (LÖWITH, 1991, p. 58)

Vemos que Löwith toca em um ponto central, mas que parece ter sido ignorado por toda tradição do materialismo dialético. De Marx a Lukács, a ontologia social foi entendida em uma chave puramente material, onde os fatores de produção operavam com toda a dimensão própria a postulados teológicos, onde a economia era dotada do princípio de *causa sui*, ou seja, causa de si mesma. É claro que o materialismo dialético é distinto do materialismo cru, justamente por ser dialético. Ele consegue integrar as contradições dentro de um sistema em perpétuo movimento e transformação. Mas o que não se revoluciona é a própria noção de revolução, que aparece como o fundamento imóvel mascarado com as roupas do dinamismo social disruptivo. É isso que leva Engels a ler a dialética de Hegel de uma forma completamente invertida:

Diante dela, nada é definitivo, absoluto, sagrado; ela faz ressaltar o que há de transitório em tudo que existe; e só deixa de pé o processo ininterrupto do vir-a-ser e do perecer, uma ascensão infinita do inferior ao superior, cujo mero reflexo no cérebro pensante é esta própria filosofia. É verdade que ela tem também seu aspecto conservador quando reconhece a legitimidade de determinadas formas sociais e de conhecimento, para sua época e sob suas circunstâncias; mas não vai além disso. O conservadorismo desta concepção é relativo; seu caráter revolucionário é absoluto, e a única coisa absoluta que ela deixa de pé. (ENGELS, 2016, p. 21)

Ora, fica claro que Engels não foi revolucionário o bastante! Se a dialética hegeliana não deixa nada em repouso, por que a mesma não haveria de subverter a ordem social comunista baseada no materialismo histórico-dialético? Não deveria a sociedade comunista colapsar diante do processo incessante do devir? Hegel é mais revolucionário que qualquer marxista, pois Hegel sem dúvida alguma afirmaria que uma sociedade comunista também seria perpassa por contradições e clivagens que a fariam colapsar. Portanto, o “conservadorismo” de Hegel não é relativo ao passado, mas àquilo que é racional para toda e qualquer ordem social, por exemplo, a família, uma organização institucional semelhante ao estado etc. Já Marx e Engels são “conservadores” em relação ao futuro: ou seja, sua sociedade comunista, como a *Aufhebung* da ordem social capitalista, é uma imagem congelada de um corpo social que sarou todas suas feridas, e que portanto não pode mais adoecer e morrer como qualquer ordem social passada. Marx e Engels não foram revolucionários o bastante.

Um claro exemplo do “materialismo” de Hegel é o prefácio da *Filosofia do Direito*. Ali fica claro que Hegel estabelece a filosofia como filha de seu tempo, como a apreensão por parte de uma época histórica de sua estrutura ontológica²¹. Hegel estabelece a dimensão mais fundamental do conceito como sendo a sua apresentação histórica, o seu desdobrar em uma estrutura temporal definida historicamente. Ora, disso decorre que Hegel não pensava haver uma época histórica final, no sentido da abolição dos conflitos e contradições que mobilizam a exposição conceitual da estrutura temporal de uma época histórica específica. Para Hegel, o movimento do conceito, como a exposição da estrutura histórica de uma época apreendida pelo pensamento, não é o arcabouço final do esqueleto da história, mas a exposição da dimensão ontológica de um tempo histórico particular. É por isso que Hegel diz:

Sobre o *ensinar* como o mundo deve ser, para falar ainda uma palavra, de toda maneira a filosofia chega sempre tarde demais. Enquanto *pensamento* do mundo, ela somente aparece no tempo depois que a efetividade completou seu processo de formação e se concluiu. Aquilo que ensina o conceito mostra necessariamente do mesmo modo a história, de que somente na maturidade da efetividade aparece o ideal frente ao real e edifica para si esse mesmo mundo, apreendido em sua substância na figura de um reino intelectual. Quando a filosofia pinta cinza sobre cinza, então uma figura da vida se tornou velha e, com cinza sobre cinza, ela não se deixa rejuvenescer, porém apenas conhecer; a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo. (HEGEL, 2010, p. 44)

²¹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Ed. Unisinus, p. 43.

Marx e Engels buscavam com o comunismo o reino da juventude perpétua, o reino do arco-íris onde o cinza de uma época que completou o seu círculo histórico jamais ocorreria. Hegel inicia o parágrafo falando sobre os que *ensinam* como o mundo deve ser. Desnecessário lembrar o preço em vidas humanas que a história cobrou por conta dos que acreditaram ser possível finalizar a história humana com o sorriso macabro da fraternidade universal dos povos. O que Hegel aponta como a verdade necessária da história é que todas as épocas acabam; no fim do túnel da história, só podemos perceber o adeus de determinada figura histórica específica. O comunismo apareceria para Hegel como a expressão de um idealismo pueril e adolescente, como o anseio de uma consciência imatura que pensa ser o cinza uma cor destituída de beleza, e que prefere o preto e o branco do maniqueísmo criminoso que se realiza no paredão de fuzilamento.

Mas seria o caso de irmos mais longe em nossa crítica ao marxismo e demonstrarmos que de um ponto de vista metafísico Marx privilegia a categoria de necessidade acima de tudo. Isto pode parecer estranho, pois como ateu convicto Marx não acredita que exista uma necessidade metafísica para a existência do mundo. No entanto, o materialismo histórico de Marx está perpassado pelo peso da necessidade histórica de forma que aquilo que Marx nega de um ponto de vista cosmológico, retorna em sua filosofia da história. O momento mais característico dessa modalidade de percepção da figura da necessidade em Marx se dá no prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*:

[...] na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determinado o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência. Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge então uma época de revolução social. A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura. (MARX, 2016, p. 5)

Fica claro da passagem acima como Marx parece configurar a produção material da vida como uma espécie de registro teológico operando de forma silenciosa

através da estrutura material da sociedade. Marx muda o polo da determinação teológica da história para seu momento oposto: a imanência das forças produtivas e das relações de produção. Dessa forma, fica extremamente difícil dar conta de transformações e revoluções globais de maneiras de pensar que não possuem relação alguma com as condições de produção da vida material de uma sociedade. A mensagem de Buda foi uma revolução do nível de um cataclisma para o mundo oriental; qual a relação entre a mensagem revolucionária de Buda com a estrutura material dos fatores de produção? Nenhuma. Assim como não há nenhuma relação entre as revoluções operadas por Platão, Zoroastro, Cristo, e o próprio Marx, com a estrutura econômica de suas sociedades. Se fosse o caso de o ser social *determinar* a consciência dos homens, por que Marx – que pertencia à classe burguesa - não se transformou no maior ideólogo da classe burguesa? A própria existência do marxismo, como visão filosófica de mundo, é a prova de que a dimensão do espírito é autônoma em relação às condições materiais de produção. Do contrário, Marx e Engels jamais teriam conseguido dinamitar de seus olhos as muralhas ideológicas do mundo burguês do qual faziam parte.

O marxismo é apenas a expressão do colapso da filosofia clássica alemã e a ascensão e predomínio da visão inglesa de mundo; da qual Marx caiu sob o feitiço. O suposto materialismo marxista é uma fachada ideológica que mascara um núcleo teológico operando de forma sutil. Nem mesmo Hegel em seus piores momentos seria capaz de instituir um princípio geral explicativo para todas as transformações sociais. Na própria *Filosofia da História*, considerada pelo senso comum esclarecido como a expressão de um idealismo otimista e teleológico, Hegel bloqueia qualquer possibilidade de uma determinação causal última para os fenômenos históricos e sociais:

Cada época se encontra em circunstâncias tão peculiares, representa uma situação tão individual, que nela e dela mesma deve e pode pender a decisão. No tumulto dos acontecimentos mundiais não ajuda um princípio geral, que serve apenas de recordação de situações análogas, porque uma pálida recordação não tem força perante a vitalidade e a liberdade do presente. (HEGEL, 1995, p. 15)

Basta tal parágrafo da *Filosofia da História* – que sem dúvida alguma Marx conhecia – para paralisar a maquinaria do materialismo histórico. Não que Hegel não conceda uma inteligibilidade à história humana – algo que Marx aceita da mesma

forma -, mas o problema é pensar que um princípio total possa dar inteligibilidade a qualquer transformação dentro de um quadro explicativo previamente determinado. Quando Hegel fala na “liberdade do presente”, ele está reconhecendo a contingência irreduzível à qual estão entregues os acontecimentos históricos de uma época. Cada época histórica é um conjunto de circunstâncias únicas que não são redutíveis a um esquema histórico fixo que tenha valor universal. Dessa forma, nos parece correta a colocação de Karl Löwith de que Hegel é mais materialista que Marx. Nem mesmo o maior pensador marxista depois de Marx, György Lukács, deixou de notar o realismo de Hegel em comparação com outros filósofos.

Hegel nega toda espécie de prioridade do dever-ser em relação ao ser. Isso empresta às suas considerações – e não apenas às que ele faz da sociedade e da história – uma notável objetividade, que se situa acima de intenções e desejos. Já nisso está presente a nova ontologia, cuja adequada compreensão é a meta última de todo o seu pensamento: ou seja, a posição central e máxima da realidade no sistema categorial global, a supremacia ontológica do ser-propriadamente-assim da realidade com relação a todas as demais categorias, subjetivas e objetivas. (LUKÁCS, 2012, p. 188)

Continuadores de Hegel, sejam liberais como Fukuyama ou revolucionários como Marx, esqueceram a prioridade da efetividade em relação aos processos históricos. A história teima em resistir a todos esquemas conceituais que as filosofias da história produzidas na modernidade colocaram sobre ela como uma máscara mortuária para esconder o olhar vazio da contingência mirando nossos planos utópicos. Hegel jamais pensou que sua época histórica não estivesse sujeita a ser devorada pela contingência radical, que devora impérios e reinos até que não reste nada mais do que as ruínas silenciosas de um espírito que se consumiu em suas chamas. Dessa forma, Leo Strauss erra ao considerar que a filosofia da história de Hegel estipula e coloca um ponto final na história²². É claro que Hegel acredita em uma teleologia que faz com que o espírito seja um desenvolvimento a partir de formas sociais precárias até formas institucionais que abarquem a realização da liberdade humana em sua ânsia por autoconsciência. Hegel também acreditava que o mundo germânico de sua época seria a expressão da efetivação da liberdade em uma forma institucional. Mas a figura é muito mais complexa do que Leo Strauss supõe. Vejamos o exemplo da Pérsia, que para Hegel representa o primeiro povo histórico. A Pérsia para Hegel é a primeira etapa da luz espiritual do Ocidente justamente porque é o

²² STRAUSS, Leo. *As Três Ondas da Modernidade – Uma Introdução à Filosofia Política*. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 106.

primeiro império que desapareceu. Ou seja, o ímpeto que move o sujeito em direção ao conhecimento da substância precisa de uma oposição inicial entre sujeito e substância – oposição que para Hegel não existe em sociedades tradicionais como a China e Índia -, mas tal oposição contém um potencial desagregador capaz de fazer a substância ética de um povo desabar.

O princípio do desenvolvimento começa com a história da Pérsia, e é por isso que essa história marca o verdadeiro início da história universal; o interesse geral do espírito na história é alcançar a infinita interioridade da subjetividade, para chegar a reconciliação por meio da oposição absoluta. (HEGEL, 1995, p. 149)

A “oposição absoluta” que a subjetividade necessita para se integrar à substância espiritual é o catalizador da ruína dos impérios no Ocidente. Diferentemente da China e Índia, cujas culturas permanecem estáticas de um ponto de vista espiritual, o Ocidente parte da oposição entre subjetividade e substância espiritual como o motor para suas transformações culturais, filosóficas e políticas. O que está implicado nesta inquietude espiritual é o colapso possível da ordem social a partir de uma subjetividade cuja intensidade espiritual é capaz de consumir o corpo político em sua procura por se integrar espiritualmente no absoluto. O que nos leva a concluir que Hegel com toda a certeza não deveria acreditar que a forma institucional da modernidade não estaria sujeita a desaparecer diante da inquietude existencial da subjetividade moderna. Portanto, o historicismo de Hegel é matizado por nuances que Leo Strauss parece ignorar ao atribuir a Hegel um otimismo iluminista juvenil que acreditaria em um triunfalismo necessário da razão no final da história.

Vemos assim que a filosofia pós-hegeliana encarnada em Schopenhauer e Marx possui aspectos onde a categoria de necessidade é muito mais forte do que em Hegel. A filosofia de Hegel possui uma abertura muito grande para a contingência, seja ontológica ou histórica. Mas agora seria proveitoso para nossa investigação compararmos a noção de contingência de Hegel com outro pensador da contingência radical: Friedrich Nietzsche. Nietzsche é encarado como defensor do caos e da contingência; no entanto, uma leitura mais atenta nos mostra um Nietzsche que favorece muito mais a noção de necessidade do que a de contingência. Comparado com Hegel, Nietzsche é defensor de uma necessidade estrita dentro do mundo natural. Por mais estranho que pareça, Hegel, comparado com Nietzsche, tem uma

noção de contingência muito mais plástica e dinâmica. É o que demonstraremos agora com uma análise comparativa das cosmologias de Hegel e Nietzsche.

3.3 O retorno de Heráclito: a contingência radical entre Hegel e Nietzsche

Que Nietzsche seja considerado um pensador da contingência radical é algo comum. Estranho é colocar ao lado de Nietzsche alguém como Hegel, sempre considerado como um pensador que privilegiou a categoria de necessidade. Mas para além do senso comum acadêmico começa a terra da verdade. Mostraremos através de uma análise comparativa das filosofias de Hegel e Nietzsche que o quadro deve ser invertido: Nietzsche é que é o pensador que privilegia a categoria de necessidade, enquanto Hegel é aquele que permite uma noção de contingência radical.

A filosofia alemã do século XIX foi responsável por retomar a figura de Heráclito em dois momentos: a dialética de Hegel e a dialética de Nietzsche. Pode soar estranho atribuir ao pensamento de Nietzsche um compromisso com a dialética. Mas a verdade é que Nietzsche é um pensador dialético por excelência. Walter Kaufmann, famoso comentador do pensamento de Nietzsche, disse sobre a cosmologia de Nietzsche:

O ponto decisivo da cosmologia de Nietzsche, no que nos diz respeito, pode ser expresso em duas palavras: Nietzsche foi um *monista dialético*. Sua força básica, a vontade de poder, não é apenas a paixão dionisíaca, semelhante à vontade irracional de Schopenhauer, mas também apolínea e possui uma capacidade de se dar forma. A vitória do dionisíaco é assim não completa, e a vontade de poder é uma síntese dos dois princípios dualistas anteriores. (KAUFMANN, 1974, p. 235)

Dessa forma, Kaufmann tem razão em afirmar que para uma melhor compreensão da cosmologia de Nietzsche é melhor compararmos Nietzsche com Hegel, e não com Schopenhauer²³. Como muito bem coloca Kaufmann, Nietzsche não é um filósofo que simplesmente afirma o princípio dionisíaco (o irracional, o delírio, a ausência de forma) como um princípio total; em Nietzsche também há a forma apolínea operando como um critério objetivo para a aferição de juízos normativos. Com seu ataque à metafísica, Nietzsche não pensou em eliminar todo e qualquer critério

²³ KAUFMANN, Walter. *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 236.

normativo pelo qual teríamos acesso ao mundo, mas garantir uma nova interpretação cosmológica em que a natureza operaria como o critério para definirmos aquilo que eleva a vida ou a rebaixa a condições existenciais precárias.

Dessa forma, Nietzsche é um pensador que, assim como Hegel, retoma a cosmologia de Heráclito. Heráclito é a sombra que paira sobre a filosofia alemã do século XIX. Mesmo Schopenhauer e Marx possuem traços da cosmologia de Heráclito em seu pensamento. O motivo de Heráclito ter retornado na filosofia alemã posterior a Kant nos parece ser o fato de que depois do colapso da cosmologia escolástica, tendo esta sido criticada por Kant, se abriu o espaço para o retorno da cosmologia clássica em sua versão heraclitiana – um cosmos em perpétuo movimento de criação e destruição. Hegel ainda tentou resguardar migalhas da cosmologia medieval ao garantir um espaço ao cristianismo em sua filosofia. Mas tal tentativa não poderia durar, uma vez que o movimento dialético tende a subjugar toda pretensão à estabilidade ontológica do edifício cosmológico do cristianismo, algo que Marx entendeu perfeitamente ao aplicar a dialética ao seu método materialista. Nietzsche, por sua vez, retoma a cosmologia de Heráclito como uma saída possível para o impasse causado pela morte de Deus – o problema do *nilismo*. Quando todos os valores (estéticos, morais, transcendentais) colapsaram com o advento da modernidade, Nietzsche acreditou que a Grécia pré-clássica ofereceria a saída para reerguer espiritualmente o Ocidente decaído do fim do século XIX. Isso porque uma cosmologia dialética permite a existência de uma estrutura lógica do mundo, ao mesmo tempo em que não precisa apelar para uma realidade supramundana como garantidora de sentido e racionalidade.

Nietzsche viu a força revigorante que um cosmos agonista como o de Heráclito poderia trazer para um Ocidente que não mais acreditava em seus valores. Dessa forma, o movimento de Nietzsche vai ao encontro do de Hegel: ambos buscaram responder ao abismo ontológico e existencial deixado pelo colapso da ordem medieval tradicional. A opção de um materialismo de orientação inglesa, baseado em um cosmos mecanicista e num atomismo filosófico, parecia a Hegel e a Nietzsche como uma forma de má metafísica, um resquício teológico mascarado de naturalismo filosófico. Daí Nietzsche recorrer a Heráclito, de quem Nietzsche disse:

O eterno e único vir a ser, a inteira impermanência de tudo o que é efetivo, que apenas atua e vem a ser continuamente, mas nunca é, tal como ensina Heráclito, consiste numa representação assustadora e atordoante, que, em

sua influência, se aproxima ao máximo da sensação de quem, num abalo sísmico, perde a confiança na terra bem firmada. Foi necessária uma força espantosa para transpor esse efeito no seu contrário, no sublime e na feliz admiração. Heráclito logrou isto por meio de uma observação acerca da própria procedência de todo vir-a-ser e perecer, que ele compreende sob a forma da polaridade, como o desmembramento de uma força em duas atividades opostas e qualitativamente diferentes, mas que se esforçam por sua reunificação. Uma qualidade aparta-se continuamente de si mesma e separa-se em seus contrários: e, de novo, esses contrários se esforçam continuamente um em direção ao outro. Com efeito, o povo acredita reconhecer algo rígido, acabado e sólido; em verdade, em cada instante há luz e escuridão, amargo e doce, um junto ao outro e presos entre si, como dois lutadores dos quais ora um ora outro adquire a hegemonia. Segundo Heráclito, o mel é simultaneamente doce e amargo, sendo que o próprio mundo é uma vasilha que tem de ser permanentemente agitada. Todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos: as qualidades determinadas, que se nos aparecem como sendo duradouras, exprimem tão-só a prevalência momentânea de um dos combatentes, mas, com isso, a guerra não chega a seu termo, porém a luta segue pela eternidade. (NIETZSCHE, 2008, p. 59)

Tal comentário poderia muito bem se aplicar a Hegel. O que aparta Hegel de Nietzsche não é o retorno a uma cosmologia clássica, mas a questão sobre a estrutura lógica do cosmos. Hegel aceita sem problema algum a dialética de Heráclito; o que ele rejeita é o antirrealismo semântico de Nietzsche. Nietzsche acaba por retornar a Kant ao não aceitar que a gramática da filosofia pode acessar o mundo real. Mas ao mesmo tempo, Nietzsche radicaliza Kant ao sensibilizar os conceitos, ao entender o discurso filosófico como uma forma de fisiologia conceitual. Para Nietzsche, os conceitos são operadores semânticos que remetem à potência fisiológica de um indivíduo. A filosofia é apenas mais uma forma de dominação e luta onde a vontade de poder se manifesta como vontade de verdade e de triunfar sobre sistemas filosóficos passados. Dessa forma, Nietzsche busca reeducar a filosofia a partir da potência dos instintos, dos afetos, dos impulsos e da fisiologia: “A fisiologia nos ensina melhor!” (1968, p. 316). À sua maneira, Nietzsche acaba por naturalizar a filosofia a partir do privilégio concedido à fisiologia e à biologia. O que devemos entender é que o uso de Nietzsche de uma forma de naturalismo vitalista é o resultado necessário de sua cosmologia.

No centro da cosmologia de Nietzsche está a figura do caos – “[...] o mundo não é um organismo, mas caos [...]” (1968, p. 379). Sendo assim, Nietzsche retoma o tema kantiano de que nossos esquemas conceituais são imposições de uma forma lógica a total falta de estrutura e forma da realidade caótica: “Não “conhecer”, mas esquematizar – impor sobre o caos o máximo de regularidade e forma que nossas necessidades práticas exigem” (1968, p. 278). Mas Nietzsche não poderia estruturar

sua cosmologia e ontologia²⁴ a partir de uma retórica filosófica antirrealista. Da mesma forma, Nietzsche não pode apelar para uma essência inteligível por trás do mundo. Só resta a ele a vida na sua nudez mais imediata: a fisiologia. Com isso não queremos dizer que Nietzsche pensa que o mundo é um ser vivo. O que implicaria nas ideias de estrutura e organização, o que Nietzsche nega. O que queremos dizer é que Nietzsche precisa de um fundamento pelo qual a sua gramática filosófica possa operar. Tal fundamento é a natureza.

Mas a natureza em Nietzsche não é uma totalidade mecânica regida por leis naturais e previsíveis, mas uma força caótica, cega e terrível. O que não poderia ser diferente, pois Nietzsche coloca o caos como a figura central de sua cosmologia. O que é curioso é que Nietzsche acaba por privilegiar a noção de necessidade!, e não a de contingência nesse movimento. Esperaríamos que fosse o contrário, sendo que Nietzsche usa a imagem do caos para se referir ao mundo em sua visão mais ampla. Mas isso não ocorre. O que ocorre é que Nietzsche introduz a noção de necessidade como o resultado, como o resíduo de um mundo regido pelo caos e pela desordem ontológica total.

O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. Julgados a partir de nossa razão, os lances infelizes são a regra geral, as exceções não são o objetivo secreto e todo o aparelho repete sempre a sua toada, que não pode ser chamada de melodia — e, afinal, mesmo a expressão “lance infeliz” já é uma antropomorfização que implica uma censura. Mas como poderíamos nós censurar ou louvar o universo? Guardemo-nos de atribuir-lhe insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Tampouco tem impulso de autoconservação, ou qualquer impulso; e também não conhece leis. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça,

²⁴ Aqui se faz oportuno responder à leitura que Gérard Lebrun faz de Nietzsche em seu livro *O Averso da Dialética – Hegel à luz de Nietzsche*. Neste livro, Lebrun da continuidade a seu projeto de neutralizar a problemática ontológica dentro da filosofia moderna. Tendo em obras anteriores minado a ideia de uma ontologia em Kant e Hegel, Lebrun buscou neutralizar o pensamento de Nietzsche de qualquer compromisso ontológico, eliminando a noção de que a fisiologia, a biologia e a vida seriam um fundamento para Nietzsche. Quanto a isso, devemos lembrar a crítica de Paulo Arantes em seu artigo *Ideias ao Léu*, onde o autor lembra que a leitura de Lebrun sobre a problemática da filosofia moderna acaba por implicar em uma “evaporação do seu referente” – o mundo simplesmente desaparece, e os filósofos são apenas criadores de linguagens sem uma referência. De nossa parte, acreditamos que Lebrun tem uma preferência ideológica pela aniquilação do problema ontológico. Como não é possível refutar uma ideologia, podemos passar adiante em nosso trabalho interpretativo lembrando o conselho de Oswald de Andrade: “É preciso ver com os olhos livres”.

ninguém que transgrida. Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra “acaso”. (NIETZSCHE, 2011, p. 135)

Ou como Nietzsche coloca em *Humano, Demasiado Humano*, “Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade” (2005, p. 77). É inegável o domínio absoluto por parte de Nietzsche do paradoxo como motor do pensamento. Nietzsche consegue afirmar o caos irredutível ao mesmo tempo em que deriva uma necessidade quase total a partir da ausência de qualquer tipo de lei no universo. Mas a conclusão de Nietzsche é óbvia. A total ausência de forma, ao invés de anular a figura da necessidade, acaba por provocar o aparecimento de uma necessidade brutal capaz de dar inteligibilidade aos fenômenos. Só que a inteligibilidade muda de lugar: não mais é possível uma explicação do todo do universo – uma vez que ele é caos e desordem -, mas como uma compensação, a necessidade é introduzida por Nietzsche como instância última de apelação para afirmarmos o devir completo. Só o devir é necessário, a total ausência de ordem e forma, o mundo sempre colapsando e ressurgindo, mas agora como o destino terrível de uma necessidade destituída de significado e sentido. A pura necessidade de um despedaçamento ontológico sem fim.

O oposto ocorre com o pensamento de Hegel. Hegel afirma a necessidade da totalidade do Ser, mas com isso abre espaço para uma noção radical de contingência. Ou como disse Dieter Henrich: “Hegel certamente afirma a necessidade de todos os seres, mas ele aspira tão pouco a poder deduzir tudo o que é individual, que é antes a única teoria filosófica *que conhece o conceito de contingência absoluta*” (1990, p. 200). Não iremos tão longe como Henrich ao afirmar uma contingência absoluta em Hegel, mas basta compreendermos que o idealismo de Hegel não é uma tese em que a especulação filosófica é capaz de deduzir a necessidade e o significado de cada existência individual. O que Hegel propõe é que mesmo a contingência é marcada pela figura da inteligibilidade, que a própria contingência possui uma forma lógica que torna compreensível os fenômenos e acontecimentos marcados pela imagem do acaso. Hegel faz o movimento inverso de Nietzsche, ele afirma que a totalidade do cosmos é inteligível em sua necessidade total, o que implica que a contingência é parte da totalidade necessária da estrutura da realidade. Uma apreensão completa da estrutura da realidade precisa enquadrar a contingência dentro de sua moldura, ou acabaria por deixar de fora um componente central da realidade. Tal como diz Hegel:

“O mundo é essa efetivação da razão divina: apenas na sua superfície reina o jogo dos acasos sem-razão” (2011, p. 79). Basta essa frase para demolir a imagem de Hegel como alguém que engessa a multiplicidade do real através de uma necessidade cinza.

Nietzsche, ao colocar o caos e a desordem como forças incontrolláveis, termina por recorrer à figura da necessidade como a expressão residual de uma força que seja capaz de dar uma inteligibilidade mínima a uma realidade a qual falta estrutura e forma. Hegel não precisa de tal artifício pois a própria necessidade como categoria lógica contém em si a contingência.

O necessário é um *efetivo*; assim, ele é como algo imediato, *sem fundamento*; mas ele tem de igual modo sua efetividade *através de um outro* ou dentro de seu fundamento, mas é ao mesmo tempo, o ser posto desse fundamento e a reflexão dentro de si desse mesmo fundamento; a possibilidade do necessário é uma possibilidade suprasumida. O contingente é, portanto, necessário, porque o efetivo é determinado como o possível; com isso, sua imediatidade está suprasumida e repelida no *fundamento* ou *ser em si* e no *fundamentado*, como também porque esta sua *possibilidade*, a *relação de fundamento*, está pura e simplesmente suprasumida e posta como ser. O necessário é, e este ente é *ele mesmo o necessário*. Ao mesmo tempo, ele é *em si*; esta reflexão dentro de si é um *outro* com respeito àquela imediatidade do ser, e a necessidade do ente é *um outro*. O próprio ente não é, assim, o necessário; mas esse ser em si é, ele mesmo, apenas ser posto, está suprasumido e é, ele mesmo, imediato. Assim, a efetividade é idêntica consigo mesma dentro de seu diferente, a possibilidade. Enquanto é essa identidade, ela é necessidade. (HEGEL, 2017, p. 210-211)

Vemos nessa passagem o que falta à cosmologia de Nietzsche: a total instabilidade ontológica de uma efetividade em devir que em sua processualidade dinâmica não nega a forma e a ordem, mas faz da própria dissolução da forma e da ordem uma inteligibilidade que se apresenta através de uma arquitetura lógica que reflete a ordem “caótica” do ser. Há uma total instabilidade em relação às determinações que constituem o movimento da possibilidade, contingência e necessidade. A imediatidade de cada uma dessas determinações da essência é superada pelo movimento negativo imanente às categorias lógicas. Comparando com Nietzsche, podemos dizer que Hegel aceita o devir como a expressão do caos, mas diferente de Nietzsche, Hegel acredita que é possível uma gramática filosófica que enuncie um mundo em perpétuo colapsar. Tal gramática só pode ser uma estrutura conceitual que integre em suas determinações semânticas a instabilidade ontológica própria a uma realidade em constante desabamento. Stanley Rosen entendeu tal movimento quando disse que a *Ciência da Lógica* “[...] busca nos dar a estrutura

interna do caos. Em outras palavras, ele (Hegel) começa com a tese antifundacionalista e demonstra como ela se transforma em fundacionalismo” (2014, p. 222). Quando nos referimos a Kant, geralmente apresentamos seu idealismo transcendental como sendo a tentativa de derivar a objetividade do conhecimento a partir das “condições de possibilidade”. Talvez seja interessante apresentarmos a Lógica de Hegel como buscando oferecer as “condições de impossibilidade” para o nosso conhecimento.

Esse parece ser o movimento própria à essência em Hegel. A reflexão coloca no fluxo incontornável da realidade seu decalque que estanca o fluxo contínuo do devir em uma fotografia que nos apresenta as determinações constitutivas de algo. Mas acabamos por tomar tal fotografia como a expressão imediata de uma realidade congelada pela figura da imediatidade própria aos entes. Nossa reflexão acaba por adulterar o devir ao infligir nele uma imediatidade que se recusa a colapsar sob o medo de não acessarmos mais o mundo. Nesse momento, separamos as determinações essenciais de algo (que apreendemos pela reflexão) das aparências fenomênicas que dançam despretensiosamente diante de nossos olhos. Cindimos o fluxo do devir entre essência e aparência, pois nos recusamos a aceitar que talvez o além (*Jenseits*) que sustentaria a arquitetura da essência é somente a projeção de uma reflexão desencaminhada pelo seu próprio movimento de apreensão do real. É por isso que as determinações de essência também se encontram em devir e transformação – somente assim uma gramática filosófica seria capaz de enunciar um real em perpétua transformação. É por isso que Hegel diz em sua *Doutrina da Essência* que:

[...] o verdadeiro silogismo, que vai de um finito e contingente para uma entidade [*Wesen*] absolutamente necessária, não consiste no fato de que se silogiza a partir do finito e do contingente como do *ser que está no fundamento e aí permanece*, mas em silogizar um absolutamente necessário a partir de um *ser* somente perecedor, que *se contradiz em si mesmo* – o que também está imediatamente na *contingência* – ou consiste, antes, em mostrar que o *ser* contingente regressaria, em si mesmo, para seu fundamento, onde ele se suprassume, - além disso, que, através desse regressar, esse *ser* contingente põe o fundamento somente de modo que faz de si mesmo, antes, o posto. No silogizar habitual, o *ser* do finito aparece como fundamento do absoluto; porque o finito é, o absoluto é. A verdade, porém, é que porque o finito é a oposição em si mesma contraditória, porque ele *não é*, o absoluto é. (HEGEL, 2017, P. 91-92)

Nos parece que tal passagem é o momento mais chocante de todo o pensamento de Hegel. Nela, fica explícito o núcleo do idealismo hegeliano. Hegel

busca apresentar a estrutura da racionalidade humana não mais a partir de um fundamento pelo qual construímos uma escada até o absoluto; mas o absoluto agora é apenas o movimento de dissolução dos entes apreendido por uma razão que internalizou a perda de suas próprias determinações essenciais, dissolvidas por uma realidade em vertiginoso movimento de dissolução. A essência é somente o reconhecimento que a nossa razão é capaz de enunciar o real, pois ela também leva a marca da contradição própria ao real.

Podemos imaginar uma resposta de Hegel à afirmação de Nietzsche de que o caos é a realidade do cosmos. Hegel diria que o apóstolo de Dionísio ainda é muito metafísico, pois Nietzsche se recusa a encarar que a *própria contingência deve perecer*. O caos, para que seja a total ausência de forma, a completa indeterminação e instabilidade ontológica de todos os entes, deve também colapsar. Para Hegel, não é possível apelarmos para a estabilidade ontológica de qualquer figura, mesmo a do caos. Isso seria cair na lógica de uma reflexão que imobiliza o fluxo heraclítico do real. Seria introduzir uma metafísica da má infinitude. O que Nietzsche não reconhece, é que nos termos de Hegel ele ainda fica preso a gramática da metafísica que tanto buscou superar. Nietzsche aceita os termos impostos pela gramática da metafísica ocidental, apenas assume o polo do caos contra a ordem, da vida contra o espírito, de Dionísio contra Apolo. O que Hegel busca construir é uma gramática filosófica que subverta as polaridades clássicas do pensamento ocidental por dentro, e não de forma exterior como Nietzsche. Dessa forma, temos uma imagem invertida do que seria a interpretação tradicional: um Nietzsche ainda preso pelas malhas linguísticas de uma semântica metafísica da qual não conseguiu se libertar, e um Hegel muito mais antifundacionalista e apóstolo do caos que Nietzsche. Um hegelianismo dionisíaco consequente. Stephen Houlgate entendeu muito bem tal limitação de Nietzsche:

Devemos notar, no entanto, que Nietzsche não rejeita a referência como um todo. Em contraste com a metafísica, Nietzsche reconhece que suas “verdades” filosóficas são mais simples, perspectivas, interpretativas, e, portanto, injustas. Mas essas “verdades” são mais apropriadas ao seu sentido do que a vida é, mais *realistas* do que conceitos metafísicos. Elas descrevem o caos, o devir, a vontade, ao invés da substância, ser e identidade. Nietzsche se baseia num conceito atenuado de correspondência entre sua própria “verdade” e a vida humana para poder criticar ao mesmo tempo tanto o conceito de entidades metafísicas e a noção de que pode haver uma correspondência *exata* entre realidade e forma linguística. Parece, no entanto, que em seu comprometimento com “verdades” interpretativas Nietzsche ainda persegue até certo ponto o que ele vê como a meta do realismo tradicional. (HOULGATE, 2004, p. 54)

Ou seja, mesmo com todo o seu esforço de superar a metafísica, Nietzsche ainda continua operando dentro da gramática da metafísica que buscou superar. Nietzsche aceitou os termos postos pela metafísica tradicional, as oposições clássicas como substância/sujeito, essência/aparência, sujeito/objeto, apenas assumiu o polo da imanência contra toda forma de transcendência. Mas o seu movimento antimetafísico continua dentro dos termos da metafísica clássica. Se Hegel lesse Nietzsche, sem dúvida alguma o criticaria por permanecer dentro do horizonte da reflexão própria ao entendimento. O que falta a Nietzsche não é a fúria iconoclasta que busca derrubar os ídolos da metafísica, mas o movimento especulativo que dissolve as oposições através de uma integração tensa dos opostos numa compreensão ontológica de nível superior – suprassunção. A filosofia de Nietzsche é uma dialética sem *Aufhebung*.

O caso de Hegel é algo profundamente estranho dentro da história da filosofia. Longe de ser o logocêntrico *par excellence*, Hegel buscou propor uma razão que não colapsasse diante do abismo do niilismo, que buscasse afirmar sua objetividade a partir do momento mesmo em que tal articulação parecesse impossível. A filosofia de Hegel é a impossibilidade de se articular qualquer significação estável de forma última. Isto inclui os termos “perspectivos” da filosofia de Nietzsche, que mesmo sendo operadores semânticos perpassados por uma dimensão mais estética do que epistêmica continuam dotados de uma dimensão referencial residual. Por que opor vida e conceito? Para Hegel, isso já é cair nas malhas da representação irrefletida. *Geist* é justamente o desestabilizador de tudo que é sólido e estável, o poder supremo cuja negatividade não poupa nem mesmo a vontade de poder mais brutal. Daí não ser nem um pouco inteligente opor espírito e natureza, mas sim dizer como Gerard Lebrun que o *Espírito* é “a explosão das significações que faziam da “Natureza” uma representação bem conhecida” (2000, p. 137). Assim como a natureza colapsa diante do Espírito, o próprio espírito é esse colapsar, e não uma substância ele mesmo.

O império do caos em Nietzsche é algo profundamente relativo se levarmos em conta que ele mantém estáveis as determinações semânticas dos termos da metafísica clássica. Tal estabilidade dos operadores conceituais de Nietzsche deve ser entendida dentro de uma dimensão mais próxima da arte, como criações conceituais que dão forma a um mundo caótico. Mas mesmo como instância criadora, os termos em Nietzsche preservam a sua estabilidade semântica elementar. É tal estabilidade residual dos signos que Hegel faz colapsar. Isso porque só dessa

maneira é possível dar conta de uma realidade em permanente nascimento e morte. Hegel integra a dialética dentro da estrutura conceitual da metafísica tradicional, dissolvendo assim qualquer pretensão de uma gramática filosófica última que não seja a expressão de um devir histórico sendo atualizado pelo pensamento.

Devir é um contínuo emergir do nada de volta ao nada; portanto, cada momento do devir é sem fundamento ou negado pelo mesmo processo que o produz. Devir é *essencialmente* nada. Isto não quer dizer que o ser foi aniquilado ou que nunca aparece. Afinal, uma ilusão deve existir se nós formos entender sua natureza essencialmente ilusória. Significa ao invés que o ser é dominado ou negado pelo nada. Dessa forma, todas as formas de empirismo, filosofias do devir, ou qualquer outra tentativa de atrelar significado ao simples fluxo das aparências está tateando no escuro. Ao mesmo tempo, Hegel não vai tentar nos salvar do niilismo pela hipótese de uma essência transcendental ou *Jenseits*, que pode apenas ser objeto de fé, mas nunca de conhecimento. Ao invés disso, ele vai nos mostrar como a estrutura categorial que nós precisamos invocar para dar conta de nossa asserção do niilismo é ela mesma o fundamento através do qual o ser é resgatado do domínio do nada e restaurado em pé de igualdade. Igualdade, mas não superior. O devir não se transforma em ser abstrato pela simples pela nossa simples conceptualização dele. Ao invés, a conceptualização do devir preserva ser e nada em uma identidade da identidade e da diferença que não pode em si mesma ser negada ou trivializada, sendo que cada tentativa de negação cai *dentro* dela. O conceito é circular ou eterno, o eterno retorno do mesmo. (ROSEN, 2014, p. 274)

A própria tentativa de articular nosso desespero diante do abismo do niilismo é a nossa salvação da total falta de sentido do cosmos. Ou melhor, ao articularmos a falta de sentido do universo, inserimos em uma paisagem desolada uma imagem que não estava ali presente como componente inicial, contaminamos o que seria a imagem silenciosa do mundo com um discurso que emana da própria impossibilidade de se articular um sentido a partir de um mundo que só nos responde com o silêncio. Mas ao buscarmos dar uma identidade a um mundo em permanente morte e destruição, necessariamente articulamos a diferença (mundo) dentro da identidade fixa de nosso pensamento, incluímos o outro do mundo (pensamento) através de uma identidade que contém em si mesma a diferença, assim como ser e nada compõem a estrutura do devir. A identidade da identidade e da diferença é a estrutura lógica que preserva de forma vazia a identidade tensa entre pensamento e mundo, realidade e conceito. Para Hegel, não há por que temer o abismo do niilismo, uma vez que o discurso (*logos*) é justamente aquilo que dissolve até mesmo a face assustadora do nada, transformando o desespero existencial na face mesma do triunfo humano diante do abismo que o espreita a cada pensamento.

4 Eternidade e história: a máscara do niilismo moderno – a figura da contingência radical

A modernidade pode ser entendida como a época histórica na qual a imagem da contingência radical emerge das ruínas do mundo medieval para a centralidade do debate filosófico e cultural. Dessa forma, contingência e niilismo são fenômenos que estão entrelaçados, e não podem ser entendidos separadamente. É justamente do confronto com a contingência radical de um cosmos esvaziado da experiência da transcendência que o problema do niilismo surgiu.

Neste capítulo final, iremos apresentar os desdobramentos históricos, filosóficos e culturais que a imagem de uma contingência radical gerou sobre o pensamento ocidental. Refletiremos sobre o problema do niilismo e como ele pode ser superado através de uma nova época histórica na qual uma nova experiência do *logos* ocidental irá se manifestar.

Para isso, iremos articular fundamentalmente o pensamento de Platão e Hegel (os dois principais momentos onde foi expresso as potencialidades máximas da razão ocidental) com o pensamento de Nietzsche e Heidegger (os dois autores onde a experiência do niilismo apareceu de forma completa). Dessa maneira, demonstraremos que articulando Platão e Hegel com Nietzsche e Heidegger é possível antevermos um novo caminho para sairmos dos impasses de uma época em que todas as certezas colapsaram. A nossa leitura de Hegel, como alguém que consegue articular contingência e necessidade, eternidade e história, caos e ordem, irá nos servir como possível caminho para a afirmação de que um novo capítulo da história da razão no Ocidente é possível, ou como diria Hegel – uma nova figura do Espírito.

4.1 Eternidade e história, ou quando o mundo desaba ao nosso redor

A modernidade é a época da história do Ocidente mais difícil de ser compreendida. Não só por conta de sua polifonia de vozes discordantes, mas por conta de não estar claro qual o estatuto ontológico do tempo histórico da modernidade.

Isso é facilmente explicável porque ainda somos modernos. A “pós-modernidade” é apenas a consequência dos desdobramentos necessários da razão moderna. Somos pós-modernos na medida em que continuamos dentro do horizonte da modernidade. Portanto, fica claro que não temos ainda a distância histórica necessária para sabermos qual o real significado da modernidade dentro da trajetória da história humana. Isso só será possível depois que a modernidade se encerrar. E sim, ela irá se encerrar; uma vez que não há nada eterno dentro do mundo sublunar, para usarmos um termo aristotélico.

Mas uma coisa é certa sobre a visão moderna de mundo: ela é uma visão calcada na contingência última de nossa posição no cosmos. Para além do senso comum, é evidente que a galeria de pensadores da modernidade lutou com essa verdade que a modernidade havia descortinado – que tudo desabou ao nosso redor com a ruína da organização medieval do mundo social europeu. No entanto, é preciso entender a gênese de como se formou uma visão de mundo baseada na figura da contingência a partir das ruínas de uma ordem social e cultural calcada na imagem de uma ordem transcendente.

O momento central - que marca a transformação do panorama cultural europeu de uma ordem social calcada na transcendência vertical da religiosidade cristã para uma ordem naturalista centrada na figura da contingência total da posição humana no cosmos - se dá com a emergência das ciências naturais. Usando termos aristotélicos, podemos definir o mundo medieval como fundado sobre uma compreensão dos processos cósmicos a partir de causalidades finais. Não que os medievais não aceitassem outras causas atuando no mundo – causas eficientes, formais, materiais – mas o foco da visão medieval era o propósito último pelo qual as coisas operavam no universo: Deus. É claro, o ser humano é dotado de uma indolência intelectual e espiritual que convive com sua capacidade imensa para a busca pelo conhecimento, o que implica que o grande vício mental dos medievais era o de atribuir ao mundo transcendente a total responsabilidade sobre as ocorrências dentro do mundo físico; o que acaba por levar a um certo grau de dogmatismo e preguiça investigativa em relação ao mundo físico e natural. O que os paladinos das emergentes ciências da natureza buscavam era a possibilidade de inquirir, investigar e indagar sobre a estrutura mais fundamental do mundo físico. No entanto, o crescente desenvolvimento das ciências da natureza levou a um novo vício de pensamento: o de querer interpretar o mundo a partir de causas estritamente naturais. Ou seja, se a visão medieval de

mundo tendia a interpretar tudo de acordo com as exigências de causas finalísticas, agora a nascente modernidade progredia para uma fixação em explicações calcadas em interpretações naturalísticas. Como Max Weber colocou²⁵, tal movimento promoveu um esvaziamento de todo “significado” dentro do universo. Não mais havendo sentido e significado dentro do cosmos, estava aberto o caminho para a emergência da contingência radical.

Dessa forma, se estabelece o problema dos distintos espaços de significação. De um lado, temos a razão com suas demandas por uma ordem final do cosmos, por uma ordem moral e estética dentro do mundo natural; de outro lado, temos uma inteligibilidade científica calcada em esquemas lógico-formais e matemáticos aplicados a métodos de experimentação do mundo natural com o objetivo de controlar e produzir efeitos no mundo material. Fica claro que há uma impossibilidade de juntar os dois espaços em um todo inteligível, uma vez que a inteligibilidade de ambos espaços é radicalmente distinta. Vemos aqui claramente o confronto entre causas finais e causas materiais. Desmontado o esquema aristotélico-tomista que organizava as distintas causas dentro de um cosmos ordenado, o que restou foi o confronto aberto entre causas inteligíveis desconectadas de uma visão de mundo total em que pudessem ser mais uma vez ordenadas a partir de uma totalidade integradora. Essa fratura na unidade cultural da Europa é que gerou a crise da razão moderna, que irá culminar no problema do niilismo. John Mcdowell explicou muito bem a tensão filosófica que as ciências naturais trouxeram para a visão de mundo na Europa: “...quaisquer que sejam as relações que constituem o espaço lógico da natureza, elas são *diferentes em tipo* em relação às relações normativas que constituem o espaço lógico das razões” (2000, p. 15). Sendo assim, não é de estranhar que a fratura espiritual no tecido cultural europeu tenha sido um evento tão traumático.

Não poderíamos deixar de notar que a cisão entre os distintos espaços lógicos (o da natureza e o das razões) ocorre dentro de nossa mente. Tal distinção não é uma cisão ontológica, mas epistêmica, própria a um tipo de interpretação do mundo calcada em um sujeito histórico particular: o sujeito moderno. Transformar tal cisão epistemológica em uma cisão ontológica entre dois domínios da realidade é introduzir um problema onde não há nenhum. O problema do niilismo teria sido evitado como fenômeno histórico ao simplesmente não se jogar sobre a estrutura da realidade uma

²⁵ WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia: Ciência como Vocação*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982, p. 169.

questão fenomenológica relativa à nossa percepção do mundo. Mas por que as grandes mentes do pensamento moderno não perceberam tal problema? A solução é dada por Heidegger ao analisar o modo pelo qual as ciências da natureza representam o mundo:

O seu modo de representação encara a natureza como um sistema operativo e calculável de forças. A física moderna não é experimental por usar, nas investigações da natureza, aparelhos e ferramentas. Ao contrário: porque, já na condição de teoria pura, a física leva a natureza a ex-por-se, como um sistema de forças, que se pode operar previamente, é que se dispõe do experimento para testar, se a natureza confirma tal condição e o modo em que faz. (HEIDEGGER, 1997, p. 24)

As ciências naturais não são simplesmente técnicas impessoais pelas quais abordamos o mundo e o controlamos e modificamos através de seus procedimentos. Ao contrário, as ciências naturais precisam enquadrar o mundo por uma perspectiva naturalista – uma vez que buscam as causas materiais para as ocorrências fenomênicas – porque de outra forma a natureza em sua dimensão material não responderia a nenhuma pergunta que não fosse formulada em termos estritamente materialistas. As ciências naturais constroem uma forma de representação mecânica baseada em forças físicas para poder atuar tecnicamente sobre a realidade. Ao produzir este sistema de representação baseado em forças e interações mecânicas, as ciências da natureza introduzem uma tensão reducionista dentro da nossa visão da realidade, que prontamente foi tomada pelo sujeito moderno como uma tensão real presente dentro da estrutura mesma da realidade. A representação do mundo foi tomada como sendo o próprio mundo, como um indivíduo psicótico poderia tomar a encenação teatral de um homicídio como a expressão real de um assassinato. De fato, quando falamos da visão científica de mundo, ela não passa de uma forma sofisticada de psicose: a representação subjetiva que nos permite manipular o mundo tecnicamente é tomada como sendo o próprio mundo expresso nas fórmulas e esquemas das ciências naturais. É por isso que Heidegger cogitava, de forma um tanto assustadora, que talvez fosse o caso de ser justamente nas ciências naturais que a natureza esconderia sua face de nós²⁶.

Portanto, o antagonismo entre os espaços lógicos de que fala McDowell é antagonismo nenhum; trata-se apenas de uma dupla possibilidade de descrevermos

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o "Humanismo" – Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 155.

a realidade: como um agregado de relações mecânicas impessoais, e como a expressão de relações normativas que a razão humana constrói sobre o material que lhe é oferecido pelo mundo. Mas seria interessante perguntarmos: Por que separar normatividade e natureza? Por que pensar que há algum tipo de clivagem entre o mundo das normas e o mundo dos fenômenos naturais? Quando dizemos “Não esqueça de alimentar o bebê”, estamos atribuindo um valor normativo a uma ação humana que ocorre dentro do mundo natural; por consequência, o peso normativo que matiza a ação emana de uma condição necessária que nos é dada pela experiência concreta de um dado real: o fato natural de que um bebê precisa ser alimentado para sobreviver. Dessa forma, a famosa “falácia naturalista” – o movimento “ilegítimo” de derivar o dever do ser – não passa de má percepção da realidade. Parafraseando Nietzsche, não se deve perder tempo corrigindo o problema de visão de outras pessoas.

Voltando para o nosso problema de como a noção de uma contingência radical se tornou o trauma da modernidade, podemos entender que foi a representação do mundo própria às ciências da natureza que introduziu tal problema dentro do pensamento. Uma inteligibilidade natural, destituída de relações normativas objetivas dentro de uma causalidade final imbuída de propósito e significado, foi o que fez com que o sujeito moderno olhasse para o mundo como um estado de coisas em permanente deriva ontológica; o que levou o homem moderno a pensar a si mesmo como também estando sempre sujeito a um estado de total naufrágio existencial.

No entanto, o problema moderno não ficou apenas aí. Como resultado de um mundo visto apenas como a expressão de mecanismos e interações de forças físicas, o homem moderno buscou uma forma de objetividade que pudesse lhe garantir um grau seguro pelo qual se orientar no mundo. E o que atraiu a atenção do sujeito moderno foi sua própria face: a ação do homem no mundo – a História. Assim nasceu o famoso problema do historicismo. Aqui, iremos operar com a definição dada por Leo Strauss:

Enquanto para os antigos filosofar significa abandonar a caverna, já segundo os nossos contemporâneos, todo o filosofar pertence essencialmente a um “mundo histórico”, a uma “cultura”, a uma “civilização”, a uma “*Weltanschauung*”, isto é, àquilo a que Platão chamara a caverna. Chamaremos “historicismo” a esta perspectiva. (STRAUSS, 2009, p. 14)

Colocando em termos menos sofisticados, diremos que o historicismo é a redução completa dos problemas fundamentais da existência humana a total imanência dos processos históricos e sociais. Mas é compreensível que não tendo mais o cosmos medieval ordenado como seu horizonte de significado, uma vez que tal possibilidade foi fechada pelas ciências naturais, restou ao homem moderno se fechar ainda mais dentro da imanência a partir da relatividade total do horizonte histórico. É claro que tal empreendimento só poderia resultar em um estranhamento ainda maior do sujeito em relação ao mundo. A história é somente a expressão da ação humana. Toda ação é contingente, pois implica na possibilidade de se agir de outra maneira. Portanto, o horizonte histórico é incapaz de oferecer qualquer segurança ontológica e existencial ao homem.

Não é um acaso que o marxismo fale em leis necessárias e objetivas da história. Não podendo mais encontrar o reino da legalidade ao olhar para o céu estrelado, o homem moderno necessariamente acabaria olhando para algum lugar em busca de uma dimensão ontológica que fornecesse uma possibilidade para acalmar a ânsia por sentido e significado que o homem precisa. Contudo, tal tentativa teve o efeito inverso do desejado: o homem acabou por se sentir ainda mais alienado dentro do cosmos. Contemplando a paisagem desolada deixada pela impiedosa mão da história, o homem só poderia encontrar ainda mais desespero e angústia dentro do mundo. Pressionado de um lado por um mundo que é somente a expressão de leis mecânicas frias, e de outro pela galeria macabra do sofrimento humano que encontramos na história através de guerras, crises e impérios em ruínas, só restava dois caminhos abertos ao homem moderno: a eternidade ou o desespero existencial; o homem moderno escolheu o segundo.

No entanto, a leitura de Strauss em relação ao “historicismo” moderno deve ser ponderada. Strauss acerta em criticar a dimensão contingente e relativizadora presente em pensadores historicistas. Contudo, quando Strauss se debruça efetivamente sobre o pensamento específico de um autor considerado por ele como historicista, o resultado acaba por ser uma leitura reducionista e caricata. O caso exemplar é o de Hegel (mas poderíamos dizer o mesmo em relação a Nietzsche e Heidegger). É preciso expor minuciosamente a crítica de Strauss a Hegel. Uma passagem fundamental é esta:

O mais poderoso filósofo da história foi Hegel. Para Hegel, o processo histórico era um processo racional e razoável, um progresso que culminava no Estado racional, no Estado pós-revolucionário. O cristianismo é a religião verdadeira ou absoluta; mas o cristianismo, para Hegel, consiste na reconciliação da religião cristã com o mundo, com o *saeculum*, na sua completa secularização, um processo iniciado com a Reforma, continuada pela Ilustração e finalizado no Estado pós-revolucionário, que é o primeiro estado baseado no reconhecimento dos direitos do homem. No caso de Hegel, somos, com efeito, compelidos a dizer que a essência da modernidade é o cristianismo secularizado, porquanto a secularização é a intenção consciente e explícita de Hegel. De acordo com ele, há um ápice e um fim da história, o que lhe possibilita reconciliar a ideia da verdade filosófica com o fato de que todo filósofo é filho de seu tempo: a filosofia verdadeira e final pertence ao momento absoluto da história, ao ápice da história. (STRAUSS, 2016, p. 105-106)

Bom, são tantos ataques superficiais que é necessário ir devagar. Dizer que a secularização é a “intenção consciente e explícita” de Hegel é atribuir ao filósofo alemão uma intenção subliminar que Strauss pensa ser a intenção real de Hegel, e não sua interpretação. Strauss, estranhamente, comete o mesmo erro que os marxistas cometiam ao pensar Hegel como um ateu disfarçado de piedoso luterano. Algo que é da ordem de um estupro hermenêutico, pois para ser verdadeira tal interpretação é necessário pensar que Hegel quis dizer algo diferente do que escreveu e disse. Contra o argumento de Strauss, de que o objetivo de Hegel é a total secularização do mundo moderno, basta apontar um trecho importante da introdução de sua *Filosofia da História*:

Quando, em geral, se coloca o Ser divino além do nosso conhecimento e das coisas humanas, obtém-se a facilidade de divagar sobre as suas próprias representações. O ser humano livra-se de dar ao seu conhecimento uma relação com o divino e verdadeiro; ao contrário, a vaidade desse reconhecimento e o sentimento subjetivo têm total justificação para si; e a piedosa humildade, distanciando-se do conhecimento de Deus, certamente sabe o que ela ganha com isso para a sua arbitrária e fútil agitação. (HEGEL, 1995, p. 20)

Não é um acaso Hegel dizer isso antes de iniciar uma exposição teórica que busca encontrar o desenvolvimento da providência divina dentro da história. Para Hegel, a verdadeira subjetividade da fé se encontra quando colocamos a substância infinita para além da dimensão humana (história, mundo, natureza, sociedade), e tateamos através de representações e símbolos desconectados de uma efetividade concreta apreensível através dos acontecimentos históricos. A História para Hegel é um tecido composto de símbolos e signos que são capazes de nos apresentar a ação da providência no mundo e na história.

Na religião cristã, Deus revelou-se, ou seja, ele deu a conhecer ao homem o que ele é, de tal forma que não fosse mais uma coisa fechada, secreta. Junto com essa possibilidade de conhecer Deus foi-nos imposto o dever de reconhecê-lo. Ele não quer ter almas mesquinhas e cabeças vazias como seus filhos, mas sim aqueles cujo espírito próprio, embora pobre, é rico por seu conhecimento, bem como os que consideram esse conhecimento como o único valor. O desenvolvimento do espírito pensante, cujo ponto de partida a manifestação do Ser Divino, deve elevar-se finalmente até apreendê-lo pelo pensamento, aquilo que foi apresentado inicialmente ao espírito sentimental e imaginário, para também abranger com o pensamento. (HEGEL, 1995, p. 21)

Ora, nesta passagem podemos ver Hegel conjugando em uma tensão dialética o princípio moderno da autoconsciência, que apreende sua substância como uma atividade autorreflexiva, com a própria exposição da substância divina reconhecida como o fundamento de um ser que se determina racionalmente. Podemos muito bem entender o objetivo de Hegel como sendo uma forma de “reencantar a modernidade”, para parafrasearmos a famosa ideia weberiana da modernidade como “desencantamento do mundo”. A leitura de Strauss nos parece por demais reducionista, com o único objetivo de fazer valer a sua imagem do fantasma do “historicismo” como uma redução de toda a transcendência à imanência dos processos históricos.

Ao buscar reconhecer a razão no mundo e na história, Hegel nunca pensou em eliminar o nosso acesso à estrutura da eternidade. Pelo contrário, a ação histórica do homem no mundo nos garante, de forma parcial e reconstrutiva obviamente, um acesso a uma parte da estrutura da eternidade. Hegel, ao contrário do que pensa Strauss, está justamente buscando uma saída para o problema do niilismo na modernidade. Ao “imanentizar” a substância infinita, Hegel busca justamente abrir os olhos do homem moderno para o fato de que mesmo sendo a superfície da história uma sucessão de impérios em ruínas, emana dessa paisagem histórica desolada uma janela para a eternidade. Por isso que não é uma contradição encontrarmos a afirmação de Hegel em sua *Filosofia da História* de que o primeiro povo histórico, os persas, o foi justamente porque foi o primeiro a desaparecer²⁷. Poderíamos pensar que o colapso de um império como o persa deveria levar à crença na total ausência de um sentido e significado na história. Mas Hegel pensa justamente o oposto. Dieter Henrich nos ajuda a entender tal ponto quando lembra que para Hegel “[...] a

²⁷ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora UNB, 1995, p. 149.

contingência absoluta dos entes intramundanos deve exercer-se em um todo do ser que como tal é simplesmente necessário” (1990, 214). Ou seja, aplicando a interpretação de Henrich à filosofia da história de Hegel podemos compreender como a contingência (a aparição e o desaparecimento dos povos históricos) manifesta a necessidade de uma razão no mundo. Não é outro o sentido para Hegel do que ele chama de “astúcia da razão”.

A “astúcia da razão” (*List der Vernunft*) pode ser entendida justamente como o ponto em que contingência e necessidade estão unidas em uma tensão dialética que manifesta a existência de uma razão detectável na história.

O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal. É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em parte destruído. Não é a ideia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ilesa na retaguarda. A isso se deve chamar *astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa. O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A ideia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos. (HEGEL, 1995, p. 35)

Nos parece plausível correlacionar a dialética das modalidades da Lógica de Hegel com a dialética das paixões humanas e a realização das ideias na história. As paixões representam justamente a dimensão contingente e particular própria ao mundo transitório da história, enquanto as ideias são aquilo que é necessário como a manifestação de uma verdade aberta por determinado horizonte histórico específico. Hegel é capaz de conjugar o mutável com o imutável de forma que o registro histórico seja a demarcação de um processo capaz de descortinar a aparição da razão em distintos momentos da história humana. As paixões humanas não são aquilo que contamina a realização da ideia, como um sacrilégio próprio ao contingente enquanto este toca a necessidade. As paixões humanas são o veículo inconsciente pelo qual entram as ideias no mundo. Mas tal inconsciência não é ingenuidade ou ignorância, ela é justamente a posição subjetiva necessária para que uma grande individualidade seja a porta pela qual entre a necessidade no mundo. César foi o coveiro da república romana; mas o foi sem o conhecimento da necessidade que se manifestava através de si mesmo – a passagem da Roma republicana para o império. A relação entre as paixões e as ideias não é uma forma de hierarquia ontológica onde as paixões

ocupariam um degrau inferior, mas a garantia de uma dignidade ontológica necessária às paixões.

Dessa forma, a necessidade que encontramos na *Filosofia da História* de Hegel não é uma necessidade engessada pela figura otimista de um racionalismo iluminista que passaria por cima de qualquer vestígio de tragédia. A necessidade histórica em Hegel é justamente a necessidade da dissolução de toda garantia ontológica de que para a realização do Espírito seria necessário eliminar do quadro histórico as paixões, o mal, a dor, a morte e a guerra destruidora. Gerard Lebrun acertou quando apontou que Hegel pode:

[...] a um só tempo reconhecer a contingência intrínseca do conteúdo histórico e fazer da *Weltgeschichte* a curva da Necessidade – porém da Necessidade nadificante, que nada mais tem a ver com a progressiva imposição de uma figura de sentido. (LEBRUN, 1988, p. 26)

De nossa parte, corrigiríamos Lebrun quando ele diz que não há imposição de um sentido na História Mundial por parte de Hegel. Há um sentido, mas tal sentido é justamente realizado pela necessidade que tudo dissolve. Os persas foram o primeiro povo histórico porque foi o primeiro império que se dissolveu; o sentido de tal figura nos vem justamente pela ideia da morte e da passagem. Podemos acusar Hegel de racionalismo, mas devemos também reconhecer a dimensão macabra própria a esse racionalismo que vê na morte a figura do sentido da realização de uma ideia.

Não é um acaso Eric Voegelin ter colocado Hegel na galeria de seus pensadores caracterizados como “gnósticos”. Para Voegelin, Hegel, ao buscar transformar a filosofia em ciência, acaba por cair na pretensão de um saber total acessível ao homem sem a mediação divina, ou seja, o homem se coloca no lugar de Deus:

[...] o designe do progresso da filosofia para a gnose é levado a cabo a partir da “filosofia em si mesma” para a “filosofia da história mundial”. É a tarefa do filósofo avançar da revelação parcial de Deus através de Cristo para a total compreensão de Deus. (VOEGELIN, 2004, p. 56)

O que Voegelin ignora é que se Hegel estivesse interessado em assumir uma espécie de “olhar a partir de Deus”, ele simplesmente poderia ter eliminado toda manifestação da contingência (paixões, ambições, interesses, colapsos de impérios etc.) como a expressão de formas subjetivas passageiras e transitórias. Ao dotar a

dimensão subjetiva humana de uma dignidade ontológica única, Hegel elimina qualquer pretensão a uma posição privilegiada vinda de fora do humano. A percepção da necessidade histórica não é a tentativa do homem de ocupar o lugar de Deus, mas a tentativa de construir um sentido a partir da perspectiva parcial humana que pode apenas captar na história os sussurros silenciosos dos povos abandonados pelo tempo.

A filosofia da história de Hegel é a última tentativa dentro da tradição filosófica ocidental de conjugar eternidade e história, contingência e necessidade. Após Hegel, a filosofia irá romper tal nexos e afirmar ou a total ausência de sentido na história (Schopenhauer e Nietzsche) ou uma necessidade histórica linear dentro de um cosmos destituído de sentido transcendente (Marx). Hegel percebeu que a interdição ao absoluto a partir de Kant provavelmente levaria a uma desagregação total de qualquer sentido transcendente. Sua filosofia da história é uma busca por demonstrar, através das ruínas da paisagem histórica, os caminhos percorridos pela consciência ocidental na sua tentativa de autocompreensão. Dentro desse quadro, é claro que o *logos* cristão ocupa um papel central, e a sombra de uma teodiceia irá sempre estar atrelada à filosofia da história de Hegel. No entanto, o cristianismo em Hegel sempre esteve em uma relação de tensão com o seu cosmos heraclítico e sua visão dialética de mundo. Vemos em Hegel os germes das subseqüentes filosofias da história (Marx), e a negação de uma filosofia histórica como em Schopenhauer. Isso porque a tensão entre eternidade e temporalidade, dentro de uma estrutura monista como a de Hegel, fatalmente levaria um pensador inteligente como Marx a optar pela estrutura dialética do real e abandonar a teodiceia cristã. Karl Löwith entendeu muito bem essa tensão quando disse:

Quanto mais inequívoca era para o próprio Hegel a mediação entre a filosofia e o cristianismo, tanto mais ambígua tinha de se tornar essa mediação, quando a mesma passou a ser alvo de ataque. O momento da crítica, que já se encontrava na argumentação de Hegel, tornou-se independente e livre quando o caráter de mediação sucumbiu. E porque a ambigüidade, que se encontrava na “suspensão” (*Aufhebung*) conceitual da representação religiosa podia ser interpretada segundo dois aspectos, ocorreu à crítica tomar sua *justificação* como ponto de partida. Com base na mediação hegeliana entre filosofia e cristianismo, ela foi impelida a uma diferenciação e a uma decisão. A consequência desse procedimento se apresenta na crítica da religião, que desde Strauss, passando por Feuerbach, conduz a Bruno Bauer e Kierkegaard. Por esse caminho se revela, junto à crise da filosofia hegeliana, também uma crise do cristianismo. (LÖWITH, 2013, p. 31)

A leitura de Löwith é correta e nos leva a concluir que a filosofia pós-hegeliana, em suas mais variadas correntes (esquerda hegeliana, vitalismo, marxismo, positivismo), é simplesmente a tentativa de reconstruir uma interpretação da modernidade a partir das migalhas que restaram do sistema hegeliano. Ao se desestruturar o sistema de Hegel – que tentou oferecer uma síntese entre modernidade e cristianismo – restou aos novos pensadores desenvolver temas específicos que dentro do sistema hegeliano encontravam seu sentido parcial atrelado a uma significação geral própria à totalidade do sistema. Assim, Marx desenvolve a dialética do senhor e do escravo a partir da visão histórica baseada no escravo. Os fascistas italianos irão tomar a visão do senhor dentro dessa luta. A fenomenologia irá partir de uma análise imanente da consciência para se chegar à certeza das essencialidades lógicas. Schopenhauer e Nietzsche, ao entenderem que o horizonte hegeliano colapsou, irão buscar no Oriente (hinduísmo, zoroastrismo) uma possibilidade para vitalizar uma modernidade dessacralizada. E mesmo o positivismo lógico, tomando Hegel como a figura mais própria da pretensão ocidental ao realismo metafísico totalitário, não conseguirá eliminar de seu projeto um pendor idealista residual – reduzir a linguagem humana à transparência completa de todas as significações.

O que Löwith detecta como sendo uma tensão entre filosofia e cristianismo, é para nós a tensão entre eternidade e história, entre contingência e necessidade. Mas algo é curioso na filosofia pós-hegeliana que pensou ter superado Hegel. O caso mais exemplar é o de Schopenhauer. Como trouxemos no terceiro capítulo, em relação a Schopenhauer, Marx e Nietzsche representarem uma espécie de retorno a um fundamento seguro primordial (a vontade em Schopenhauer, as leis históricas em Marx, e a vontade de poder em Nietzsche), fica claro esta dimensão quando analisamos a crítica de Schopenhauer à filosofia da história de Hegel. Para Schopenhauer, não pode haver uma ciência da história como queria Hegel, uma vez que a história lida apenas com particulares, enquanto a ciência lida com categorias gerais, tipos e espécies²⁸. Schopenhauer critica toda e qualquer “filosofia da história” com base justamente em ser a História o campo aberto da contingência. Em relação à filosofia da história de Hegel, Schopenhauer diz:

²⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation – Vol. II*. New York: Dover Publications, 1966, p. 440.

[...] no que diz respeito especialmente à pseudofilosofia hegeliana, que é em todo lugar perniciosa e estupidificante para a mente, a tentativa, nomeadamente, de compreender a história do mundo como um todo planejado, ou, como eles dizem, “construir ela organicamente”, um cru e superficial *realismo* está na base disso. Tal realismo toma o *fenômeno* como a *coisa em si* do mundo, e imagina que é uma questão deste fenômeno e de suas formas e eventos. (SCHOPENHAUER, 1966, p. 442).

Ora, contra a acusação de realismo não há o que fazer. O importante é entender a qualidade de tal realismo. Hegel não confunde fenômeno e coisa em si, como alega Schopenhauer, mas é o cerne da concepção de essência em Hegel ela se mostrar na aparência, tal como Hegel diz logo no início da *Doutrina da Essência*²⁹. É por isso que acusar Hegel de um “realismo cru e superficial” é errar o ponto. Hegel não faz uma confusão categorial, mas apresenta a inteligibilidade histórica como sendo a epiderme da história. Não há um sentido histórico transcendente que teceria como um artífice a inteligibilidade da história previamente. Dessa forma, a inteligibilidade deve se encontrar na nossa reconstrução posterior ao fato, ou seja, a coruja de minerva realmente só alça seu voo ao entardecer. Não há sentido superficial, mas uma superfície do sentido histórico presente na própria manifestação dos acontecimentos. Gerard Lebrun acerta pela metade quando diz que seria melhor vermos a filosofia da história de Hegel como a expressão de um sentido que se apresenta através de rupturas e crises³⁰, mas ele erra ao dizer que tal percepção é mais verdadeira do que a de enxergarmos na filosofia da história de Hegel uma ação divina. Por que haveria uma oposição? Afinal, Hegel diz: “[...] a Providência divina é a sabedoria que, com um poder infinito, concretiza os seus objetivos, isto é, o objetivo absoluto e racional do mundo: a razão é o pensar livre e determinante de si mesmo” (1995, p. 19). Ora, se o objetivo da providência é a realização do pensar que é livre e autodeterminante, isso implica que a atualização da providência divina cabe ao sujeito reflexionante, ou seja, não há uma substância passiva a coordenar os acontecimentos históricos, mas uma substância infinita que para ser atualizada precisa da ação do sujeito que se conhece historicamente e filosoficamente ao longo do processo histórico. Ou para usarmos a frase de Goethe em seu Fausto: “No início era o ato”. É a ação humana, marcada por uma contingência radical, pois ela é livre, o que

²⁹ HEGEL, G.W.F. *A Ciência da Lógica – A Doutrina da Essência*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017, p. 35.

³⁰ LEBRUN, Gerard. *O Averso da Dialética – Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 33.

buscamos entender através do estudo da história; e ao compreendermos a ação do homem, também compreendemos Deus.

Portanto, podemos ver que em um sentido muito particular Hegel é menos realista do que pensa Schopenhauer, pois ele integra ao sentido histórico imanente a construção humana desse sentido. Do contrário, a história seria apenas uma série de acontecimentos desconexos nos quais não poderíamos estruturar nenhum sentido inteligível; o que acaba por acontecer à compreensão da história de Schopenhauer, onde a história é somente o campo de tragédias e catástrofes desoladoras.

Dessa forma, fica claro que Hegel tentou com sua filosofia da história conciliar a eternidade com a temporalidade, o contingente com o necessário, Deus com o homem. À filosofia pós-hegeliana, tal tentativa parece risível; mas não podemos deixar de esboçar um sorriso ao constatarmos que há uma espécie de “divindade secular” operando nas filosofias de Schopenhauer, Marx e Nietzsche. Abandonando o vínculo da história humana com a eternidade, restou aos filósofos críticos depois de Hegel buscar uma necessidade que tapasse o buraco deixado por Deus. Seria um trabalho árduo e difícil oferecer uma refutação da filosofia pós-hegeliana e uma defesa da filosofia da história de Hegel. Basta lembrarmos que a ironia é a figura de retórica preferida da História.

4.2 Os usos políticos da categoria de contingência

Se tornou quase um dogma dentro do pensamento político atual pensar a sociedade como algo radicalmente à deriva; ou seja, como não havendo nenhum tipo de estrutura ontológica que possa nos servir como guia normativo para derivar princípios e normas. A ontologia política foi simplesmente bloqueada no debate político atual. Qualquer tentativa de relacionar política e ontologia é imediatamente vista com suspeita, onde se buscaria alguma forma de naturalizar de forma estática padrões, condutas e papéis sociais. Dessa forma, atualmente presenciamos a lenta e gradual abolição da teoria política em nome de pesquisas quantitativas; que é a consequência necessária da abolição da ontologia política – não havendo mais uma “comunidade”, dotada de determinações ontológicas objetivas, só resta a aplicação

de métodos quantitativos e a linguagem técnica de especialistas como discurso dominante sobre um objeto agora inexistente, a sociedade humana.

Tal panorama desolador para a teoria política e a para a filosofia política é o resultado de décadas de teoria crítica, que se concentrou em dinamitar com uma hermenêutica da suspeita todos critérios e padrões objetivos pelos quais podemos julgar uma comunidade política. Gianni Vattimo acerta ao falar de um “fim da filosofia”:

[...] quem ensina filosofia nas escolas e universidades experimenta cada dia essa progressiva dissolução da filosofia. Nas universidades onde se instituem novos cursos de psicologia, de antropologia, de ciências da informação, as inscrições aos cursos de filosofia diminuem aos olhos vistos. E diminuem os fundos colocados à disposição para os estudos filosóficos. Definitivamente, tudo isso é justo e inevitável, mesmo se desagradável para muitos de nós e, sobretudo, para os nossos estudantes. No entanto, é um aspecto muito concreto do “fim da filosofia” que parece não ter diretamente nada a ver com a democracia, estando ligado apenas à crescente autonomia das ciências humanas. (VATTIMO, 2016, p. 33)

Contudo, Vattimo se equivoca a não perceber que o declínio da filosofia, e conseqüentemente da ontologia, da ética, da estética e da política, está diretamente relacionado com a consolidação dos regimes democráticos no Ocidente. A democracia, como bem sabe qualquer um que leu a *República* de Platão, é o regime fundado na liberdade. Isso inclui a liberdade de opinião. Para que toda opinião tenha o direito a circular dentro do corpo social é preciso que toda opinião seja dotada de uma respeitabilidade intrínseca independente de seu conteúdo. Facilmente o direito à liberdade de opinião se transforma no direito de toda opinião ser respeitada sem examinação crítica. E assim a liberdade de opinião nos enclausura cognitivamente dentro do repertório infinito das opiniões sem fundamento. Uma sociedade democrática não precisa de filosofia. A filosofia é um perigo às opiniões consolidadas e intercambiáveis na arena da democracia. Algo que Vattimo teria entendido se lembrasse da primeira vítima do pensamento ocidental sacrificada no altar da democracia ateniense – nosso mestre insuperável, Sócrates.

Alie-se a isso a fragmentação das ciências sociais que Vattimo corretamente aponta, e teremos as condições sociais perfeitas para a abolição concreta da filosofia e do pensamento realmente reflexivo. E como dissemos no início, isso fica claro quando analisamos o campo da filosofia política contemporânea.

Iremos analisar quatro casos específicos onde esse problema de uma abolição da ontologia política se manifesta da forma mais clara no pensamento político

contemporâneo: os liberais Richard Rorty e John Rawls, e dois representantes da “esquerda hegeliana”: Slavoj Žižek e o brasileiro Vladimir Safatle. A escolha se deve simplesmente à proximidade do pensamento de tais autores com o problema de nossa tese, a contingência em Hegel. Especialmente Safatle e Žižek buscam através de uma releitura da categoria de contingência em Hegel fundamentar novas bases para a teoria crítica da sociedade. Richard Rorty explicitamente mobiliza a noção de contingência para servir como ponto de partida para uma ordem social liberal livre de pressupostos metafísicos, o que nos leva ao exemplo mais claro de tal tentativa esboçada no pensamento de John Rawls. Através de nossa leitura de Hegel, mostraremos que o uso que Safatle e Žižek fazem da contingência em Hegel, e a tentativa de Rorty e Rawls de fundar uma ordem social para além de toda ontologia, são ambas infundadas, e ignoram completamente o que seja o momento necessário do pensamento especulativo aplicado à sociedade e à política.

Começemos com Vladimir Safatle. O momento mais específico onde podemos detectar uma crítica à ideia de uma ontologia política no pensamento de Safatle é a sua leitura da categoria de povo. Para Safatle, “[...] o povo não é uma categoria ontológica do político, mas uma categoria provisória, pois uma categoria de construção provisória de identidades” (2016, p. 93). Ao dissolver a categoria de povo, Safatle acaba por dissolver a categoria do político, pois como muito bem entendeu Carl Schmitt: “A distinção especificamente política a que podem reportar-se as ações e os motivos políticos é a discriminação entre *amigo* e *inimigo*” (1992, p. 51). Um povo justamente se estrutura ontologicamente a partir de grupamentos onde aqueles que fazem parte de um modo de vida, de um mesmo patrimônio cultural, de uma visão de mundo são amigos; e aqueles que não partilham dos mesmos valores e práticas de uma comunidade são uma ameaça existencial aos primeiros, ou no mínimo vistos com suspeita, quando não inimizade aberta. O que Schmitt traz à tona é que não há ordem social que não seja perpassada por uma clivagem, uma fratura constitutiva, que ele considera como sendo a distinção ontológica fundamental do político – amigos contra inimigos.

Mas Vladimir Safatle apresenta uma outra concepção do político e de sua “ontologia”:

[...] o povo não deve aparecer como substância social, mas como potência de emergência. Uma potência de emergência que ampliará sua força se for capaz de encarnar em um corpo social des-idêntico e inquieto, em vez do

corpo unitário do imaginário social. Pois a política é a emergência do que não se estabiliza nos regimes atuais de existência. Ela é uma aposta no que só existe como traço. (SAFATLE, 2016, p. 94)

Para Safatle, a política é um regime de pura instabilidade em relação a todas as determinações ontológicas do corpo social. Logo, não há figura de um corpo social que se consolide como a forma de uma totalidade orgânica e que apresente figuras definidas de uma identidade temporal e espacial. O que Safatle defende é a emergência radical de uma ordem social fora de lugar de um ponto de vista ontológico; uma ordem social em que determinações como identidade nacional, unidade cultural, autonomia política baseada em costumes e tradições comuns são completamente abolidas. No entanto, discutindo o estatuto ontológico da contingência em Spinoza, Safatle acaba por recorrer à noção de contingência em Hegel para falar do “caráter imprevisível da contingência como motor contínuo da transformação política” (2016, p. 103). Vejamos qual é a leitura que Safatle faz da contingência em Hegel.

Em Hegel, a contingência não é vista como fruto de um “defeito de nosso conhecimento”, mas é integrada como momento de um processo de constituição da necessidade a partir de uma historicidade retroativa. Hegel procura compreender como o necessário se engendra *a partir* da efetividade (*Wirklichkeit*), como a efetividade produz a necessidade, produz um “não poder ser de outra forma”. (SAFATLE, 2016, p. 116)

Ora, a leitura de Safatle sobre a dialética das modalidades em Hegel é precisa e correta. Não nos parece necessário corrigir Safatle em nada neste ponto. Contudo, a articulação da categoria de contingência em Hegel para legitimar uma articulação revolucionária baseada na negação de uma ontologia social estável é um abuso teórico e hermenêutico. Tal uso político da categoria de contingência em Hegel só é possível se fraturarmos o sistema hegeliano e pegarmos o que nos interessa dentro da *Doutrina da Essência da Ciência da Lógica* ao mesmo tempo em que jogamos fora toda *Filosofia do Direito* de Hegel.

Safatle ataca todas as determinações racionais pelas quais é possível estabelecer um fundamento racional objetivo para a vida espiritual e institucional de um povo; tudo isso em nome de uma política social de transformação radical em permanente movimento. Dessa forma, Safatle cai justamente em um problema que Hegel detectou em sua *Filosofia do Direito*:

A respeito da natureza, concede-se que a filosofia tem a conhecer o que ela é, que a pedra do saber [filosofal] se encontra oculta em algum lugar, mas na

natureza mesma, que ela seja racional dentro de si e o saber tem a investigar e a conceituar essa razão efetiva, que está presente nela, a investigar e a conceituar não mais as configurações e contingências que se mostram na superfície, porém sua eterna harmonia, mas enquanto ela é sua lei e sua essência imanentes. Ao contrário, o mundo ético, o Estado, ela, a razão, tal como ela se efetiva no elemento da autoconsciência, não deve fruir da felicidade de que a razão se afirme e permaneça nele, que, de fato, conquistou força e poder nesse elemento. O universo espiritual deve ser antes entregue ao acaso e ao arbítrio, deve ser abandonado por Deus, de modo que, segundo esse ateísmo do mundo ético, o verdadeiro se encontraria fora dele e, ao mesmo tempo, porque, no entanto, deve haver também razão nele, o verdadeiro ali seria apenas um problema. Mas é nisso que residem a legitimação e mesmo a obrigação para todo pensamento de também tomar seu elã, e contudo não é em busca da pedra do saber [filosofal], pois a busca é poupada pelo filosofar de nosso tempo, e cada um, com a mesma verdade que se põe em pé e marcha, está certo de ter essa pedra em seu poder. Então o que se produz, bem entendido, é que os que vivem nessa efetividade do Estado e aí encontram satisfeitos seu saber e seu querer, - e esses são muitos, inclusive mais do que os que opinam e sabem, pois, no fundo, são todos, - que aqueles, pelo menos com consciência, encontram sua satisfação no Estado se riem desses elãs e dessas seguranças e as tomam por um jogo vazio de sentido, ora mais engraçado, ora mais sério, divertido ou perigoso. Esse impulso inquieto da reflexão e da vaidade, assim como a acolhida e o reencontro que eles experimentam, poderiam então ser uma Coisa para si, que se desenvolve, à sua maneira, dentro de si; mas é a filosofia em geral que é exposta por essa agitação a todo tipo de desprezo e de descrédito. (HEGEL, 2009, p. 35)

Fica claro que o descrédito em que caiu a filosofia – o “fim da filosofia” como disse Vattimo – se deve justamente a um tipo de mentalidade que pensa que no campo do espiritual, vida ética de um povo, Estado, instituições políticas, leis, costumes, hábitos, não é possível chegar a um fundo positivo e racional. Ou como no caso de Vladimir Safatle, que esse fundo racional e positivo é a expressão de uma identidade social opressora que estabiliza determinações ontológicas e aprisiona a vida dos indivíduos em figuras reificadas de papéis sociais atávicos e atrasados. Para Safatle, a sociedade deve se encontrar em um estado de deriva social permanente, onde todo costume, tradição, instituição e modo de vida determinado deve ser virado de cabeça para baixo em um fluxo revolucionário constante. Safatle, como intelectual competente dentro da tradição de esquerda, oferece uma justificação teórica potente para projetos de transformação social. Deveria apenas deixar Hegel de lado e embarcar sozinho em seu empreendimento de transformação radical, pois Hegel politicamente pertence à tradição de conservadores pluralistas como Burke, Bonald e Maistre, tal como mostra Robert Nisbet.

Em sua obra, podemos ver que Hegel visualizava uma sociedade pluralista, dominada não por um, mas por diversos centros naturais de autoridade. Ele se refere, em toda a extensão e com detalhes, à família, à classe social, às

associações profissionais e às profissões, à comunidade local, à cidade e à Igreja. Sobre tudo isso eleva-se o governo do Estado político: Hegel não nos deixa a menor dúvida. (NISBET, 1982, p. 410)

O “pluralismo” de Safatle é aquele que não aceita nada que não esteja comprometido com o seu ideal social de transformação radical das bases e estruturas da sociedade; passando por cima de todo e qualquer centro natural de autoridade (família, classe, comunidade, igreja), o que resta é a terra arrasada de um mundo social sem rosto, onde o sorriso de uma fraternidade futura nos espreita com presas afiadas. Safatle, que sem dúvida alguma é um dos mais competentes intérpretes de Hegel em nosso país atualmente, esquece do momento especulativo próprio aos conceitos de moralidade, família, direito, Estado etc.

No sentido mais especulativo, o modo do ser-aí de um conceito e sua determinidade são uma e a mesma coisa. Mas é de se notar que os momentos, cujo resultado é uma forma ulteriormente determinada, precedem a ele enquanto determinações conceituais no desenvolvimento científico da ideia, mas não o precedem enquanto configurações no desenvolvimento temporal. Assim a ideia, tal como determinada enquanto família, tem por pressuposto as determinações conceituais de que ela será a exposição no que segue como resultado. (HEGEL, 2009, p. 74)

Ora, para Hegel as determinações conceituais objetivas de um conceito, em um sentido especulativo, estão unidas às manifestações externas desse conceito como figuras de seu ser-aí. No caso da ideia de família, a objetividade racional de tal conceito aparece como a expressão do desenvolvimento das determinações conceituais próprias à ideia de família. A exposição histórica de tal conceito – a forma particular em cada sociedade, período histórico, cultura e povo – só aparece unida com sua forma universal quando nos elevamos até a dimensão do pensamento especulativo, que enlaça distintos registros em uma unidade conceitual tensa. Dessa forma, determinações relativas a domínios da vida social – família, moral nacional, Estado, substância ética de um povo etc. – ganham sua objetividade através da vida espiritual do conceito, mesmo que tais dimensões tenham uma origem contingente (historicamente determinada, geograficamente localizada, culturalmente determinada).

Encontramos também um impulso antiontológico no pensamento de Slavoj Žižek, que articula a relação entre sujeito moderno e ontologia política de forma que o primeiro seja a expressão de uma impossibilidade ontológica completa, neutralizando assim toda pretensão de uma ontologia “fechada”.

O sujeito é estritamente correlato à lacuna ontológica entre o universal e o particular – à indecidibilidade ontológica, ao fato de não ser possível derivar a Hegemonia ou a Verdade diretamente do conjunto ontológico positivo dado: o “sujeito” é o ato, a decisão pela qual passamos da positividade de uma dada multiplicidade para o Acontecimento-Verdade e/ou Hegemonia. Esse status precário do sujeito apoia-se na percepção anticosmológica kantiana de que a realidade é “não-Toda”, não plenamente constituída do ponto de vista ontológico, portanto necessita da suplementação do gesto contingente do sujeito para que adquira um semblante de consistência ontológica. “Sujeito” não é um nome para a lacuna da liberdade e contingência que infringe a ordem ontológica positiva, ativa em seus interstícios; “sujeito” é, antes, a contingência que fundamenta a própria ordem ontológica positiva, é o “mediador evanescente” cujo movimento transforma a caótica multiplicidade pré-ontológica no semblante de uma ordem “objetiva” positiva da realidade. Nesse sentido preciso, toda ontologia é “política”: baseia-se num ato de decisão “subjetivo” contingente renegado. De modo que Kant estava certo: a própria ideia do universo, do “Todo” da realidade, como uma totalidade que existe em si, deve ser rechaçada, vista como um paralogismo – ou seja, o que parece ser uma limitação epistemológica de nossa capacidade de apreender a realidade (o fato de que sempre percebemos a realidade a partir de nosso ponto de vista temporal finito) é a condição ontológica positiva da própria realidade. (ZIZEK, 2016, p 177-178)

Um defensor da esquerda hegeliana atual (ilustrada e com o verniz juvenil do discurso parisiense pós-68), poderia dizer que de certa forma Zizek não abandona a noção de ontologia política. Que o sujeito moderno para Zizek é a figura de uma contingência que objetiva a realidade positiva do corpo social através de um ato fundador que atualiza a constituição ontológica de uma ordem social. O problema é que Zizek não percebe o caráter dissoluto de tal concepção de sujeito moderno. O ato fundador subjetivo é inseparável da constituição ontológica da política. Algo que Hegel entendeu perfeitamente quando disse que o direito absoluto de uma ideia (o fundamento objetivo de uma determinação social) é o “*direito dos heróis* para a fundação de Estados” (2009, p. 309). Ou seja, o herói, enquanto sujeito contingente e particular, realiza através de sua ação o momento objetivo de uma ideia na forma da produção de uma entidade orgânica – o Estado. Fora disso, um sujeito entendido como uma forma evanescente é apenas o *locus* de enunciação de demandas políticas infundáveis em nome de uma emancipação indistinguível do mero arbítrio. O resultado só poderá ser a dissolução de toda ordem social positiva. O que Zizek entende perfeitamente, pois ele afirma que a filosofia política desde Platão é justamente a tentativa de neutralizar o caráter “desestabilizador do político”!

[...] algo surgiu na Grécia Antiga com o nome de *demos* exigindo seus direitos, e, desde o princípio (isto é, desde a *República* de Platão) até o recente

ressurgimento da “filosofia política” liberal, a “filosofia política” foi uma tentativa de suspender o potencial desestabilizador do político, de renega-lo e/ou regulá-lo de um modo ou de outro: levando ao retorno a um corpo social pré-político, estabelecendo as regras da competição política etc... (ZIZEK, 2016, p. 211)

Como não possuímos as competências de um historiador, não diremos nada sobre a imagem de um cidadão da Atenas clássica temente aos deuses gregos, que acreditava que a natureza oferecia um molde normativo para os papéis sociais, ser alçado à figura irônica do sujeito pós-moderno, descentrado subjetivamente, a demandar direitos políticos. Mas lembraremos como a esquerda “hegeliana” – quando se trata de suas convicções ideológicas – joga Hegel pela janela. Pela leitura de Zizek, a *Filosofia do Direito* de Hegel é um tratado de política reacionária; junto com Aristóteles, Agostinho, Hobbes, Maquiavel, Rousseau etc, que são baluartes do ultramontanismo pós-revolucionário. Mas por que marxistas como Zizek, ou intelectuais influenciados por Hegel como Safatle, se sentem confortáveis para operar com a Lógica de Hegel, mas descartam as implicações da lógica dialética no campo político e social da *Filosofia do Direito*? Simples, operar com a filosofia política de Hegel os levaria a ter de reconhecer o que há de racional e positivo em instituições políticas consolidadas, tradições, costumes e hábitos milenares; que para radicais políticos apenas representam os entulhos incômodos de um passado adorado por sujeitos historicamente atávicos. É um erro pensar que a Lógica de Hegel pode ser usada para fins revolucionários sem uma distorção fundamental de sua intenção. Encontramos na obra *Filosofia do Direito* uma articulação central com a lógica e a ontologia, ou melhor, a filosofia do direito de Hegel é a aplicação das categorias lógicas à substância da vida social e política de um povo.

Temos um outro exemplo de mau uso do pensamento de Hegel por parte do liberal de esquerda Richard Rorty. Richard Rorty, assim como John Rawls, é um representante competente e filosoficamente instigante da tentativa de reconstruir o legado liberal sem apelar para fundamentos metafísicos. Dessa forma, Rorty é mais um pensador da política que apela para a noção de uma contingência radical³¹. Rorty usa seu pragmatismo filosófico para acentuar que sociedades liberais não precisam de compromissos metafísicos para garantir um fundamento para sua vida institucional, uma vez que a “substância” mesma da forma política liberal é a abertura radical para

³¹ RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

distintas maneiras de se construir formas de vida e modos de existência. O “sujeito” – e devemos usar aspas em todos termos próprios à metafísica clássica quando os usamos para se referir a um pensador que os rejeita como operadores conceituais dotados de validade ontológica – que emana de uma sociedade liberal estruturada pela figura da contingência radical é uma individualidade irônica. Um sujeito cuja modalidade existencial é expressa por um compromisso pragmático e distanciado em relação a valores, ideais e visões de mundo. Segundo Rorty:

Uso “ironista” para designar o tipo de pessoa que enfrenta a contingência de suas convicções e seus desejos mais centrais – alguém suficientemente historicista e nominalista para abandonar a ideia de que essas convicções e esses desejos centrais remontam a algo fora do alcance do tempo e do acaso. Os ironistas liberais são pessoas que incluem entre esses desejos, impossíveis de fundamentar, sua própria esperança de que o sofrimento diminua, de que a humilhação dos seres humanos por outros seres humanos possa cessar. (RORTY, 2007, p. 18)

Vemos em Richard Rorty a completa decomposição do que no pensamento dialético de pensadores como Zizek e Safatle ainda opera como uma racionalidade objetiva atenuada. Zizek e Safatle ainda acreditam na objetividade e na validade ontológica de suas crenças sobre emancipação e demandas radicais por justiça social. Rorty abandona até mesmo a exigência de que essas demandas tenham uma validade objetiva. O que resta é apenas um imperativo moral desgovernado, que revoltado por não mais poder alegar a validade de sua demanda, acaba por se transformar em uma personalidade narcísica e intolerante contra aqueles que não aceitam uma vida calcada na negação cínica de toda transcendência e objetividade. Por que Rorty simplesmente não assume o gesto nietzschiano radical de simplesmente mandar toda a moral às favas? Porque isso seria de fato abraçar a contingência de forma absoluta, dotar ela de uma dignidade ontológica e epistêmica, o que levaria Rorty a sair do seu romance com a ironia. O gesto de Rorty – diferente de Nietzsche, que sucumbiu à contemplação do abismo como um sacrifício para que a posteridade conhecesse a noite escura do niilismo – é apenas a impotência espiritual para abraçar o abismo ou caminhar soberanamente em direção à luz do *logos*.

Não haveria problema se Rorty buscasse apenas a companhia de pensadores que realmente poderiam concordar com seu projeto (Dewey, Derrida, Foucault); mas Rorty acaba por perceber em Hegel um antecessor para o seu projeto de uma comunidade política à deriva e de um sujeito espiritualmente impotente para crer no

que alega defender. Rorty afirma que a forma preferida de argumentação do ironista é a dialética! Vejamos o que o filósofo norte-americano diz sobre Hegel:

Defini “dialética” como a tentativa de jogar um vocabulário contra outro, em vez de meramente inferir proposições umas das outras e, portanto, como a substituição parcial da inferência pela redescrição. Usei o termo hegeliano porque penso na *Fenomenologia* de Hegel como o início do fim da tradição platônico-kantiana e como um paradigma da capacidade do ironista de explorar as possibilidades da redescrição maciça. Nessa visão, o chamado método dialético de Hegel não é um processo argumentativo nem uma forma de unificar o sujeito e o objeto, mas uma simples habilidade literária – a habilidade de produzir mudanças surpreendentes de *Gestalt* por meio de transições rápidas e suaves de uma terminologia para outra. (RORTY, 2007, p. 142)

Diante de tais afirmações, é necessária uma boa dose de ironia rortiana para seguirmos em frente com nosso trabalho. Rorty não nos oferece ao menos uma citação direta de Hegel que posso validar o peso de sua interpretação da dialética de Hegel. Sendo assim, façamos o trabalho que Rorty não fez. Hegel: “Com a consciência de si entramos na terra pátria da verdade” (2002, p. 135). Será mesmo que Hegel, com essa famosa passagem da *Fenomenologia*, busca elaborar o paradigma cognitivo de um sujeito pós-moderno que encarna a impotência espiritual de não conseguir realmente crer naquilo que seu coração lhe diz como certo? Tal contorcionismo hermenêutico só é possível se ignorarmos a letra do texto hegeliano, algo que Rorty faz sem nenhum problema; o que não é estranho, uma vez que a “objetividade” das fontes textuais primárias é também uma forma de “essencialismo metafísico”.

A tentativa de Rorty de vincular Hegel ao historicismo, nominalismo e pragmatismo, como se o espírito fosse apenas uma forma evanescente dissolvendo todas determinações ontológicas sem recompô-las em seguida, é uma interpretação que simplesmente ignora o caráter positivo da dialética hegeliana. O sujeito para Hegel é de fato o veículo espiritual dotado de uma negatividade irreduzível capaz de liquefazer todas determinações ontológicas estáveis. Mas Hegel não para por aí. O sujeito também é dotado da capacidade de recompor diferentes determinações e dar uma forma espiritual estável a um conjunto caótico de impressões e dados.

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por

isso é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim. (HEGEL, 2002, p. 35)

Não há um pingão de ironia rortiana nessa passagem. Isso porque para Hegel o sujeito é o verdadeiro no sentido de que ele é a mediação que une determinações inertes pela potência instauradora do espírito. Dessa forma, o sujeito é o circuito pelo qual diversas instâncias ontológicas são unidas numa circularidade que só assume como originário o eterno fluxo do devir, e que só ganha uma forma inteligível através do momento instaurador de sentido próprio ao espírito. É nesse sentido que a consciência de si é a terra pátria da verdade. Nada mais distante disso do que o sujeito irônico rortiano amedrontado por um cosmos contingente, mas incapaz de fazer o salto nietzschiano de afirmar a necessidade de se encarar o abismo de forma trágica e heroica. O resultado só poderia ser uma subjetividade impotente para afirmar seus valores e obcecada com dissolver todas as determinações sociais que garantem a ordem e a estabilidade de uma comunidade política.

Não é estranho que o liberalismo político de nossa época tenha escolhido negar toda possibilidade de construir uma ontologia social. Outro liberal americano, John Rawls, aposta justamente nisso. Para Rawls, não é possível conhecermos a estrutura ontológica da sociedade³² (no sentido de uma ordem normativa baseada na estrutura da realidade). Portanto, a filosofia política não deve se importar com questões metafísicas, mas construir uma teoria política compreensiva que abarque distintas visões de mundo. Ora, tal posição é incompatível com os próprios valores liberais; além de ignorar a dialética própria às categorias de quantidade e qualidade. Vejamos um exemplo. Uma sociedade “pluralista” rawlseana, baseada em procedimentos formais kantianos para fundamentar instituições multiculturais, recebe um aumento gradual de imigração islâmica. Tal sociedade, ao atingir a porcentagem de 51 % de sua população constituída de muçulmanos, acaba por se transformar em uma teocracia islâmica, uma vez que o indivíduo muçulmano tem o dever religioso de propagar sua fé através de todos os meios; o que inevitavelmente aconteceria com a sociedade pluralista rawlseana que decidiu ignorar compromissos metafísicos substanciais. A alteração quantitativa (o aumento gradual de uma população

³² Rawls, John. *Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000, p.84.

estrangeira com valores distintos daqueles do liberalismo) acaba por implicar em uma transformação qualitativa (a modificação de uma ordem liberal para uma teocracia religiosa de orientação islâmica).

A tentativa da filosofia política contemporânea de construir uma ordem social baseada na noção de contingência radical só pode ter uma única conclusão: a dissolução trágica de todo o corpo social. Toda sociedade está baseada em um conjunto de valores particulares (hábitos, tradições, costumes, religião, história comum etc.) legados através de uma ancestralidade histórica que une um povo dentro de uma cosmovisão específica. Não é outro sentido da noção de *eticidade* em Hegel. Para Hegel, a eticidade justamente representa a figura da racionalidade própria a uma tradição histórica e a um povo: “A autoridade das leis éticas é infinitamente mais elevada, porque as coisas naturais apenas apresentam a racionalidade de um modo totalmente *exterior e isolado* e a ocultam sob a figura da contingência” (HEGEL, 2010, p. 168). Ou seja, Zizek, Safatle, Rorty, Rawls e dezenas de cultuadores modernos da figura da contingência radical realizam uma inferência equivocada entre níveis ontológicos distintos. Eles pensam que por conta de a contingência ser uma marca irremovível da natureza, a sociedade e seus valores devem colapsar diante de tal realidade marcada pela contingência. Ora, isto é justamente não compreender a potência própria ao espírito. O espírito não colapsa diante da presença da contingência na natureza, mas realiza triunfalmente o momento que é capaz de instaurar uma racionalidade própria ao domínio da história e da vida espiritual de um povo. Paulo Arantes explicou muito bem este movimento do espírito.

Esse incontornável resíduo de contingência atesta a *impotência da natureza*: as determinações conceituais que ela contém e que asseguram a *necessidade* de seus produtos é travada pela *contingência* que se liga à exterioridade da realização do particular, isto é, o todo não orienta os azares do devir da singularidade. Em contrapartida, a *potência do Espírito*, que a história manifesta, provém da concentração – sob a forma do para-si – do todo em cada “ponto” particular, figura ou sociedade “histórica”. (ARANTES, 2000, p. 216)

A história humana manifesta a potência do espírito para realizar sua tarefa de instaurar uma ordem social marcada pela figura de uma liberdade social institucionalizada. Dessa forma, encontramos no domínio do espírito uma totalidade ordenadora de todas as suas manifestações particulares. Hábitos, instituições políticas, costumes ancestrais, arcabouços legais, constituições, doutrinas religiosas,

tudo isso representa a forma histórica particular de uma possibilidade presente na totalidade da vida espiritual. É por isso que Hegel diz ser a substância ética o *espírito efetivo* de um povo³³. O espírito de um povo não é a expressão de opressões atávicas e brutais como no marxismo, ou a manifestação de tradições limitadoras da emancipação individual como no liberalismo. A substância ética de um povo é o patrimônio sublime pelo qual uma comunidade manifesta uma cosmovisão e uma forma de vida específicas. Dessa forma, toda tentativa de usar a contingência para atacar a vida espiritual de um povo é somente o ímpeto anárquico e iconoclasta daqueles que são incapazes de encontrar a beleza arrebatadora na face familiar daquilo que é o nosso patrimônio cultural mais caro.

4.3 Um novo capítulo da história do *logos* no Ocidente? A razão moderna para além do niilismo

Platão representa, no horizonte do pensamento clássico, o ápice da razão. Da mesma forma, Hegel, no horizonte da modernidade, representa o desenvolvimento máximo das possibilidades que a razão podia alcançar dentro da modernidade. Sendo assim, não é estranho que a razão moderna tenha se fraturado depois de Hegel. Hegel percebeu que depois de Kant a filosofia jamais seria a mesma. A fratura filosófica que o idealismo transcendental operou não parecia permitir um retorno à metafísica nos modelos da escolástica, ou mesmo da razão clássica de Platão e Aristóteles. O realismo parecia ter sido derrotado de vez. Mas Hegel sabia que se o homem moderno abandonasse a pretensão a um conhecimento objetivo estariam abertas as portas do inferno sobre a terra. Não é natural a visão materialista ao homem. Considerar o universo como um espaço salubrizado de todo significado e baseado apenas em relações mecânicas é algo que ofende a sensibilidade humana mais comum. É por isso que no início da *Ciência da Lógica*, Hegel lembra que a ciência e o senso comum colaboraram juntas para provocar um fenômeno estranho, “ver *um povo culto sem Metafísica* – como um templo ricamente ornamentado, mas sem santíssimo” (2016, p. 26). De fato, a modernidade é uma aberração na história humana. Nunca houve, até

³³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010, p. 173.

a modernidade, a tentativa de se construir uma civilização inteira baseada na imanência. O resultado não poderia ser outro, o gradual aparecimento do problema do niilismo moderno.

Paralelamente a Platão e Hegel, Nietzsche e Heidegger são os pensadores onde o esgotamento do *logos* e as possibilidades existenciais e filosóficas do niilismo foram melhor exploradas. Nietzsche nos ofereceu sua sanidade como sacrifício para que soubéssemos dos abismos existenciais que se escondem nas fendas imemoriais do ser. Heidegger tentou explorar ao máximo a experiência do Ser ao abrir de forma radical a experiência histórica como horizonte total da existência humana. Nietzsche nos disse que o niilismo seria a história dos próximos dois séculos³⁴. Ou seja, ainda estamos dentro da noite do niilismo. E o niilismo é somente isto – o confronto trágico com a contingência total do mundo.

Mas o confronto com a contingência (com a despedaçamento do ser pelo devir) não é algo apenas próprio à experiência da modernidade. Platão, no diálogo *Sofista*, já falava sobre aqueles indivíduos que buscam reduzir tudo que é invisível à figura do visível³⁵. O problema da contingência radical do mundo é algo próprio à dimensão humana de forma irreduzível. Jamais será possível eliminá-la, uma vez que ela é um componente estrutural da experiência humana. Mas Platão buscou reduzi-la atrelando a estrutura do devir aos nossos sentidos. Pela nossa sensibilidade, para Platão, nós acessamos o mundo do devir em seu perpétuo ciclo de nascimento e morte. Mas há uma abertura ao ser, em sua estrutura atemporal, pela alma humana. É por meio do pensamento que a eternidade é oferecida a nós. Ou seja, eternidade e temporalidade estão em uma relação dialética intrínseca. A estrutura da eternidade nos é acessível pela intuição noética das formas essenciais; enquanto nossos sentidos nos atrelam à estrutura temporal do devir.

Contudo, fica claro que o modelo platônico, como expressão do anseio supremo da filosofia de vislumbrar por uma fresta um pedaço da eternidade, acaba por introduzir uma tensão irremovível: nossa intuição das formas últimas parece estar em uma relação de descontinuidade com o mundo sensível que nos chega através de nossos sentidos. Dessa forma, idealistas e materialistas estão em situação de litígio eterno. Como é possível afirmar que a percepção *noética* é de fato um conhecimento

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. New York: Vintage Books, 1968, p. 9.

³⁵ PLATÃO. *Sofista – Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 166, 246 b.

seguro, ao invés de um delírio que a razão desconectada do mundo sensível constrói? A *dianóia*, a capacidade humana discursiva, passa a antagonizar a *noesis* em sua pretensão a um saber imediato e assim busca uma aliança com o mundo sensível; assim nasce o materialismo e o naturalismo. *Dianóia*, divorciada da *noesis*, passa a justificar a clausura da razão humana dentro dos limites do mundo sensível. A eternidade passa a ser lembrada apenas como a história que uma criança cria para justificar suas brincadeiras infantis. O materialismo surge como a expressão máxima da maturidade intelectual de alguém que encara o mundo em sua contingência irreduzível.

Fica claro que o problema do niilismo, da contingência radical da existência humana jogada em um mundo de forças mecânicas impessoais, não é próprio apenas à modernidade. A modernidade apenas agravou ainda mais essa tendência ao introduzir nesse problema a tensão criada pelas ciências naturais. Com a emergência das ciências naturais, o homem passa a contemplar a natureza cada vez mais como o espaço de relações físicas desprovidas de qualquer finalidade. Sendo as ciências da natureza um resultado da aplicação de modelos matemáticos a métodos de experimentação empírica, jamais seria possível detectar relações baseadas em causas finais, usando uma terminologia de Aristóteles. Sendo assim, qualquer teleologia passa a ser encarada como uma projeção cognitiva que o homem opera sobre um mundo impessoal de relações mecânicas. Mas o sucesso das ciências da natureza é também o seu fracasso. Elas podem nos dizer como algo ocorre, qual a estrutura molecular de determinada substância, qual o comportamento de um animal em certo habitat etc., mas jamais podem nos dizer o porquê, qual o fundamento ontológico último pelo qual as coisas acontecem no mundo.

Portanto, o que a modernidade faz é transformar a razão em uma máquina de calcular. A razão clássica, entendida aqui em um sentido lato que engloba o movimento de Platão até Aquino, era capaz de nos oferecer a forma inteligível de algo – a sua essência. A estrutura essencial de algo nos era acessível pela intuição imediata desse algo. Vemos uma cadeira; o que nos impede de considerar uma cadeira como apenas mais uma impressão sensível do mundo sobre os nossos sentidos, uma multiplicidade caótica no sentido kantiano, é a forma essencial da cadeira que a diferencia de todos os outros objetos dentro do cosmos. Sem essa forma, a cadeira é só mais um ser posicionado temporalmente e espacialmente dentro da estrutura caótica do devir. Mas o impulso para fechar a razão dentro do mundo

natural não cessa, é possível encarar a forma cadeira como a simples expressão de uma categorização gramatical para organizarmos o mundo ao nosso redor; nasce o nominalismo. O nominalismo é a tragédia aplicada à estrutura da gramática, é a linguagem como despedaçamento existencial: nossas palavras são generalizações categoriais que apenas organizam a realidade, e não a apresentação da essência constitutiva de algo. É contra o nominalismo que se volta a dialética, a espada solar do filósofo.

Para isso, devemos entender a crítica platônica ao problema do não-ser. Para Platão, o não-ser não existe como realidade ontológica³⁶. O não-ser é sempre o não ser de algo, a alteridade constitutiva que marca a fronteira ontológica entre dois seres distintos. Dessa forma, o nada não possui realidade, ele é apenas a fronteira que se abre quando diferenciamos dois seres. Ou seja, a negação radical do ser não existe – a contradição é apenas a marca de uma diferença que não pode ser removida. Sendo assim, a dialética é a arte que une a diferença através de uma aparente impossibilidade; impossibilidade esta (a coexistência entre ser e não-ser) que é o refúgio do sofista. O nominalista é a máscara do sofista na modernidade. Mas o nominalista bate em uma porta aberta. Quem alguma vez pensou em confundir um signo com o objeto que o representa? Que a essência de algo seja dada exatamente através do signo linguístico? O signo, a generalização gramatical, é o receptáculo de enunciação de determinações ontológicas que captamos através de nossa intuição direta da estrutura de algo. A essência, a síntese das determinações constitutivas de algo, nos é dada pelo *insight* imediato que temos ao sermos impactados pela existência concreta de um objeto. A transformação desse dado em um signo capaz de expressar nossa apreensão do real não é o movimento de duplicação da essência, mas a mera tradução de determinações de ordem ontológica em determinações semânticas. Colocando em termos platônicos, o signo é a diferença (o não-ser, a alteridade) do ser, enquanto o ser é o outro do signo; ambos unidos pela identidade da identidade e da diferença, para usar a expressão de Hegel.

Mas a modernidade acaba por não entender a relação entre intuição e razão discursiva porque para o pensamento moderno a razão é apenas *dianóia*, e jamais *noesis*. Stanley Rosen, um hegeliano astuto, entendeu muito bem esse problema³⁷.

³⁶ Ibid., p. 181, 257 b.

³⁷ ROSEN, Stanley. *Nihilism – A Philosophical Essay*. Indiana: St. Augustine's Press, 1999, p. 78.

Para Rosen, a razão moderna, a partir da cisão cartesiana, acaba por se transformar em uma razão meramente instrumental, comprometida apenas com fornecer um aparato técnico de termos capazes de modelar um conhecimento técnico-científico, ou seja, uma razão meramente descritiva, jamais prescritiva. Dessa forma, toda a revolta romântica que começa com Maquiavel, Rousseau e acaba em Nietzsche e Heidegger, pode ser entendida como uma revolta contra uma razão vista apenas como uma faculdade calculadora. Depois da modernidade transformar a razão em uma faculdade voltada apenas para a instrumentalização do mundo material, só restou a revolta romântica como uma tentativa desesperada de reencantar um mundo desolado por uma racionalidade calcada apenas na matemática, e não na apreensão direta da realidade em sua totalidade. Portanto, a tentativa de solucionar a tensão moderna entre um sujeito alienado do mundo, resolver o problema do sujeito kantiano preso em uma subjetividade finita, deveria aparecer como uma série de explosões revolucionárias e chocantes. Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger etc. Toda filosofia pós-hegeliana surge como a tentativa de oferecer uma saída ao impasse cartesiano radicalizado por Kant. A questão fundamental é onde Hegel se situa nesse lugar. Por que toda filosofia que veio depois de Hegel precisou operar com a imagem de um Hegel reacionário, totalitário, como um vingativo teólogo saindo da noite profunda das florestas teutônicas, pronto para submeter o mundo moderno a um logos divino absoluto? Mais uma vez Stanley Rosen acertou ao dizer que:

Hegel afirmou ter levado até seu desfecho completo o projeto cartesiano de transformar os homens em deuses, mas ao definir a divindade como sabedoria especulativa ao invés de virtude, técnica, ou mero trabalho externo, ele fez a sabedoria uma posse genuína dos poucos, e, portanto, não palatável aos muitos. (ROSEN, 1999, p. 92)

Não seria essa a raiz da famosa dificuldade da terminologia hegeliana? O trabalho paciente do conceito jamais será aceito pelas massas sempre à procura de ruminar a existência cotidiana de forma que nenhuma dimensão existencial trágica venha à tona no dia a dia. Hegel exerce uma violência gramatical e semântica ao nos forçar abandonar uma linguagem familiar – a familiaridade dos termos clássicos da metafísica – em nome de uma nova linguagem comprometida em suturar a cisão moderna entre espírito e natureza. E mais uma vez concordamos com Stanley Rosen, quando este disse que o projeto hegeliano fracassou aos olhos de seus contestadores futuros justamente porque Hegel foi vitorioso de uma forma intolerável para os seres

humanos – ao apresentar o sujeito como identidade da identidade e da diferença, como substância que conhece a si mesmo, a filosofia voltou à mão de poucos indivíduos escolhidos pelo destino³⁸.

Nos parece ser essa a raiz da fúria pós-hegeliana contra o pensamento de Hegel. É possível imaginar Marx, que sonhou transformar o indivíduo comum em um crítico literário que sabe pescar e caçar, aceitando a ideia de uma filosofia própria a poucos indivíduos isolados? Mesmo a clareza literária da prosa filosófica de um Schopenhauer e um Nietzsche não seria o desejo inconfesso de ser amado pelas massas? Hegel nunca ligou para isso. A “torre de marfim”, tão atacada hoje em uma academia que realiza cada vez mais a vocação plebeia de adular as massas, é a expressão mais própria da filosofia hegeliana. Não em um sentido que cultua a inacessibilidade como uma virtude, mas como o reconhecimento de que o caminho até a verdade não é para aqueles que buscam embalar o sonho dos proletários forjando novas algemas para eles; ou mesmo para aqueles que sonham em entregar a terra ao domínio do super-homem como fuga para os seus problemas pessoais. A filosofia hegeliana possui um compromisso imperturbável com a verdade, com a ciência e com a realidade. Algo que é desconfortável para o impulso proselitista da filosofia pós-hegeliana, seja na versão popular marxista ou na versão aristocrática nietzschiana. O culto de Hegel à efetividade não é o desejo reacionário de deixar as coisas como sempre foram, mas a maturidade filosófica capaz de entender que a inquietude do real não pode ser dominada pelos nossos sonhos revolucionários.

Foi esse desconforto com Hegel que impediu a filosofia pós-hegeliana de avaliar o tratamento dado por Hegel ao problema da contingência. Algo da ordem da desonestidade intelectual, pois é muito difícil encontrar (excetuando o caso de Feuerbach) um confronto com as fontes primárias de Hegel em obras de Schopenhauer, Marx e Nietzsche. Mas se a modernidade é o confronto com a contingência irreduzível de nossa posição no universo, ela precisa vir acompanhado do notório desespero existencialista? A única solução é abraçarmos a tragédia nietzschiana e enlouquecer ou apostar no niilismo de cafeteria parisiense de Sartre? Foi nossa intenção durante todo nosso trabalho lançar uma luz em diferentes pontos onde a noção de contingência em Hegel pode nos oferecer novos caminhos para pensarmos uma maneira de integrar a contingência em uma visão de mundo moderna

³⁸ Ibid., p. 92.

que não foque apenas no desespero. Na visão hegeliana da categoria de contingência, encontramos um realismo que mesmo contendo um traço trágico – como mostramos no primeiro capítulo – não colapsa diante de um real marcado pela figura da contingência. A dialética das modalidades em Hegel demonstra como o real emana de uma contingência que nunca é eliminada, pois o real é o movimento instável que vai da contingência até a necessidade. O possível é aquilo que existe como virtualidade, como aquilo que ainda não é mas pode ser; mas uma vez realizado, não pode ser diferente – assim surge a figura da necessidade. Mas a contingência inicial permanece como o fundo imperturbável da estrutura do devir. Dessa forma, não há nada que seja exterior a esse movimento do devir que manifesta as determinações fundamentais da estrutura da realidade – o absoluto. É curioso perceber que Hegel vê o absoluto onde Nietzsche enxerga apenas o caos. Mas o que Nietzsche não enxergou é que ele ainda manteve sua adesão à gramática da metafísica tradicional, assumindo o lado da imanência contra a transcendência, enquanto Hegel aboliu tais diferenças mostrando que dentro da estrutura da totalidade do devir não há nenhuma determinação que permaneça estável, nem mesmo a noção de imanência e transcendência; ambas estão unidas na figura de um absoluto que é apenas o movimento incessante da estrutura da realidade – *Wirklichkeit*. Ou como disse Larissa Drigo Agostinho:

Ao definir o real como absoluto, Hegel estabelece que nada é exterior ao real, sobretudo o pensamento. Isto implica que as determinações do absoluto se dão de maneira negativa, todas elas demonstram apenas sua relatividade e finitude. No absoluto repousam todas as determinações de maneira imanente, sem que seja possível a constituição de uma unidade. Por isso, o absoluto não se apresenta, não é uma determinação, nem uma reflexão exterior. Se ele não se deixa determinar é porque ele deve se expor. O absoluto é o ato de mostrar o que ele é. Ou seja, não há determinação racional capaz de definir o que de fato é o absoluto, não há reflexão capaz de, na distância que hipoteticamente a separaria de seu objeto, do real, seja capaz de apresentá-lo. (AGOSTINHO, [s.l.], p. 7)

Culpar Hegel de ter reabilitado a metafísica tradicional é um erro interpretativo, pelo menos no que tange a como Hegel entende o absoluto. O absoluto para Hegel não é mais o ponto vertical máximo com o qual a estrutura do devir se encontra em uma relação de dependência ontológica degradada, mas a estrutura mesma do devir. E como estrutura do devir, o absoluto é o movimento ontológico onde todas as determinações aparecem como instáveis e dotadas de uma potência negativa que as faz sucumbir. Hegel vê o absoluto onde a tradição metafísica clássica via apenas uma

figura da impossibilidade ontológica – o devir. Por isso, imputar a Hegel algum tipo de absolutismo metafísico dogmático é ignorar o significado novo que Hegel atrela à noção de Absoluto.

A identidade do absoluto é, por conseguinte, a identidade absoluta, pelo fato de que cada uma de suas partes é, ela mesma, o todo, ou seja, cada determinidade é a totalidade, quer dizer, pelo fato de que a determinidade em geral se tornou uma aparência pura e simplesmente transparente, uma diferença *que desapareceu dentro de seu ser posto. Essência, existência, mundo em si, todo, partes, força*, - essas determinações refletidas aparecem ao representar como ser válido em e para si, como ser verdadeiro; mas, frente a elas, o absoluto é o fundamento no qual elas sucumbiram. (HEGEL, 2017, p. 194)

O absoluto é o espaço onde todas as determinações aparecem em sua transparência completa. O absoluto é o movimento de desestabilização das determinações, onde as identidades fixas dessas colapsam através de um movimento que é capaz de integrar a diferença de forma que o aparecer do absoluto é este mesmo movimento de desestabilização de todas identidades. Dessa forma, Nietzsche foi injusto ao dizer que Hegel busca, em um movimento para abandonar a revolução kantiana, mostrar que o absoluto está sempre presente³⁹. Sim, ele está. Mas isso não implica que Hegel esteja reabilitando a escolástica. O que Hegel quer dizer é que o absoluto está sempre aqui conosco como aquilo que resiste a toda e qualquer determinação última. O absoluto é a reflexão absoluta porque ele contém em si toda diversidade e todas determinações, enquanto a mera reflexão do entendimento se fecha na figura estável de uma identidade imóvel. Dessa forma, Nietzsche é o exemplo de um pensador do entendimento, assim como Kant. Diz Nietzsche:

Jamais nos será dado, mediante palavras e conceitos, colocar-se atrás do muro das relações, como que em algum fabuloso fundamento primordial das coisas, sendo que mesmo nas formas puras da sensibilidade e do entendimento, no tempo, espaço e na causalidade, não adquirimos nada que se compare a uma *veritas aeterna*. (NIETZSCHE, 2008, p. 88)

Ora, Hegel concordaria com Nietzsche nesse ponto, apenas diria que Nietzsche assume a perspectiva de uma reflexão exterior que é o além que se coloca por trás das costas do absoluto⁴⁰. A gramática do entendimento – a reflexão exterior do iluminismo que opera através de determinações semânticas estáveis e fixas -, que

³⁹ NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. São Paulo: Hedra, 2008, p. 89.

⁴⁰ HEGEL, G.W.F. *A Ciência da Lógica – A Doutrina da Essência*. Petrópolis: Editora Vozes, p. 195.

Nietzsche assume dogmaticamente seguindo Kant, é que se coloca por trás do absoluto por medo de reconhecer que o absoluto é o momento mesmo onde todas as determinações desabam. Portanto, é Nietzsche que aparece como o último guardião da linguagem metafisicamente congelada da tradição ocidental, e não Hegel. É Nietzsche que precisa resguardar a estabilidade semântica dos termos da metafísica clássica, mesmo que para isso precise exilar a linguagem do mundo. Fica claro que Nietzsche não quis realizar o movimento especulativo radical de fazer com que a força do devir dissolva mesmo até a estabilidade familiar de todos os significados consagrados pela tradição filosófica. Nietzsche, o maior dos iconoclastas, tremeu diante do fascínio ilusório da gramática.

Mas Hegel não temeu o poder encantatório da nossa linguagem. É por isso que ele inicia a *Ciência da Lógica* com a categoria de ser em sua completa indeterminação. Nietzsche, operando com o significado metafísico dos termos clássicos em uma dimensão residual mínima, precisa opor à linguagem a concretude dos processos biológicos, demonstrando assim os compromissos não confessados que o pensamento faz com determinadas formas de vida. Mas Hegel não precisa fazer essa separação estanque entre vida e pensamento porque sua lógica começa justamente de uma forma radicalmente indeterminada. Só podemos separar algo, pensamento e vida, se estivermos seguros e convencidos de que sabemos o que significam vida e pensamento. Mas nem isso é possível dentro da lógica de Hegel em seu início. Não podemos saber o que é a vida, assim como o que é o pensamento, sem introduzirmos elementos ainda não desenvolvidos no início antifundacionalista da Lógica. Dessa forma, Nietzsche aparece como um kantiano quase ortodoxo frente ao antifundacionalismo da lógica de Hegel.

Na *Lógica*, Hegel argumenta que o pensamento filosófico precisa passar do estudo do ser em sua imediatidade – como *ser* simples – para o estudo do ser como ele é *em verdade* ou *em essência*. Ele também argumenta que a essência do ser inevitavelmente aparece como algo outro, ou estar abaixo, do ser em si mesmo. Isto se deve não a um desejo por um fundamento de nossa parte, mas a uma característica intrínseca da essência em si mesma. Hegel mantém, no entanto, que a própria ideia da essência mina esta aparência e a expõe como uma ilusão. A essência do ser aparece não como algo outro que ser ou sob o ser, mas como o que o ser em si é em sua verdade. De acordo com Hegel, não há um *fundamento* oculto para o ser. (HOULGATE, 1999, p. 20)

Ou seja, a essência pode ser percebida justamente porque não há nada além do ser em sua nudez imediata. É o próprio movimento da reflexão que acaba por

projetar um além acima do ser; justamente porque em seu movimento de interiorização do ser a reflexão produz uma espécie de ponto cego em relação à projeção que ela mesma faz de um fundamento subjacente à estrutura do ser. Ao buscar um fundamento, a reflexão posiciona um ser dentro da estrutura do devir, que por ser o movimento de nascimento e morte perpétua faz com que a reflexão procure uma garantia ontológica de que tal ser não é só um aparecimento sem substância indo em direção ao nada. Dessa forma, a reflexão produz a imagem de um fundamento estruturante subjacente à realidade fenomênica. Mas o fundamento do ser é justamente esse movimento incessante de nascimento e morte, de dissolução ontológica de todas as determinações dentro da noite terrível do devir. Não é outro o sentido de Hegel ao brincar com o significado do termo fundamento (*Grund*) e abismo (*Abgrund*), ao dizer que a exposição das determinações tem o absoluto por seu abismo, mas também por seu fundamento⁴¹.

Ora, como isso nos ajuda a superar o problema do niilismo moderno? Para isso, é útil tentar entender um pouco melhor o que é o niilismo com a ajuda de Heidegger. Quem é o homem? Para Heidegger, o homem é aquele que é capaz de dizer aquilo que é, o ser que por seu posicionamento privilegiado dentro da estrutura do Ser é capaz de inquirir sobre esta mesma posição de um ponto de vista existencial.

Quem é o homem? É aquele que deve dar testemunho do que é. Dar testemunho significa, por um lado, reportar; mas ao mesmo tempo significa responder, ao reportar, pelo reportado. O homem é *aquele* que é precisamente ao atestar o seu estar aí [*Dasein*]. Este testemunho não significa aqui uma expressão posterior e acessória do ser-homem, antes ela ajuda a constituir o estar-aí. De que, porém, deve o homem dar um testemunho? De seu pertencimento à terra. (HEIDEGGER, 2013, p. 46)

Mas qual é o instrumento pelo qual o homem atesta o seu pertencimento à terra? A linguagem. Mas a língua contém em si um potencial terrível, ela é uma ameaça ao ser. Isso porque a linguagem contém em si a possibilidade do erro, da perda do ser, e com isso a possibilidade de encobrir o ser, de perdê-lo no movimento mesmo de sua enunciação⁴². Ou seja, o niilismo, a perda do ser em sua dimensão mais aterradora, é sempre uma possibilidade presente na linguagem humana, da qual o discurso racional é uma modalidade. É a eterna tensão entre *noesis* e *dianóia*,

⁴¹ Ibid., p. 195.

⁴² HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a Essência da Poesia – Explicações da Poesia de Hölderlin*. Brasília: Editora UNB, 2013, p. 47.

intuição e razão. A razão pode ser usada para atacar o ser, dissolvê-lo, aniquilá-lo por um impulso cético ou uma disposição niilista. O que a modernidade traz com o niilismo moderno é apenas uma das possibilidades de perdermos o ser. A modernidade é a época da fuga dos deuses como diz Heidegger⁴³. Os deuses abandonaram o mundo porque o homem parou de acreditar que a linguagem humana (poética, filosófica) é capaz de entrar em diálogo com os deuses. Dessa forma, a linguagem humana atrofia como a mera expressão de conhecimentos técnicos, formais e científicos com o objetivo de manipular o mundo natural.

Sendo assim, o niilismo é a perda da confiança no poder da linguagem de enunciar o Ser. A linguagem é apenas uma construção simbólica que usamos para catalogar o mundo, jamais tocá-lo. Kant, Schopenhauer, Nietzsche são exemplos claros dessa linguagem atrofiada. O mesmo não pode ser dito de Hegel, que possui uma crença inabalável de que a linguagem é capaz de nos reconciliar com o mundo. O que nos mostra a sua compreensão da essência. É claro que um signo não possui a mesma existência que o referente ao qual está atrelado. Mas ele possui a mesma estrutura lógica que tudo o mais no mundo – a identidade da identidade e da diferença. Hegel não ignorou o problema do niilismo (nenhum filósofo jamais ignorou tal problema), mas o encarou acreditando que seria possível oferecer uma resposta a ele onde toda a tradição pós-hegeliana viu uma aberração metafísica pré-crítica – na figura da essência. Hegel se negou a abandonar a ideia de que apreendemos a essência de algo; o que ele fez foi mostrar que a essência não se esconde de nós, mas que nós, amedrontados, é que fugimos da única reconciliação possível com a essência – a própria estrutura da efetividade.

Mas por que o niilismo emergiu de forma tão radical com a modernidade? O que fez com que o legado moderno produzisse uma expressão tão radical de niilismo? Para concluirmos, diremos que a experiência de uma contingência radical, de que o cosmos é um lugar morto, de que todo sentido é uma loucura, de que estamos à deriva no mundo, era uma figura que faltava à razão. A razão precisava da experiência de sua perda radical. O nada precisava se manifestar na figura de uma contingência que jamais poderia ser assimilada de novo à figura tranquilizadora de uma necessidade ontológica. Mas resta a pergunta: É possível reconciliar a razão mais uma vez com o mundo? É o niilismo o horizonte último da humanidade? Ora, isso seria transformar o

⁴³ Ibid., p.58.

niilismo justamente no seu oposto, a figura mesma de uma imagem de mundo reconciliada com a consciência humana. O niilismo jamais pode ser a expressão da verdade do mundo sem cair em contradição, pois dizer que o mundo não possui um sentido é dizer que captamos o sentido do mundo pela figura de sua ausência. A ideia de que o niilismo é o nosso horizonte último esbarra em uma má compreensão do movimento do espírito do mundo. Algo que Hegel entendeu muito bem ao analisar a crise do cristianismo no momento da reforma.

O princípio da reconciliação interior do espírito, que era em si a própria Ideia do Cristianismo, foi assim novamente alienado e apareceu como uma condição de alienação e discórdia externa e irreconciliável; isso nos dá um exemplo da lenta operação do espírito do mundo para superar essa externalidade. Corrói a substância interna, mas a aparência, a forma externa, ainda permanece; no final, porém, é uma casca vazia, a nova forma irrompe. Nesses momentos, esse espírito parece que - tendo até agora prosseguido em seu desenvolvimento a passo de caracol, e até mesmo regredindo e se distanciando de si mesmo - adotou repentinamente botas de sete léguas. (HEGEL, 1995, p. 158)

O mesmo pode ser dito acerca da discórdia da razão moderna consigo mesma na figura do niilismo. No atual momento, nos parece impossível a ideia de uma razão reconciliada consigo mesma. Mas isso se deve ao fato de estarmos ainda dentro da noite negra do niilismo, na época da fuga dos deuses e da solidão humana no cosmos. É verdade que o niilismo corroeu a substância interna da razão moderna; mas a casca da razão permanece, e por baixo de sua carapaça o lento trabalho do espírito prepara uma nova figura do espírito humano. Não mais a razão clássica de Platão e Aristóteles; não mais o cosmos ordenado de São Tomás de Aquino; nem mesmo a razão moderna de Descartes e Kant; mas um *logos* que foi capaz de encarar sua própria dissolução e integrar a sua própria perda. Um *logos* que passou pela experiência da melancolia de ter perdido a si mesmo na noite sombria em que o nada espreita a cada momento.

A pós-modernidade permanece presa ao otimismo iluminista do qual é filha ao imaginar que é a última palavra sobre o que é a realidade humana – uma paisagem desolada vista por um esquizofrênico. Ela apenas transforma o otimismo iluminista em niilismo chiquê como afetação de maturidade intelectual. Mas permanece a petulância de que o espírito do mundo cessou sua marcha. Se há algo que podemos aprender com Hegel é que a inquietude do espírito humano não pode ser contida, nem mesmo pelo confronto com a desolação completa de um cosmos que perdeu toda

transcendência. A contingência radical da posição humana no cosmos, alardeada como verdade última, mascara um apelo inconfessado a uma necessidade ontológica por parte dos que perderam a fé na razão. Mas Hegel nos ensinou que a contingência, quando não integrada no movimento incessante do devir – que fatalmente irá transformá-la em uma nova necessidade – é uma forma de metafísica degradada. Reconhecer a contingência radical é reconhecer também a necessidade que opera no mundo. Dessa forma, o medo de encarar o niilismo é o medo mesmo da verdade, parafraseando Hegel. É para eliminar o medo diante da verdade que oferecemos ao leitor o presente trabalho.

5 Considerações finais

O presente trabalho teve como motivo central apresentar uma leitura do problema da contingência em Hegel. Ao longo de nossa pesquisa, Hegel apareceu não como um pensador que postula uma necessidade absoluta, mas como um filósofo que é capaz de integrar a contingência sem que esta se degrade em uma multiplicidade anárquica de ocorrências randomizadas. A contingência para Hegel é necessária, ou seja, a necessidade é aquilo que emana de uma contingência nunca eliminada. Contudo, esta não é a imagem do pensamento de Hegel que ficou famosa.

Logo após a morte de Hegel, a filosofia alemã pós-hegeliana erigiu uma imagem de Hegel como alguém que defendeu uma metafísica absoluta indiferente aos avanços trazidos pela filosofia crítica e pelo diálogo com as ciências naturais. Feuerbach, Schopenhauer, Marx, Nietzsche se colocaram ora como antagonistas radicais da dialética hegeliana, ora como continuadores materialistas que livraram o pensamento do mestre de seu núcleo idealista. Mas é difícil encontrar nos textos de pensadores alemães posteriores a Hegel um confronto direto com as obras de Hegel. Geralmente, o que encontramos são ataques genéricos contra o que seria uma monstruosidade teológica irreconciliável com o progresso do mundo moderno.

No entanto, ao nos defrontarmos com os textos de Hegel, o que encontramos é um pensador radicalmente aberto à experiência da contingência. Não só em sua lógica, mas também na sua filosofia da história e do direito, a contingência aparece como uma figura recorrente daquilo que não pode ser eliminado por uma necessidade

absoluta, mas como algo que deve ser integrado num quadro global do mundo para que nossa pintura da realidade não sofra de uma deficiência cromática. Um pensamento que queira ser a expressão do real na sua totalidade – no sentido de uma teoria geral da realidade, e não como a exposição de tudo aquilo que ocorre no mundo – deve encarar a contingência como um acontecimento real e dotado de significado ontológico. Spinoza é o pensador por excelência onde a contingência aparece como uma degradação de nossa experiência cognitiva. Para Spinoza, a contingência é um defeito de nossa perspectiva humana limitada; se tivéssemos acesso à imagem total do cosmos, ela nos apareceria como purgada de toda contingência e em sua necessidade pura. Hegel pensa exatamente o oposto – é preciso integrar a contingência se quisermos explicar o real em sua completude.

A filosofia pós-hegeliana viu o retorno da noção de necessidade em sua manifestação mais absoluta, apenas destituída de um fundamento teológico positivo. As leis históricas necessárias em Marx; a vontade inconsciente que tudo perpassa em Schopenhauer; o eterno retorno do mesmo em Nietzsche; tais teorias nos mostram como a eliminação de um fundamento teológico positivo para o mundo acabou por gerar um retorno à noção de necessidade, agora apenas apresentada de uma maneira secularizada. Hegel se negou a fazer tal movimento. De certa forma, Hegel se recusou a abandonar o insight kantiano de que não podemos mais apelar para Deus como fundamento do nosso conhecimento. O que Hegel tentou fazer foi radicalizar o momento transcendental até o ponto em que a própria realidade foi marcada pela figura da finitude. É o que Hegel demonstra quando acusa Kant de ser bondoso demais com a coisa em si. O que Hegel quer dizer é que a limitação própria a nossa posição finita é uma limitação da própria estrutura do real. O nome de tal limitação é *dialética*. A dialética é justamente o nome que a filosofia deu para uma visão de mundo que não toma o real a partir da figura de uma estabilidade ontológica fixa. Não só não nos banhamos no mesmo rio duas vezes, como não somos o mesmo indivíduo que entrou no rio ao sairmos dele. Tudo no mundo leva a marca de sua dissolução; ou melhor, só a dissolução não pode ser dissolvida. Mas é nesse ponto que a razão toca o mundo, que fenômeno e coisa em si fazem as pazes. Nada escapa à marca da contradição, e é nesse ponto que a razão não se diferencia do real. Hegel chamou tal momento de identidade da identidade e da diferença.

Dessa forma, separar a necessidade da contingência é amputar o mundo de duas determinações ontológicas constitutivas da estrutura da realidade. A dialética

hegeliana precisa de ambos momentos para que a lógica consiga ser uma descrição efetiva do mundo. Podemos ver como a arquitetura lógica da dialética não é uma imposição racionalista dogmática sobre o conteúdo dinâmico da realidade, mas uma tentativa de expor os momentos constitutivos do real a partir de um esquema conceitual dinâmico e também submetido à pressão do devir. Dessa forma, vemos em Hegel uma abertura não dogmática para o real. Diferente de Schopenhauer, Marx e Nietzsche, que buscam de alguma forma subsumir o real a uma interpretação fixa, Hegel compreende o real em seu aparecimento vertiginoso, buscando apenas a forma lógica capaz de espelhar tal estrutura em permanente desabamento ontológico. A dialética hegeliana é a expressão de uma filosofia comprometida com um discurso capaz de apresentar a morte como o momento central da ontologia.

Buscamos também mostrar como a filosofia pós-hegeliana pode ser entendida como uma reação contra a filosofia de Hegel, mas não no sentido em que é comumente vista. A reação da filosofia pós-hegeliana é a tentativa de se afastar de Hegel naquilo que este possui de mais radical – a busca por uma filosofia sem fundamentos. Filósofos posteriores a Hegel buscaram mais uma vez dar um fundamento último para realidade a partir de uma dimensão positiva segura, mesmo que tal fundamento às vezes tenha sido apresentado com as roupas do materialismo e do naturalismo.

Mais recentemente, apareceram tentativas de mobilizar a noção de contingência em Hegel para fundamentar políticas radicais de transformação social. Tais autores, a partir da ontologia hegeliana e o privilégio concedido à contingência por parte dela, buscaram mobilizar Hegel para desabilitar a constituição de qualquer ontologia social. No entanto, tais tentativas não levam em conta a verdadeira radicalidade da noção de contingência em Hegel. É verdade que Hegel reconhece a necessidade de hábitos, tradições, costumes, instituições, como momentos racionais de qualquer ordem social. Mas tal movimento por parte de Hegel não é um “conservadorismo” residual por parte do filósofo alemão, mas o reconhecimento de que o espírito, tal como manifestado na cultura, transforma figuras históricas contextualizadas em momentos da necessidade institucional de uma sociedade. Ou seja, mesmo aquilo que historicamente aparece como particular e limitado acaba por adquirir uma participação na necessidade de um povo a partir da gênese histórica do mesmo. Esta reviravolta especulativa é esquecida pela esquerda hegeliana, que acaba por cair vítima do fascínio da reflexão limitada do entendimento iluminista.

Portanto, Hegel nos oferece um pensamento que é capaz de integrar a figura da contingência sem cair no desespero niilista tão comum a partir do fim do século XIX. O niilismo, que aparece na cultura contemporânea pela figura da contingência radical, vem sendo vendido como a resposta final que o mundo ocidental descobriu no fim do processo histórico e filosófico que iniciou com os gregos. Não podemos deixar de notar como tal perspectiva continua sofrendo da miopia que ela tanto acusa em seus adversários: pensar que o seu ponto de vista filosófico é a expressão mais acabada do que é a realidade. Por trás do niilismo, ainda continua a visão de que a história chegou a um fim, sendo este fim apenas o momento em que todos nossos sonhos desabaram e foram desmascarados como sendo um idealismo pueril. Tal petulância não pode ser encontrada na filosofia hegeliana, onde é dito expressamente que a filosofia sempre chega tarde demais, que ela sempre estará atrasada para o seu encontro com a verdade. Mas isso não quer dizer que esse encontro não pode ocorrer. Hegel apenas quer dizer que a filosofia é o trabalho paciente do conceito depois que um mundo desabou. A filosofia é apenas a celebração funerária de uma ordem social passada, de um mundo que definhou, mas que em seu momento de declínio brilha com o mais belo esplendor. Não é outro o sentido da metáfora sobre o voo da coruja de minerva.

Hegel nos ensina que a visão da contingência não precisa estar acompanhada do niilismo tão em voga nos últimos cento e cinquenta anos. A contingência pode ser aquilo que nos liberta de uma necessidade enclausurada na perspectiva positiva de uma realidade estagnada; sem que para isso precise cair no elogio fácil do caos e da desordem completa do cosmos. A dialética hegeliana, por ser a teoria racional dos processos ontológicos de uma realidade em permanente devir, não precisa amputar o real ao favorecer ora a necessidade, ora a contingência. A pretensão de Hegel é maior que isso e ao mesmo tempo dotada de uma modéstia não confessada: ela quer apenas dizer o real na sua nudez mais elementar, dando voz a uma objetividade que não quer ser um absoluto pairando acima de todos nós, mas a expressão mesma da potência do real em sua perturbadora inquietude – a perturbadora inquietude do ser.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. **Três Estudos Sobre Hegel**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

AGOSTINHO, Larissa Drigo. **O Absoluto em Hegel**. (Não publicado)

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES E HERÁCLITO. **Os Pensadores Originários**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

ARANTES, Paulo. **Hegel – A Ordem do Tempo**. São Paulo: Editora Hucitec, 2000.

_____. **Ressentimento da Dialética**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. **Ideias ao Léu**. Novos Estudos CEBRAP, Nº 25, outubro de 1989, pp. 61-74.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

BEISER, Frederick. **After Hegel – German Philosophy from 1840 – 1900**. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

CUTROFELLO, Andrew. **All for Nothing – Hamlet's Negativity**. Cambridge: MIT Press, 2014.

ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. São Paulo: Editora Iskra, 2016.

ESPINOSA. **Ética**. São Paulo: Edusp, 2015.

GOETHE, J.W. **Fausto I: Uma Tragédia – Primeira Parte**. São Paulo: Editora 34, 2004.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. **Ciência da Lógica 1 – A Doutrina do Ser.** Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

_____. **Ciência da Lógica 2 – A Doutrina da Essência.** Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas I – A Ciência da Lógica.** São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas II – A Filosofia da Natureza.** São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas III – A Filosofia do Espírito.** São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Filosofia do Direito.** São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. **Filosofia da História.** Brasília: Editora UNB, 1995.

_____. **Lectures on the History of Philosophy Vol. I - III.** Nebraska: University of Nebraska Press, 1995.

_____. **Phänomenologie des Geistes.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

_____. **Wissenschaft der Logik I.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

_____. **Wissenschft der Logik II.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

_____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

_____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

_____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

_____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970

_____. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

_____. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Vol. I – III.** Berlin: Eurobuch, 1984.

HEISENBERG, Werner. **Física e Filosofia.** Brasília: Editora UNB, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Ensaio e conferências.** Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

_____. **Ser e Tempo.** Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

_____. **Explicações da Poesia de Hölderlin.** Brasília: Editora UNB, 2013.

HENRICH, Dieter. **Hegel en su contexto.** Caracas: Monte Avila Editores, 1987.

HOULGATE, Stephen. **Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics.** New York: Cambridge University Press, 2004.

_____. **Hegel's Critique of Foundationalism in the "Doctrine of Essence".** Hegel Bulletin, Volume 20, Issue 1-2: number 39/40, 1999, pp. 18 – 34.

HYPOLITE, Jean. **Lógica y Existencia.** Barcelona: Editorial Herder, 1996.

JACOBI, F. H. **The Main Philosophical Writings and the Novel *Allwill***. Québec: McGill-Queen's University Press, 1994.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

KOJÈVE, Alexander. **Introdução à Leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LEBRUN, Gerard. **O Averso da Dialética – Hegel à Luz de Nietzsche**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **A Paciência do Conceito**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

LEIBNIZ, G. W. **Discurso de Metafísica e outros textos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. **De Hegel a Nietzsche**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. **Nature, History, and Existentialism**. *Social Research*, Vol. 19, Nº 1, March 1952, pp. 79 – 94.

LUKÁCS, György. **Para uma Ontologia do Ser Social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

MCDOWELL, John. **Mind and World**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

MONOD, Jacques. **O Acaso e a Necessidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 1970.

NANCY, Jean-Luc. **Hegel – L'inquiétude du Négatif**. Paris: Hachette, 1997.

NISBET, Robert. **Os Filósofos Sociais**. Brasília: Editora UNB, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na Época Trágica dos Gregos**. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. **Humano, Demasiado Humano**. São Paulo: Companhia da Letras, 2005.

_____. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **The Will to Power**. New York: Random House, 1968.

_____. **O Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PLATÃO. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Diálogos – Volume VIII**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974.

PIPPIN, Robert. **Hegel's Idealism – The Satisfactions of Self-Consciousness**. New York: Cambridge University Press, 1989.

Rawls, John. **Liberalismo Político**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

ROSEN, Stanley. **Nihilism – A Philosophical Essay**. South Bend: St. Augustine's Press, 1993.

_____. **The Idea if Hegel's Science of Logic**. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

RORTY, Richard. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SAFATLE, Vladimir. **O Circuito dos Afetos – Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SCHELLING, Friedrich Von. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo Como Vontade e Representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

_____. **The World as Will and Representation – Vol. II**. New York: Dover Publications, 1966.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet e Macbeth**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História**. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. **Uma Introdução à Filosofia Política**. São Paulo: É Realizações, 2016.

VATTIMO, Gianni. **Adeus à Verdade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

VOEGELIN, Eric. **Science, Politics, and Gnosticism**. Wilmington: ISI Books, 2004.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia: Ciência como Vocação**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

ZIZEK, Slavoj. **Tarrying With the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology**. Durham: Duke University Press, 1993.

_____. **Menos que Nada – Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **O Sujeito Incômodo**. São Paulo: Boitempo, 2016.