

Por uma história imanente: estrutura do aparecer e relação contingente a partir de Hegel.

For an immanent history: appearing structure and contingent relation from Hegel.

Gustavo Chataignier Gadelha *

Fecha de Recepción: 17 de Abril de 2012
Fecha de Aceptación: 28 de Abril de 2012

Resumo: *O objetivo desse trabalho é o de explorar a historicidade enquanto um horizonte privilegiado da filosofia. A questão é polemizada na introdução do presente trabalho, onde se constata um certo descrédito em relação à história no atual quadro de pensamento contemporâneo. Todavia, nosso campo conceitual é sobretudo o pensamento de Hegel, mais especificamente o segundo tomo da Ciência da Lógica, ou seja, a Doutrina da Essência. Apontamos os limites da obra hegeliana, tanto nos cursos sobre a história quanto na Filosofia do Direito. Isso posto, passamos à caracterização e tentativa de sistematização a partir da contingência, tomando como o “em si” de um tal projeto a dupla conceitual de necessidade e possibilidade. Ao cabo disso, aproximamos esse leitura de Hegel com as preocupações marxianas da ordem da estratégia.*

Palavras-chave: *História, contingência, necessidade/possibilidade, essência/aparência, teoria crítica.*

* Doutor em Filosofia pela Université de Paris VIII, bolsista do Programa Alban (Programa de Bolsas de Alto Nível da União Europeia para a América Latina, bolsa E07D400126BR). Professor do Departamento de Comunicação Social da PUC-Rio, na disciplina de Estética da Comunicação de Massas. Correo electrónico: gustavo.chat.gad@gmail.com

Abstract: *The aim of this study is to explore historicity as a privileged philosophy horizon. This question is argued in the introduction of the work, where one finds a discredit upon history in the current context of contemporary thought. However, our conceptual field is especially Hegel's thought, specifically the second volume of Science of Logic, that is to say the Doctrine of Essence. We point out the limits of Hegelian work, both in the courses on history as well as on philosophy of law. That said, we attempted to characterize and systematize from contingency, taking for so, as the "in itself" of such a project, the conceptual couple of necessity and possibility. After that, this reading of Hegel is approached with the marxians concerns of the order of strategy.*

Keywords: *History, contingency, necessity/possibility, essence/appearance, critical theory.*

Introdução – por que a história

O propósito desse texto consiste em se interrogar acerca da história como um horizonte privilegiado da filosofia. Antes de mais nada, é questão de debater o que pode ser o tempo histórico em sua especificidade; a saber, enquanto um processo nascido do alargamento das relações sociais. Uma tal temporalidade seria portanto caracteristicamente imanente, na medida em que seguiria o emanhamento aleatório dos ritmos das atividades humanas. A expectativa, abalada por novas experiências (Koselleck), cria uma racionalidade capaz de apreender a contingência das “penúltimas coisas” (Kracauer). Nesse sentido, a narrativa que daí se constroi tem forçosamente que ver com a prática (Ricoeur).

Pode o pensamento, em épocas de crise de utopias, propor um tempo imanente que não se reduza ao empirismo? Até que ponto é possível afastar-se do liame clássico entre história e filosofia, segundo o qual se propõe o desenrolar temporal (história) de uma figura (filosofia) intemporal (a “verdade” ou “as” verdades)? Dito de outra maneira, como uma filosofia que se debruça sobre o condicionamento recíproco entre homem e mundo onde este habita pode se renovar sem no entanto deixar-se levar

pelo ritmo da naturalidade do momento vivido? Tal espanto enseja a questão acerca do legado de Marx: é ele um acabamento da filosofia da história ou o começo de uma “nova relação com a história”¹? Saímos de uma “filosofia da história” para uma “filosofia na história”, onde as disputas presentes podem vir a reorientar o tempo fora dos gonzos.

A lógica de um vir a ser independente de mediações – expressa na máxima “improvisar sem objetivo” – se encontra nos antípodas do pensamento histórico. A passagem, no seio do pensamento francês, dos estudos tendo como o horizonte a história às preocupações acerca de uma ontologia do tempo, apontam para a renúncia de toda perspectiva estratégica²: “O que conta em um caminho é sempre o meio, não o início ou o fim. Sempre se está no meio do caminho, no meio de alguma coisa: no devir não há história”³.

O chamado *tournant linguistique* remete o domínio da realidade positiva ao modelo dos jogos de linguagem, privilegiando a constatação de efeitos ao invés de tentar buscar

¹ BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses – Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris : Éditions Galilée, 1997, p.300. Essa visão é próxima dos apontamentos de Henri Lefebvre, para quem “as estratégias suplantam a história” na realização dos sentidos (*La fin de l’histoire*. Paris: Minuit, 1970, p.136).

² BENSAÏD, Daniel. *Éloge de la politique profane*. Paris : Albin Michel, 2008, p.156.

³ DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996, p.37. O sonho de uma “história contínua” é, sem reservas, associado por Foucault à “função fundadora do sujeito”. É questão da fome desmesurada de um sujeito que anela tudo reter e que exige do tempo uma restituição total das imposições passadas – atitude de uma constituição psíquica “ressentida”, notaria um nietzscheano. A história não passaria, para essa noção, de uma “tomada de consciência”, cujo objetivo é o de se apropriar do que se acha disperso : “O tempo é concebido em termos de totalização e as revoluções são sempre tomadas de consciência”. A referida “descontinuidade” apresenta-se “ao mesmo tempo como instrumento e objeto de pesquisa” (FOUCAULT, Michel. *L’Archéologie du Savoir*. Paris : Gallimard, 1999, p.264 e 17). Entretanto, esse projeto não pode desvincular-se em absoluto da continuidade, como o estima Ricœur. As sociedades mantêm-se e existem em variados modos de continuidade, malgrado as “rupturas epistemológicas” dos saberes. Por isso que Ricoeur defende uma “regra de transformação” em uma “dialética de inovação e de sedimentação”, e não pura e simplesmente o corte como método (RICŒUR, Paul. *Temps et Récit III*. Paris : Éditions du Seuil, 1985, p.316-7).

Em um dado momento, Foucault mantém a categoria de classe, mas apenas para superar os positivismo sociológicos. Os sociólogos indagam-se o que é uma classe; contudo, o decisivo é conceitualizar as estratégias de luta, e isto a partir de Marx (FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits II*. Paris : Gallimard, 2001, p. 605). Esta ambivalência de Foucault para com Marx é finamente compreendida por Bensaïd: “Se a luta de classes não é mais para Foucault a última *ratio* do exercício do poder”, ela se constitui como fiadora da estratégia – calçada, não obstante, na irredutibilidade das resistências (*Éloge de la politique profane*, *op. cit.*, p. 168-9).

causalidades transitivas. Isso posto, perde sentido qualquer discurso de alienação “pela” história – visto que se trata, senão mais fundamentalmente ao menos teoricamente, de uma alienação “da” história.

Retomemos a instigante citação de Gilles Deleuze. Qual o sentido de semelhante indagação? O que se busca? O momento em que o tempo é reversível? O ponto onde os possíveis encontram-se disponíveis ou, ainda, sua produção não está bloqueada? Bloqueada por um agente, por um grupo ou pelos desígnios da Razão (com um “R” maiúsculo)? Porém, mais vale, *histoire oblige*, pensar a temporalidade sob uma relação de alteridade consigo mesma do que propor uma reversibilidade do tempo, de resto duvidosa, em nome da crítica do princípio de causalidade. Assim, nos moveríamos em uma “racionalidade da semelhança”, onde a “identidade fraca” é tão contingente quanto a autoriza a prática – a própria condição de possibilidade é “movente”. A via da história é incerta, mas ela permanece uma via, voz que assombra, como o reconhece Gilles Deleuze: “A história nos ensina que as boas estradas não têm fundação, e a geografia que a terra só é fértil em uma magra camada”⁴.

⁴ DELEUZE e PARNET, *Dialogues*, *op. cit.*, p.20. Os problemas de uma sociedade, determinados pela rigidez de sua infraestrutura e sua impermeabilidade à mudança, oferecem como paliativo a ascensão econômica individual. Porém, o princípio do trabalho abstrato permanece válido. A despeito dessa estrutura que resiste a mudanças e que se revela pouco acolhedora aos recém chegados, as mitologias contemporâneas que valorizam o culto às celebridades começam a proliferar; não se valoriza senão aqueles que chegaram ao topo da pirâmide social. Deleuze vê nesse processo a “atualização” ou a “diferenciação” no seio da divisão social do trabalho – para Lyotard, por seu turno, se trata de uma “energia sem deslocamento” ou de um “retorno regulado” (LYOTARD, Jean-François. “*Notas sobre o Capital*”. In: *Por que Nietzsche?*. Tradução Carlos Henrique Escobar. Rio de Janeiro: Achiamé, 1998, p.51-3). A falsa solução tem uma falsa imagem do problema. O fetichismo aparece como a “absurdidade”, como a “ilusão da consciência social”. Quer-se dizer com isso que nos encontramos fora da perspectiva de um fenômeno espontâneo e naturalmente subjetivo, ou seja, de um delírio individual ou ainda de uma má consciência: é questão de uma “(...) ilusão objetiva, (...) nascida das condições da consciência social no curso de sua atualização”, imanente ao funcionamento do capitalismo e por ele engendrada. O fetichismo tem um corpo objetivo de onde emanam “todas as figuras do não sentido: quer dizer as contrafações da afirmação, as más formações dos elementos e das relações, as confusões entre o relevante e o ordinário”. Chega a ser admirável o fato de que a história seja valorizada por um autor que sempre a criticou. A história é tanto o lugar da “besteira” quanto o lugar do “processo de sentido” (DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris : PUF/Epiméthée, 2008, p.268). O elogio de Deleuze a Althusser na deixa de ser espantoso, na medida em que o acento na ideia de estrutura aparece, para o primeiro, como uma completa negação da história – o que conjuga mal com os postulados de Althusser: “Althusser e seus colaboradores têm portanto profundamente razão de mostrar em *O Capital* a presença de uma verdadeira estrutura, e de recusar as interpretações historicistas do marxismo, posto que essa estrutura não age de forma alguma de maneira transisita e seguindo a ordem da sucessão no tempo, mas

A exigência do respeito da não contemporaneidade do tempo consigo mesmo, e portanto a exigência de uma determinação não exclusivista e não mecânica, fazem com que a dupla conceitual necessidade e possibilidade sejam chamadas à tona. Eis nossas ferramentas lógicas para uma metafísica materialista. O tempo obedece a uma “dominância”: a diversidade de presenças se liga e segue uma tendência, que não corresponde à “média” de forças. Paradoxalmente, a cronologia não é linear, mas obedece ao que acontece. Cada dimensão da vida obtém assim sua temporalidade própria.

A “tarefa” que se nos impõe como ordem do dia é a de problematizar uma noção de história que escape à metafísica. Para tanto, não podemos considerar Hegel, malgrado seu incontestável idealismo, um “cachorro morto”⁵ e tampouco lidar com o legado de Marx como se se tratasse de sobras do idealismo alemão, despojadas em um complexo fabril⁶.

encarnando suas variedades em sociedades diversas e dando conta, em cada uma delas e em cada vez, da simultaneidade de todas as relações e termos dos quais constitui a atualidade” – uma vez que o fator econômico não é dado imediatamente, ele será a instância pela qual os “problemas” da formação social são colocados. Assim sendo, forçoso é admitir que a filosofia de Deleuze, mesmo em suas pesquisas para as obras de *Capitalismo e Esquizofrenia*, distanciou-se das vias entrevistas aqui em *Diferença e Repetição* (*Ibidem*, p.241). Constatemos, pois, que o desenvolvimento ao qual acabamos de aludir responde ao que Deleuze entende por “Ideia social” – e não a uma determinação. É preciso portanto evocar Althusser, para quem o conceito de “história diferencial” autoriza a pesquisa de temporalidades específicas, sem que para tanto se perca de vista a “independência relativa” que cada uma dessas esferas experimenta em relação à articulação dominante da economia. Nesse ponto, compreenderemos o que afasta Althusser de Deleuze. Dito ainda de outra maneira, a pura positividade deste último permanece inoperante diante de uma problemática marxizante: “Conceber a independência ‘relativa’ de uma história e de um nível não pode portanto jamais se reduzir à afirmação positiva de uma independência no vazio, nem mesmo a uma simples negação de uma independência em si: conceber essa ‘independência relativa’ é definir sua ‘relatividade’, quer dizer, o tipo de dependência que produz e fixa como seu resultado necessário esse modo de independência ‘relativa’; é determinar, ao nível das articulações de estruturas parciais dentro do todo, esse tipo de dependência produtor de independência relativa do qual observamos os efeitos nas histórias de diferentes ‘níveis’” (ALTHUSSER, Louis. *Lire 'Le Capital' II*. Paris: Maspero, 1965, p.47).

⁵ MARX, Karl. *Le Capital – Critique de l'Économie Politique*, livro I, tomo I, *Le Développement de la Production Capitaliste*. Tradução Joseph Roy, revisada pelo autor. Paris : Éditions Sociales, 1978, p.29. Porém, *humana, demasiado humana*, a pujante crítica hegeliana ao entendimento se recolhe em uma onto-teologia cujo caráter autoreferencial se demonstra contraproducente – se é mantida a visada do mundo (o não-conceitual) como objeto da filosofia. Veremos que se a obra de Marx é inteligível por si só, sem o socorro externo, o rearranjo da *Ciência da Lógica* – cuja releitura faz com que o “em si” em questão seja a contingência e não mais a liberdade – enseja uma compreensão da realidade segundo a espessura histórica, o que denominamos por filosofia da mediação. A proposição de um Marx hegeliano se comprovando de delicada comprovação, sobretudo ao nível filológico, propomos, ainda um assim um “Hegel com Marx”.

⁶ Recuperemos as “Cartas a Ruge”. O projeto que Marx alimenta, então com a ajuda de Ruge, é o de “satisfazer realmente as demandas reais”. Eis o “ponto de partida” seguro, o que não se erige, medita

Pode-se dizer que o ultranominalismo catalogador que a tudo dá um nome tem como revés necessário a universal equivalência entre os entes. Dito de outra maneira, o político se vê transposto aos demais debates sem que se tenha o cuidado de propor possíveis relações políticas na arte, na academia, no direito, nas ciências, no amor etc. Desmistificada está a hipótese estetizante⁷ mediante uma tal refuncionalização da arte, exposta, ela também, ao princípio de mudança histórico. Para falar como Alain Badiou, a filosofia, por si só, não é e tampouco faz acontecimentos. Medida do desmesurado, a filosofia extrai relações das coisas por meio de uma enquete subjetiva, chamada de “procedimento de verdade”, concomitantemente “indeterminados e completos”: o amor, a ciência, a arte e a política⁸. Neste espaço do encontro, o universal vazio pode ser preenchido pelo singular – sob o olhar da filosofia. Sua função é de inscrever a contingência do acontecimento na duração. Pensamos também na lógica da contradição e o “terceiro excluído” como, por assim dizer, “condição” filosófica: para além de oposição rasa e binária, há a relação entre termos e um meio de embate: uma oposição determinada se torna, posto

Marx, como a garantia do “objetivo” atingido. Uma vez mais distanciando-se dos jovens hegelianos, a “nova tendência” assim formulada recusa-se a “antecipar o mundo dogmáticamente”, dando-se por tarefa “descobrir o mundo novo, ao começar com a crítica do antigo”. Marx celebra o fato de que “a filosofia secularizou-se”; isso se explicaria porque ela “(...) se encontra levada pela virada do combate de maneira não só exterior, mas também interior “A “construção do futuro” é resolutamente afastada, de onde a máxima do projeto crítico : “a crítica impiedosa de toda ordem estabelecida”, incluindo evidentemente a filosofia (MARX, Karl. « *Une Correspondance* » (« *Lettres à Ruge* »). In: *Philosophie*. Tradução Maximilien Rubel, Louis Evrard e Louis Janover. Paris : Gallimard/Folio, 2005, p.43).

⁷ O mecanicismo não é exclusividade do marxismo vulgar. Concordamos com a assertiva nietzscheana segundo a qual a história de uma coisa é a história de sua dominação, das apropriações que sofreu (NIETZSCHE, Friedrich. *La Généalogie de la morale*. Tradução Patrick Wotling. Paris: Livres de Poche, 2008, p.152-3). Todavia, não damos o passo adiante na consideração da vida como expressão pura da vontade de potência. Encontra-se em Deleuze uma crítica do ressentimento e de sua dominação dos valores aristocráticos; uma das ideias mais fecundas de Nietzsche teria sido a de munir o pensamento da exterioridade das forças, o que tornaria impossível a interiorização do sofrimento, ossificado. Surge, inesperadamente, um sentido da história, orientado pela produção de niilismo: a “longa história” do niilismo chegaria a seu fim desde que o negativo se voltasse contra as forças reativas. Para Deleuze, finalmente, a dialética é a “ideologia do ressentimento” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF/ Quadrages, 1999, p.226 e 183). A dialética do mestre e do escravo, tal como desenvolvida na *Fenomenologia do Espírito*, é entendida como a submissão do desejo deste em função daquele. Isso posto, toda reivindicação de reconhecimento seria forçosamente moldada e transcrita nos termos e linguagem do escravo. Emmanuel Renault desvenda com perspicácia a questão, ao afirmar que o quadro normativo é submetido à mudança, e não apenas a reivindicação subjetiva (« Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien ». In : *Politique et Sociétés*. Número especial: *La lutte pour la reconnaissance et la théorie critique*. Organização M. Seymour, Martin Blanchard. Québec : Société québécoise de science politique, volume 28, número 3, 2009, p. 23-43).

⁸ BADIOU, Alain. *L'être et l'événement*. Paris : Seuil, 1988, p.23-4.

que objetivada, uma “proposição” – cuja compreensão é possível graças à sua “subjetividade”, no sentido de autonomia⁹.

Desaparece enquanto referência teórica a compreensão da política como agonismo. Mais ainda, some a teoria que se debruça sobre um fenômeno específico. Ora, se tudo é político, nada é político: sem rupturas, o presente segue seu fluxo naturalizando as condições sociais e recalçando eventuais choques e questionamentos. Uma vez mais, essa recepção nos parece justificar nosso plano de pesquisa. A exumação de Hegel e de Marx pode contribuir para estudos não tanto “comparativos”, mas, isto sim, relacionais, que liguem seus objetos aos ritmos da vida em sociedade. Por isso, o modelo hegeliano do “reconhecimento”, bem como a “luta de classes” e a ideia da “independência relativa” em relação à economia¹⁰ se prestam a jogar luzes na emergência de novos desafios para a crítica¹¹. Nesse universo, por exemplo, inserem-se as questões da estratégia e da hegemonia.

Resta abordarmos a espinhosa questão da relação entre Hegel e Marx.

⁹ HEGEL, G. W. F. *Science de la Logique*, livro II, tomo I, *La Doctrine de l'essence*. Tradução Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris : Aubier-Montaigne, 1982, p.79.

¹⁰ Nesse quesito, ver ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris : Maspero, 1965. Ou, ainda, a definição da história como “um processo sem sujeito” (ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*. Paris : Maspero, 1973, p. 3). O processo está ele também exposto à processualidade, explica Merleau-Ponty: os “devires-verdadeiros” são sempre inacabados (*Les Aventures de la Dialectique*. Paris: Gallimard, 1967, p.114).

¹¹ As preocupações contemporâneas hegelianas propriamente ditas se concentram, no que tange a uma temática social, sobre as disputas de reconhecimento intersubjetivo. A posteridade do modelo hegeliano de reconhecimento, fundado na *Fenomenologia do Espírito*, escolha justificada devido à publicação do vivo de seu autor e retomada na grande *Enciclopédia*, se desenvolveu em sobretudo três frentes: segundo a análise feita por Emmanuel Renault (« Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *op. cit.*), destacam-se uma “teoria idealista da liberdade”, uma “teoria da intersubjetividade social” e uma “teoria da antropogênese”. Sobre esses três pontos, ver respectivamente PIPPIN, Robert. *What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?* In: *European Journal of Philosophy*, 8 (2). Oxford: Blackwell Publisher, 2000; WILDT, Andreas. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 349 sq.; HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Tradução Pierre Rusch. Paris: Éditions du Cerf, 2000 – e também TAYLOR, Charles. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*. Tradução Denis-Armand Canal. Paris : Aubier, 1994; KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard/Tel, 2000. O marxismo, por sua vez, se alimenta tanto dos movimentos neo-terceiro mundistas, como em alguns países da América do Sul, quanto da tematização de revoltas populares, a exemplo da Primavera Árabe e das manifestações urbanas contra a ajuda financeira à massa falida de bancos privados. Em termos teóricos, há tanto o debate sobre o comunismo e o uso comum de bens no contexto de um mundo ecologicamente comprometido, quanto a via institucional que pretende aproveitar as contradições produzidas de forma imanente pelo sistema. Poder-se-ia dizer que o marxismo busca o lugar prático de uma teoria das contradições imanentes à reprodução da sociedade.

Além do “corte” e da “consciência”? “Hegel com Marx”, uma hipótese de trabalho

Nossa intenção não é a de restituir um “Marx originário” aos especialistas, mas simplesmente de “sacudir o pesado sono das ortodoxias”. Antes de ser evidente, a relação entre Hegel e Marx faz problema. Longe de resolvê-lo, nos propomos a: 1) elaborar uma teoria da contingência tendo como referência um certo Hegel; 2) após um tal rearranjo, a relação entre um é outro é menos verificada do que recriada; 3) a constatação da autonomia de ambos os pensamentos, mediante estudo de fundo filológico (referenciado sem porém ser levado a cabo aqui), não desencoraja a aproximação de diferenças: a potência sistematizadora presente no gesto hegeliano pode se coadunar com preocupações de ordem concreta oriundas da racionalidade marxista. Finalmente, ao término desse texto, teremos a oportunidade de recuperar alguns termos desse rico e, esperamos, inconcluso debate. Teoricamente, a questão da “essência” é deslocada: escapando tanto a um *air du temps* ou *Zeitgeist* nietzscheano que pode vir a condenar aprioristicamente o vocábulo “essência” como platônico (sem atentar à lógica do sentido...), quanto ao consenso e à cristalização da versão althusseriana de Marx, onde o dualismo entre “essência” e “aparência” impedem o surgimento da ciência madura. A essência é, antes, uma construção orgânica que mostra o devir do ser em múltiplas relações. Nesse prisma, a ontologia é historicizada.

Mesmo quando Marx é enredado no canto das sereias so progresso e do modelo físico da ciência positiva de sua época, seu pensamento não é homogêneo e sua carga crítica resiste. Por esse motivo seus escritos não são passíveis de reunião em torno de uma “doutrina”, mas, isto sim, em uma “teoria da prática susceptível de várias leituras”. Diferentes marxismos – de Korsch a Althusser, de Luxemburgo a Kautsky, de Benjamin a Negri – nos levam a diferentes Marx¹². Nesse postulado jaz toda a riqueza “dos” marxismos, no plural, para falar com Derrida¹³. Nesse sentido, Marx é mais um “revelador” do que um “ilustrador”¹⁴.

¹² BENSÂÏD, Daniel. *Marx o Intempestivo - grandezas e misérias de uma aventura crítica nos séculos XIX e XX*. Tradução Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1999, p.12-15.

¹³ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris : Galilée, 1993, p.20

¹⁴ BALIBAR, Étienne. *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte, 1993, p.83-6.

Antes de mais nada, não sistematizaremos o pensamento de Marx: primeiramente, mais fundamentalmente do que Spinoza, Kant, Schelling e Hegel, seus interlocutores mais privilegiados foram os jovens hegelianos (ou aqueles foram mediatizados por estes); em segundo lugar, o materialismo, a *praxis*, a dialética e a epistemologia, a todo rigor, apresentam incongruências quando transpostas às questões propriamente marxistas¹⁵.

Por um lado, a leitura de Marx impõe limites e questões que uma visão retrospectiva homogeneizante é incapaz de captar: bate-se de frente com conceitos kantianos (as contradições heterogêneas e irreduzíveis entre o saber e o real) e schellingnianos (o primado do devir sobre o ser e a concepção de uma totalidade orgânica). O próprio emprego da palavra “dialética” não é uma evidência. Seus limites e usos teóricos não são claros, na medida em que aparece em Hegel no mínimo sob duas acepções, bem distintas: de maneira pejorativa, seja como crítica do ceticismo e do romantismo – a palavra se encontra no masculino (o dialético); depois, trata-se do conjunto do procedimento especulativo onde o movimento parece tudo abarcar – a palavra está no feminino (a dialética)¹⁶.

Suspendemos por aqui nossos questionamentos, de modo a poder guardar uma semelhança entre Marx e Hegel. Retemos a ideia de determinação progressiva, acompanhada por uma fundação regressiva, do saber – junto com a percepção do concreto como fruto de determinações sucessivas e logo contingentes¹⁷.

¹⁵ “A crítica do idealismo hegeliano foi interpretada por alguns como uma crítica spinozista ou schellingniana, ressaltando a produtividade do ser, por outros como uma crítica kantiana dos limites da razão e como uma afirmação do primado da razão prática. As interpretações dialéticas jamais cessaram de ressurgir para contestar aquilo que interpretam como um achatamento materialista ou como um revisionismo kantiano, para valorizar aquilo que Marx deve a Hegel” (RENAULT, Emmanuel. « Marx et sa Conception Déflationniste de la Philosophie ». In: *Actuel Marx*, número 46, « PARTIS/Mouvements ». Paris/ PUF : 2009/2, p.8).

¹⁶ STANGUENNEC, André. « Le Dialectique, la Dialectique, les Dialectiques chez Hegel ». In: *Lectures de Hegel*. Organização Olivier Tinland. Paris : Le Livre de Poche, 2005, p.86-112. Com efeito, a *Encyclopédia* nos mostra que o “método” possui três momentos, quais sejam, o primeiro deles, o “abstrato” próprio ao “entendimento”; segundo, o “dialético” ou da razão negativa (ou seja, as contradições); e terceiro, o “especulativo” ou aquilo que é positivo de maneira racional (HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences philosophiques – I - Science de la Logique*. Tradução Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, 1994, § 79, p.343 ; § 82, p.344). Certamente, a “alma motora da progressão científica” (*Ibidem*, § 81, p.343) é indispensável ao sistema, mas este repousa, ao fim e ao cabo, no “absoluto” tal como exposto no fim da *Ciência da Lógica*.

¹⁷ RENAUULT, Emmanuel. « Qu’y a-t-il au juste de Dialectique dans *Le Capital* de Marx ? ». In: *Marx – ReLire Le Capital*. Organização Franck Fischbach. Paris: PUF, 2009, p.43-76.

Seguindo nosso plano, os esforços se concentram sobre Hegel. A exploração dessa teoria não visa senão a fundar uma historicidade pelo viés da mediação ou da reflexividade. Por via de consequência, a *Doutrina da Essência* desempenha um papel central. Ao longo do trajeto, todavia, nos deparamos numa verdadeira encruzilhada entre uma “substância” spinozista (toda ação sendo transparente a si mesma, temos como resultado um necessitarismo ou neopaganismo) e as raias da *Filosofia do Direito* (onde a negatividade se vê parada em benefício da representação do Estado como uma Instituição separada). Portanto, foi preciso encontrar as boas ferramentas para engendrar um pensamento da contingência no seio do sistema hegeliano. A dinâmica a apreender mantém-se, logo, entre a determinação daquilo que acontece e a determinação do estado de coisas presente. Dito de outra maneira, lidamos com a emergência de uma situação que se consolida ou se torna efetiva.

Por conseguinte, a necessidade e a possibilidade não podem excluir-se mutuamente e de maneira estanque; em segundo lugar, a necessidade existiria ao mesmo tempo como uma efetividade ou inscrição na realidade e como uma relação (a presença é necessária; presenças se encontram, se relacionam); em terceiro lugar, a possibilidade é uma negação determinada que abre uma via no seio da realidade e se faz reconhecer, modificando o regime do aparecer. Além disso, a noção de relação é compreendida tanto como uma origem (determinação que não se deixa esgotar de maneira alguma em determinismo), quanto uma abertura – pois se trata de uma exposição às contingências no curso de sua eclosão.

Uma vez as referidas contingências não sendo neutras, nossas preocupações se voltam à mercantilização e à divisão social do trabalho próprias ao capitalismo (as “positividades” são diferentes entre si: as “eficiências” dos objetos oriundos da prática ganham um contexto ou são historicizadas). Finalmente, será com Marx que nos debruçaremos sobre as relações entre natureza e história. Essa ligação engendra uma acumulação material que determina também as demandas¹⁸ humanas – levando-se em

¹⁸ Para evitar mal entendidos, nesta passagem, escolhemos traduzir o termo francês *besoin* por “demanda”, sabendo que se trata de uma “necessidade” – palavra esta já utilizada por nós em sua dialética com a

conta que cabe a estas últimas o relance, sob o regime exterior da contingência, da produção da vida. O projeto crítico de Marx apresenta, segundo Bensaïd, a constância da unidade entre teoria e prática. Ora, a crítica quebra a totalidade “desesperadamente lisa” da *Ciência da Lógica* hegeliana para abrir o “campo dos possíveis”: diferentemente do “virtual” que cai por terra ao agir nos moldes do melhor fatalismo helênico, o possível é imanente à militância, à deliberação e à intervenção política, inscrevendo-se estrategicamente na duração quando o pensamento diagnostica sintoma de abertura da conjuntura à ação inovadora.

Como decorrência, temos uma relação polêmica com a história, cuja postura teórica lida com dois aspectos: de um lado, ela é construída como uma interrogação acerca dos limites das particularidades num contexto de determinação recíproca; de outro, o pensamento vê-se desde então conduzido às disputas práticas da luta e se torna estratégico. Isso posto, a crítica se dá por tarefa impedir o fechamento do pensamento em sistema. Quanto à causalidade econômica, não perde relevância e se divide da seguinte forma: 1) um componente material e natural; 2) um componente econômico como a combinação de fatores técnicos e sociais; 3) finalmente, um componente social que remete às condições onde todos os termos encontram-se reunidos e entrelaçados em diversos ritmos e velocidades. Quer-se dizer que as relações de propriedade e de classe, guiadas pelo lucro, produzem esfera social (e são por ela produzidas): um produto que é ao mesmo tempo agente engendra uma causalidade não linear.

Para concluir, no que tange os objetivos de ordem política e polêmica, somos da opinião segundo a qual esse trabalho pode oferecer sua contribuição ao se esforçar a pensar formas de apropriação não instrumental da prática, ao mesmo tempo determinada e indeterminada – o que permitiria inscrever os temas da estratégia e da hegemonia na ordem do dia.

“possibilidade”. Por fim, não é de nosso intuito adentrar os desdobramentos psicanalíticos dos conceitos de necessidade, demanda e desejo.

Interregno : tempo que nasce

“O que é, com efeito, o tempo?”, indaga-se o filósofo. Ele retoma : “Se ninguém me pergunta, eu o sei; mas se me perguntam e se quero explicá-lo, já não o sei mais”¹⁹. No que nos concerne, acrescentamos a pergunta sobre o que pode ser (ou não ser) um esforço acadêmico continuado. Haja vista a impossibilidade de parar o tempo, devido ao simples fato de que somos empurrados adiante pelo girar do mundo²⁰, nós forçamos uma parada por meio do vazio de uma aposta – relacionada com o que há de saturado e duro no texto: existem brechas?

Limites e contradições em Hegel

O recenseamento de ponta a ponta da recepção de Hegel até nossos dias é uma tarefa tanto mais árdua quanto necessária, mas não se trata do escopo de nosso trabalho. John McCumber, inspirado por este debate e sobretudo apoiando-se na leitura feita por Rorty, sugere, em parte por escárnio, que o idealismo hegeliano não desapareceu por completo: se por um lado Rorty crê ser possível preservar de Hegel, em relação ao pragmatismo, uma “aliança” entre seu historicismo e a teoria darwinista da evolução²¹, por outro, McCumber postula que o hegelianismo passou por diversas mutações ao longo de seu percurso cultural. Dito de outra maneira, a exemplo dos dinossauros gigantes que se transformaram em criaturas menores e contudo mais ágeis, voadoras (falamos de pássaros), é possível que Hegel tenha sofrido um processo de metamorfose semelhante; eis que o grande tiranossauro dá lugar a versões reduzidas, e mais adaptadas, de pensamento²².

¹⁹ AUGUSTIN. *Les Confessions*. In *Œuvres de Saint Augustin, 14, Deuxième Série : Dieu et son Œuvre, Les Confessions, Livres VIII-XIII*. Texto da edição M. Skutelle [páginas 270-343 para o livro XI]. Perpignan: Études Augustiniennes, 1996, livro XI, capítulo 14, parte 17, p.299 e 301.

²⁰ E aqui pensamos no quado de Paul Klee, analisado por Walter Benjamin na nona de suas “Teses sobre o Conceito de História” (in *Magia e Técnica, Arte e Política – Obras Escolhidas 1*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo : Brasiliense, 1985, p.226).

²¹ RORTY, Richard. « Dewey entre Hegel et Darwin ». Tradução P. Sauret. Paris: *Rue Descartes*, número 5-6, 1992, p. 290-306.

²² MCCUMBER, John. *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy*. Evanston: Northwest University Press, 1993, p.28-9. Este autor faz referência expressamente ao pragmatismo, de

Não são recentes as querelas envolvendo o legado de Hegel; a bem da verdade, elas datam de 1831, quando do falecimento do filósofo. Tão logo morto, os ditos “jovens” e “velhos” hegelianos disputavam-se quanto à sua obra. A órbita são os anos de 1840²³. Marx, precedido por Feuerbach e Bruno Bauer, e paralelamente a Kierkegaard, dá forma à dissolução do “mundo cristão burguês” e, em um só tempo, à “reconciliação hegeliana”. O que distinguia uma “direita”, composta por “velhos hegelianos”, de uma “esquerda” constituída por “jovens hegelianos” não se limitava a argumentos puramente filosóficos. Antes de mais nada, se trata de diferenças políticas e religiosas. Esta repartição foi batizada por Strauss e em seguida por Michelet, tendo sido vulgarizada sobretudo por Stirner²⁴. Em termos filosóficos, o diferendo parece se concentrar em torno do conceito de “superação” em Hegel (a *Aufhebung*²⁵) e do sentido atribuído à existência²⁶: de um lado, o real seria efetivamente racional, todo esforço crítico resultando inútil; de outro lado, se o racional deve se fazer real ou se realizar, então a filosofia consistiria na negação da ordem existente.

extração notadamente anglofônica, onde se contam entre seus representantes mais reconhecidos Quine, Sellars e Rorty. A respeito da influência de Hegel no pragmatismo, ver o artigo de Terry Pinkard : « *Le Pragmatisme fut-il le Successeur de l'Idéalisme ?* » (*Revue Philosophie*. Organizadores Jean-Michel Buée, Emmanuel Renault, Olivier Tinland, David Wittmann. Tradução Jean-Michel Buée e Laurent Mérigonde. Paris : Minuit, outono de 2008, número 99, p.21-45). Que nos lembremos de Michel Foucault : “Toda nossa época, quer seja com Marx quer seja com Nietzsche, tenta fugir de Hegel (...). Mas escapar realmente de Hegel supõe uma apreciação exata do que custa dele se desligar; isto supõe saber até onde Hegel, talvez insidiosamente, se aproximou de nós; isto supõe saber, dentro do que nos permite pensar contra Hegel, o que é ainda hegeliano; e de medir em quê nosso recurso contra ele é ainda talvez uma astúcia que ele nos opõe e ao termo da qual ele nos espera, imóvel e alhures” (*L'Ordre du Discours*. Paris: Gallimard, 1971, p.74-5).

²³ “O ‘meio’, terreno natural da Natureza de Goethe e da ‘mediação’ na qual se movia o Espírito de Hegel: estas duas noções foram mais uma vez decompostas por Marx e Kierkegaard, nos dois extremos da exterioridade e da interioridade, até que Nietzsche pretendia recomeçar do zero e trazer a antiguidade em meio ao nada da modernidade e então cair nas sombras da loucura” (LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Tradução Rémi Laureillard. Paris: Gallimard/ Tel, 2003, p.47-48). Se de um lado o esforço de Löwith de reunir a filosofia do século XIX é digno de ser louvado, por outro, é preciso tomar uma certa distância: temos a impressão de que a decomposição do hegelianismo é tomada em um sentido unilateral porque demasiado linear em sua simetria – Marx e Kierkegaard representando os extremos e o final apoteótico de Nietzsche com a persona do Cristo invertido.

²⁴ *Ibidem*, p.75.

²⁵ O termo alemão *Aufhebung*, geralmente traduzido como “superação”, remete, ao mesmo tempo, à elevação, à abolição (ou negação) e à conservação.

²⁶ “O que é racional é efetivo; e o que é efetivo é racional” (HEGEL, G. F. W. *Principes de la Philosophie du Droit*. Tradução Jean-François Kervégan. Paris: PUF/Fondements de la Politique, 1998, prefácio, p.84).

Em seus cursos sobre a história da filosofia, Hegel trabalha em termos de acabamento. Sua própria obra se coloca no fim disso que ele estabelece como decorrido em três épocas: primeiramente, delimita-se o período que vai de Thales a Proclus, ou seja, até a Antiguidade realizar a união entre o finito e o infinito; em segundo lugar, após um declínio, começa a época que vai da era cristã até a Reforma, que reproduz (em um nível mais elevado) a reconciliação anterior; finalmente, Hegel apresenta a filosofia cristã, passando por Descartes, como ponto de partida para sua obra. Segundo Löwith, claro está que assim descrita a lógica hegeliana não teria como ser histórica, apresentando-se como “uma conclusão”²⁷.

Com efeito, Razão, Estado e liberdade se acham justapostos. O “longo processo da história” é explicado como a “aplicação do princípio [de liberdade] nas questões do mundo”. Trata-se por certo de uma realização da filosofia, cujo sentido contudo se prestará a muitas polêmicas. O “progresso da consciência da liberdade” se presentifica pouco a pouco, do Oriente até o Ocidente: “os orientais souberam que apenas um homem é livre, o mundo grego e romano, que alguns são livres, enquanto nós sabemos que todos os homens são livres, que o homem enquanto homem é livre”. Cabe a Hegel logo acrescentar que a cada “estágio” corresponde uma “época”. Sua divisão da história em sequências é ainda mais explícita ao fim do livro. Em uma frase apenas, o “curso inteiro da história” se condensa: “O sol nasce no Oriente”. O sol físico não deverá mais amedrontar o “sol interior”, uma vez conquistado o engendramento da “liberdade subjetiva”. O “objeto” diante do qual devemos nos inclinar no reino fenomenal é o “Estado” – pois “o Estado é a Ideia universal, a vida espiritual universal”, em face da qual os indivíduos desabrocham “uma relação de confiança e de costume”, até o ponto em que a “substância” possa coincidir com o “elemento singular”²⁸. A irrupção do singular se vê de antemão determinada pela presença sem fissuras do Estado²⁹.

²⁷ LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche, op. cit.*, p.58. Löwith caracterizou o “movimento” como “essência” da filosofia de Hegel, citando a Tese de Marcuse. Todavia, tira daí outras consequências, que nos remetem à realização do espírito na religião, em detrimento da natureza e da contingência. Por isso seus escritos privilegiam Goethe e Nietzsche. Isso posto, forçoso é admitir que, confessa Löwith, mesmo em Hegel, e apesar dele, podem-se depreender outras relações temporais de sua obra: “No entanto, em Hegel mesmo, falar de espírito do tempo não implica em uma historicidade do espírito” (*Ibidem*, p.250 e 49).

²⁸ HEGEL, G. W. F. *La Raison dans l'Histoire*. Tradução Kostas Papaioannou. Paris : UGE/Plon, 1965, p.84 e 279-81.

²⁹ *A Razão na História*, obra constituída pelos cursos dados por Hegel entre 1822 e 1831, foi publicada em 1917. Sua tese central advoga que a razão se manifesta na história, o que implica em uma historicidade da razão. Geralmente, a filosofia da história hegeliana é tomada como plano de execução da

As críticas de Hegel sobre o “Terror”, em destaque na *Fenomenologia do Espírito*, publicada em 1807, ilustram sua posição: se a Revolução francesa figura como a esperança de que “os dois mundos [sejam] reconciliados; o céu desceu e é transportado à terra”, a desilusão vem à tona tão logo a destruição mostre sua fúria, pois a universalidade abstrata, ligada à política, teria engendrado uma espécie de “fanatismo”, expresso no “ódio ao particular”. Dito ainda de outra forma, a liberdade absoluta aplicada imediatamente à sociedade termina por negá-la, ou seja, ela nega os indivíduos que, por assim dizer, a “carregam”, ou seja, seus sujeitos. A liberdade é portanto inseparável da morte. Essa liberdade universal é vista como algo desprovido de interioridade, pois não chega a parte alguma. Ela tão só nega um “si mesmo absolutamente vazio”: “É assim a morte a mais fria e mais rasa, sem outra significação que cortar uma cabeça de repolho ou tomar um gole d’água”³⁰. Hegel justifica a violência pela mudança de regime, mas reprova a violência de 1793: “A Revolução começa pela manifestação do universal no seio do particular, para se inverter dramaticamente na supressão do particular pelo universal”³¹.

A seguida do texto de 1807 mostra que o espírito moral nasce em seguida à reconciliação de seres-aí que se encontram do Deus³²; essa parte corresponde ao que Hegel esperava então da Alemanha. Ou, ainda, retraduz Lukács, a persistência do particular corresponde à reconciliação pela e para a sociedade burguesa³³.

“história universal”. Contudo, Christophe Bouton reúne quatro críticas a ela dirigidas, no intuito de buscar um “impensado” prático resultando das filosofias da história. São elas o racionalismo, o cinismo, o providencialismo e o fatalismo. O esforço é o de contrapor a tais visões uma saída às “antinomias” da disputa entre “autonomia e caos” (BOUTON, Christophe. «Hegel et l’antinomie de l’histoire». In: *Lectures de Hegel. op. cit.*, p.300-3). Por outro lado, Daniel Bensaïd acredita que seja possível reler Hegel, mesmo em momentos embaraçantes, como em sua filosofia da história. De fato, a efetividade da história propicia um processo de universalização; retroativamente é viável então pensá-la como uma “universalidade em devir”. Essa assertiva, completa Bensaïd, abre o campo às preocupações empíricas de uma história e uma antropologia comparadas (*Marx o Intempestivo, op. cit.*, p.44).

³⁰ HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l’esprit*, tomo II. Tradução Jean Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1983. p.129, 135 e 136. Em suma, o finito é uma inadequação à universalidade, e carrega consigo a morte – mas igualmente a pulsão da vida (BLOCH, Ernst. *Sujet-Objet – Éclaircissements sur Hegel*. Tradução Maurice de Gandillac. Paris : Gallimard, 1977, p.130).

³¹ BOUTON, «Hegel et l’antinomie de l’histoire». In: *Lectures de Hegel, op. cit.*, p.313-315.

³² HEGEL, *La Phénoménologie de l’esprit II, op. cit.*, p.141 e 200.

³³ LUKÁCS, George. *Le Jeune Hegel II – sur les Rapports de la Dialectique et de l’Économie*. Tradução Guy Haarscher e Robert Legros. Paris : Gallimard, 1981, p.302 e 300.

Há, certamente, ambigüidade a respeito da Revolução francesa, na letra mesma de Hegel. Lê-se nos *Princípios da Filosofia do Direito* que a Revolução é tanto o “primeiro espetáculo prodigioso desde que sabemos algo sobre o gênero humano” e o “acontecimento o mais espantoso e que mais fere a vista” – em oposição àquilo que é “abstrato”. Esses acontecimentos não seriam totalmente contingentes em Hegel, pois resultariam da vontade de aplicar o universal imediatamente; relevariam, assim sendo, mais do caos do que da razão³⁴.

O pensamento de Hegel cambia radicalmente de paradigma, adotando a Reforma como ponto de periodização e abandonando a Revolução francesa. A imagem de pensamento ilustrada pelas asas da “coruja de Minerva” é, acredita Lukács, a consequência de uma interpretação concreta da Modernidade: “não restou tarefa alguma além de transpor essa ideia à vida e de elaborar, com e graças a ela, todos os domínios da vida social”³⁵. Leiamos portanto o texto onde o Espírito é o determinante:

A abstração do liberalismo atravessou assim o mundo latino partindo da França, mas esse mundo permaneceu acorrentado, pela escravidão religiosa, à ausência de liberdade política. Pois é um falso princípio constatar que é possível desfazer-se de grilhões que entravam o direito e a liberdade sem emancipar a consciência moral e que uma Revolução seja possível sem Reforma³⁶.

Negatividade em si e Negatividade Histórica

No tocante à filosofia contemporânea, podemos notar algumas leituras que se inscrevem no debate sobre a obra de Hegel, a saber, certas gamas de marxismo, pragmatismo, psicanálise e apropriações que, ao fim e ao cabo, em nome de uma crítica pertinente do “sujeito legislador”, foram construídas ao arrepio da região mais, por

³⁴ HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p.315-316.

³⁵ LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.237, 239 e 241.

³⁶ HEGEL, G. W. F. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. Tradução Jean Gibelin. Paris : J. Vrin, 1987, p.344, 338-339.

assim dizer, “sombria” do hegelianismo. Ora, é esta a última (ou a única) palavra acerca da filosofia hegeliana? O pensamento “*New age*”, tal como caracterizado por Slavoj Žižek, deplora a queda do mundo holístico, onde homem e natureza perfaziam um só ser. Era uma vez a vida antes da introdução do dualismo, fato que acarretou em problemas insolúveis para toda humanidade. Todavia, segundo o filósofo esloveno, o importante é captar o sentido da queda no interior dela mesma; uma mudança de perspectiva radicaliza as potencialidades do estado presente e cambia toda a configuração³⁷. Uma tal visão é eminentemente hegeliana: é dito na *Ciência da Lógica* que a fuga do mundo guarda já em si a determinação do mundo, ou de um mundo³⁸.

O “núcleo duro” do que nos anima é uma releitura de Hegel. No que concerne essencialmente aos cursos sobre a filosofia da história e sua filosofia do direito, a crítica a Hegel teria sido em boa parte bem conduzida. Restam, todavia, algumas outras vias, distintas da oposição engelsiana difundida sobretudo por Lukács, entre o “método” e o “sistema” – e isso para nos atermos a uma ambiência exclusivamente marxizante³⁹. Por isso é preciso ainda acrescentar demais vertentes de leitura hegeliana,

³⁷ ŽIŽEK, Slavoj. *Le Sujet qui Fâche - le Centre Absent de l'Ontologie Politique*. Tradução Stathis Kouvélakis. Paris : Flammarion, 2007, p.97

³⁸ HEGEL, *La Doctrine de l'Essence, op. cit.*, p.86.

³⁹ Engels opõe um “método dialético” de Hegel a seu “sistema”: “todas as situações que se sucederam na história”, inclusive o processo do conhecimento, tornam as coisas forçosamente “transitórias”, o que se opõe ao “conteúdo dogmático” das verdades em-si. Assim, o que há de “revolucionário” em Hegel e que inverte sua teoria se mostra uma “ciência das leis gerais do movimento” (ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande*. Tradução Gilbert Badia. Paris : Editions Sociales, (1966), 1970, p.16, 13, 16, 12-3, 59-60) – inclusive na ideia de uma “dialética da natureza”. Para Lukács, a dialética é, em sua essência, “revolucionária”. O filósofo húngaro não crê que a dialética esteja presente na natureza; por outro lado, graças à unidade entre sujeito e objeto, presente sobretudo na *praxis*, o conhecimento se iguala ao movimento da realidade (LUKÁCS, George. *Histoire et conscience de classe*. Tradução Kostas Axelos e Jacqueline Bois. Paris : Minuit, 1960, p. 18, 21, 20 e 35). Se em Lukács o proletariado toma a forma do saber absoluto, todavia, em Marx, nada é decidido de antemão: “Essa abertura sobre os possíveis aparece na concepção marxiana do sujeito da ação (VADÉE, Michel. *Marx penseur du possible*. Paris: L’Harmattan, 1998, p.347-9). Os objetivos do proletariado, uma vez trazidos à consciência, seriam os mesmos de toda a sociedade, que, “sem sua intervenção consciente, permaneceria necessariamente possibilidades abstratas e limites objetivos” (LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe, op. cit.*, p.189). Daí a crítica de Henri Lefebvre ao papel desempenhado pela consciência em Lukács e seu “historicismo especulativo, inutilmente aberto ao possível” (LEFEBVRE, Henri. *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres*. Tournai: Casterman, 1975, p.106). Ora, mais proveitoso do que um “essencialismo” da verdade (re)encontrada, mais vale pensar na natureza de classe da consciência, na dinâmica de produção de subjetividade – onde a racionalidade imanente à luta de classes integra a questão da consciência (em um só tempo como efeito e como causa no seio do processo social). Não é,

como os estudos sobre o reconhecimento, algumas inserções psicanalíticas, a normatividade do pragmatismo, a superação do entendimento kantiano etc. Mencionemos ainda a velha e sempre renascente ideia de reconciliação, “lugar comum” de velhos hegelianos de todos os tempos. Segundo nossa interpretação, por uma “astúcia da razão”, o necessitarismo do espírito foi ter com a dita “inocência do devir”/pura imanência.

Isso posto, essa apresentação de Hegel é, senão marxizante (o que um Löwith denunciava em *Razão e Revolução*⁴⁰), ao menos debate um pensador da contingência efetiva no interior do tempo, constituído por relações de alteridade. Nosso caminho se concentra na teoria da ação. Remanejar Hegel, aqui, passa pela exigência de transformação do mundo⁴¹.

Quer-se fugir tanto de uma racionalidade estagnada que legitima o estado das coisas voltado apenas a si próprio⁴² quanto de um necessitarismo de uma substância sempre presente a si, transparente. Nesse sentido, nossa dívida maior é com os estudos do jovem Marcuse, que soube apontar falhas no idealismo hegeliano, ensejando um pensamento da história aberta por meio de uma ontologia negativa⁴³.

todavia, judicioso atirar pedras em Lukács. O conceito de reificação, ainda largamente operatório, foi por ele intuído antes mesmo da descoberta dos *Manuscritos parisienses*, nos anos de 1930; a pertinente crítica aos problemas de uma filosofia da consciência devem se somar a uma concepção de história que é contradição.

⁴⁰ Resenha de *Reason and Revolution*. In: “*Philosophy and Phenomenological Research*”, volume 2, número 4. Boston: Blackwell Publishing, junho de 1942, p.560-3.

⁴¹ Por mais que a teoria althusseriana do corte menospreze as ressurgências de Hegel na letra marxiana, sobretudo a partir de 1847 e, em seguida, em *O Capital*, o esforço teórico que coloca em xeque a identificação imediata entre Hegel e Marx tende, se judicioso, a realçar o que este último trouxe de inovador. Por outro lado, o resgate da divisa de Ernst Bloch em prol do princípio de movimento não é inútil: “Hegel é sempre de atualidade, sobretudo quando o tempo concomitantemente se acelera e se congela”. A “concepção tendencial do mundo” pode então ajudar a traçar vias para o futuro (BLOCH, *Sujet-objet*, *op. cit.*, p.11 e 51).

⁴² LEFEBVRE, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres*, *op. cit.*, p.19-21.

⁴³ A dualidade da história em Hegel pode ser percebida segundo duas tendências – o estranhamento e a interiorização. Dessa orientação decorre outro dulismo do movimento – uma autoprodução que se exterioriza (a auto-apresentação da substância ou a realidade efetiva como verdade e certeza) e a sua apresentação “sob a forma do devir livre e submetido ao acaso”, ou o estranhamento do espírito junto aos entes (HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* II, *op. cit.*, p.311). Segundo Marcuse, ambas as acepções confrontam as duas tendências encontradas em Hegel: uma para a imobilização da história (interiorização deter-

A “unidade simples” da qual fala Hegel nada mais é do que a relação negativa que supõe um espaço para si junto à alteridade. Uma tal síntese cria um si mesmo que se mantém no outro: a vida se apresenta como “meio” para as diferenças, sempre relativas (e não absolutas). O conceito de vida aparece na seção B da *Fenomenologia* (sobre a “Consciência de Si”) e em seguida nas passagens consagradas à “razão observadora”⁴⁴. Esse conteúdo ontológico está presente na *Fenomenologia* e atravessa a *Lógica* – ensejando uma nova leitura dessa obra. A “categoria simples” exterioriza o “ser para si e o ser para um outro” como “uma só e mesma coisa”⁴⁵. A pluralidade dos entes perfaz o conjunto das variadas maneiras pelas quais o ser igual a si liga-se a seu outro, onde as diferenças se concretizam. Em outros termos, aquilo que o ente é, só o é pelo outro; ora, uma tal relação não é imediata⁴⁶.

minada pelo saber absoluto que finda como movimento) e outra que visa a manter a historicidade (estranhamento na contingência) (MARCUSE, Herbert. *L’Ontologie de Hegel et la Théorie de l’Historicité*. Tradução Gérard Raulet e Henri-Alexis Baatsch. Paris : Gallimard/Tel, 1991, p.319-20).

⁴⁴ A razão assume a forma de “observadora”. Ela observa a “natureza inorgânica” e a “natureza orgânica” – ou seja, respectivamente, as determinações e o conceito, em separado. Tal fato se explica pela a relação entre o ser que se esvai e a organicidade conceitual não formarem uma lei necessária. Visto de outra maneira, um ser orgânico se reflete em si mesmo e se conversa; por oposição, o inorgânico não se conserva, permanecendo sempre no exterior de si mesmo: “Um objeto, tal que possua em si o processo da simplicidade do conceito, é o orgânico”. As próximas linhas explicitam esse esquematismo da razão forçada a se deparar com o universo contingente: “Na natureza inorgânica, a razão observa ‘coisas’ que, segundo a lei, se mostram como momentos abstratos do conceito; mas a unidade simples desses momentos não está presente, não há aí ‘uma simplicidade refletida em si mesma’. A vida apresenta bem à observação essa simplicidade e essa interioridade, mas o faz em seu desenvolvimento concreto, ou esse desenvolvimento cai no exterior dela [vida], lhe é exterior” (HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l’esprit. Phénoménologie de l’esprit*, tomo I. Tradução Jean Hyppolite. Paris : Aubier-Montaigne, 1975, p.215-6 e 249). Por via de consequência, a razão será a doadora de sentido ao objeto que, segundo a percepção, não passava de uma coisa sensível – mas isso ao preço da própria razão se fazer coisa, o que explica o empirismo apontado por Hyppolite nessa passagem (in *op. cit.*, p.204). Hegel o atesta: “o pensamento é coisidade, ou a coisidade é pensamento”. As diferenças se unem no objeto, posto que há, desde o início, algo de “secreto” nesse objeto; a saber, o outro (HEGEL, *Phénoménologie I, op. cit.*, p.125-6 e 266). Esta a razão pela qual a verdade deve ser “sentida”, e que “nada é sabido que não esteja na experiência” (HEGEL, *Phénoménologie de l’esprit II, op. cit.*, p.305). Note-se que Marcuse se apoia justamente no conceito de “vida” enquanto “iluminador de uma dinâmica imanente na letra da *Fenomenologia* hegeliana.

Sem ser o entendimento do objeto, a razão é no entanto sua memória: ela exprimirá de forma universal aquilo que existe apenas na singularidade do que é efetivo (HEGEL, *Phénoménologie I, op. cit.*, p.204-7). A “visada da natureza” pode ser univerzalida com a intervenção da mediação (*Ibidem*, p.247-8).

⁴⁵ HEGEL, *Phénoménologie de l’esprit I, op. cit.*, p.147, 204, 315 e 343.

⁴⁶ Marcuse acredita que relacionar a “ideia de conhecimento” com a “ideia de absoluto” pela mediação da vida rompe com a concepção de absoluto. Ocorre que na *Lógica* a história é, quando muito, o acúmulo de estados de conhecimento, ao contrário das mudanças dos entes na *Fenomenologia*. Se a *Fenomenologia* pede a organização ontológica da *Lógica*, a *Lógica* por seu turno se vê revigorada com o princípio de ser

Em diversas oportunidades, a própria letra de Hegel se constitui em um obstáculo a uma tal empreitada. No seio do sistema, o imperativo de reconciliação que tem como o outro da necessidade a “liberdade” (e não a possibilidade) predomina⁴⁷, deixando em segundo plano as bifurcações que aparecem nas tendências objetivas onde escolhas são impostas. Neste último caso, em termos de história do pensamento, nosso trabalho se construiria no seio de uma perspectiva pós-hegeliana, onde o “em si” responde pelo conceito de “possível”. O acontecimento (historicizado) ronda nossos passos: a luta (inclusive pelo reconhecimento) historicisa (determina) a carência que se vê descentrada (não idêntica a si). A violência deve ser politizada⁴⁸.

A naturalidade do aparecer historiciza aquilo mesmo que está em vias de aparecer: não se trata de um retorno às origens, mas da imersão do ato em uma massa de contingência determinada, que engendra novas relações. A origem retorna quando o fluxo do *continuum* é interrompido; uma vez as distâncias sendo reduzidas, o tempo presente desempata as disputas e redistribui o tempo. Ancorado no presente, o pensamento o excede, bebendo em promessas passadas e se projetando no futuro. Nem empírica nem abstrata, a atualização tem lugar tão logo uma emergência põe em xeque a normalidade das presenças: passado, presente e futuro se encontram num “agora”. O que faz com que o passado permaneça inacabado e o presente

como mobilidade disposto na *Fenomenologia*: o ser efetivo e positivo é “cindido”, o que implica a compreensão do ser-aí como “inegalidade”. Em outras palavras, a vida entendida como historicizada é eleita o fundamento do Ser, em detrimento do Eu dotado de pensamento. A visada de Marcuse começa pela crítica do postulado da *Lógica* onde o ser e pensamento coincidem. Nessa obra, a unidade primordial do ser é anterior a toda diferença. Contudo, “esse retorno à oposição primordial de subjetividade e da objetividade” é a instância que permite a compreensão de uma história não fatalista. Desde então, a história adquire um sentido específico, a saber, seu desenrolar ocorre no regime do estranhamento – seja ele no devir da natureza ou no ato de pensamento (MARCUSE, *L’Ontologie de Hegel, op. cit.*, p.210, 211, 198, 203-205).

⁴⁷ Mesmo em termos estritamente hegelianos, o jovem Marcuse crê que todo prosseguimento da *Ciência da Lógica* constatado na *Doutrina do Conceito* não poderia superar os ganhos da lógica objetiva. Quer dizer que a “realidade efetiva” não pode de forma alguma passar a uma estrutura “ainda mais real”. Trata-se, isto sim, de uma “repetição” de realidade (MARCUSE, *L’ontologie de Hegel, op. cit.*, p.97-8). O próprio Hegel declara que a necessidade já é em si o conceito (*Encyclopédie I, Science de la logique, op. cit.*, p.581, §147, aditivo). Eis a razão pela qual Marcuse pensa que a passagem da necessidade ao conceito é uma falsa passagem! (MARCUSE, *L’ontologie de Hegel, op. cit.*, p.107).

⁴⁸ Além do que, Marx, em sua “Introdução” a “Por uma crítica à filosofia do direito de Hegel”, afirma que existem dois tipos de pobreza: uma devido às catástrofes naturais e outra “produzida artificialmente” pela exploração (in *Philosophie, op. cit.*, p.107).

imprevisível é o fio de futuro que percorre o tempo, responsável pela transformação. É no presente o lugar onde pensamos o passado e fazemos o futuro. A necessidade como categoria do passado chega como uma construção que não pode ser demolida; a possibilidade, categoria do futuro, é ainda uma potência do possível; fechando o “ciclo”, a “realidade, categoria do presente, (...) associa indissoluvelmente necessidade e possibilidade”⁴⁹. Passível de continuação e aberto às apostas no interior de conjunturas, o “possível” é um acontecimento historicizado. Uma reorganização coletiva que se contrapõe à sistematicidade do capital exige não a “dominação” do tempo, mas uma conjugação de temporalidades disparatas: os objetivos visados sendo diversos, seus meios também os são. Dito de outra maneira, é preciso assumir o abismo entre os meios e os fins e, a partir daí, confrontar, a cada vez, a realidade com a finalidade.

Em Hegel, vemos o espaço, em meio a disputas teóricas sobre seu legado, para a fundação da historicidade por meio da “mediação” ou da reflexividade. Da relação entre dois termos, surge o espaço para o desenrolar da contingência; ou, ainda, uma vez a “tese” tendo chegado cedo demais para provocar algum tipo de reação, uma repetição faz com que o sujeito chame a si a situação e portanto exerça a “reflexão”⁵⁰. Em seu jargão, Hegel afirma que a figura da necessidade de uma relação (em última instância, a relação da não-relação) tem como correlato a necessidade da contingência, figura do absoluto. Consequentemente, a *Doutrina da Essência* desempenha papel central (mais especificamente, a seção sobre a efetividade) para essa apropriação. Acrescentemos ao “salvamento” de Hegel a ação recíproca entre sujeito e objeto no que concerne o trabalho, a exemplo de *A Fenomenologia do Espírito*, cuja dinâmica se presta à historicização e ao silogismo (que se pense também na “abstração racional” de Marx nos *Grundrisse*)⁵¹.

⁴⁹ BENSÄID, *Marx o Intempestivo*, op. cit., p.395-8. Compartilhamos com Bensaïd a inspiração benjamiana da “interrupção”.

⁵⁰ O ato de reflexão reativa o passado, trazendo à tona a dimensão de um “passado-presente” cujo estatuto é “intemporal” (MARCUSE, *L’Ontologie de Hegel*, op. cit., p.203-5).

⁵¹ Destaca-se o gesto presente em Hegel, segundo o qual haveria uma racionalidade tanto das ciências positivas (regiões ontológicas) quanto da vida histórica (o cálice do poema de Schiller que transborda e fecha a *Fenomenologia*, fugindo ao positivismo de um Dilthey). Sobre o emprego que Marx faz da abstração, nota-se que é o apagar da abstração que caracteriza as especificidades de cada época: “A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração racional, na medida em que, em bem se precisando e sublinhando os traços em comum, ela [a abstração] nos evita a repetição. Todavia, esse caráter geral, ou esses

A Doutrina da Essência ou a contingência como absoluto

Um “sistema da contingência” é viável com o aparato hegeliano? Diz-nos a *Lógica* que a positividade do ser passa pela mediação da negatividade e depois se determina como “positividade devinda da realidade”; ou ainda: a exterioridade do ser passa pela interioridade da essência e “aparece na realidade como exterioridade devinda”. Pode-se depreender desse movimento como indo do positivo ao positivo via o negativo, do imediato ao imediato pela mediação, do exterior ao exterior pelo interior⁵². Em vista disso, o “absoluto” em questão ergue-se como o “terceiro excluído” das coisas existentes no mundo. Os liames estabelecem-se ao gosto da união de um espaço determinado e do acaso característico de toda exterioridade, fundando (ou não) o que se escoia no tempo: a autonomia da contingência só é adquirida nas relações de alteridade, cuja coerção transforma um ente no outro de si (graças às nossas relações com os outros). Essa dinâmica é denominada por Hegel como uma “determinação de reflexão” - onde o “interior” da filosofia sente-se em casa em seu “outro”, a “exterioridade” do mundo.

Neste sentido, o esforço de Bernard Mabille é digno de comentário: como ler Hegel de maneira em que a contingência não desapareça? Sabemos de antemão que ao longo dos cursos sobre a filosofia da história, a filosofia se atribuía a tarefa de “eliminar o acaso” e de “se desvincilhar do elemento natural”⁵³. Por seu turno, a *Enciclopédia* postula que a ciência filosófica nada tem que ver com as contingências⁵⁴. Não obstante,

traços em comum, que permitem a extração de uma comparação, formam eles mesmos um conjunto complexo, cujos elementos divergem entre si para que vistam determinações diferentes. Alguns desses caracteres pertencem a todas as épocas, outros são comuns apenas a algumas” (MARX, Karl. *Contribution à la Critique de l'Économie Politique*. Tradução Maurice Husson e Gilbert Badia. Paris : Éditions Sociales, 1957, p.150-1).

⁵² HEGEL, *La Doctrine de l'Essence*, op. cit., p. XIII.

⁵³ HEGEL, *La Raison dans l'Histoire*, op. cit., p.48 e 79.

⁵⁴ Ver MABILLE, Bernard. *Hegel – l'épreuve de la contingence*. Paris : Aubier, 1999, p.10 e 14. HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques – I – La Science de la Logique*, op. cit., p.182 (adição ao parágrafo 16) : um “agregado de ciências” não é filosófico, na medida em que sua unidade é exterior e formada pela justaposição de ciências. Uma tal “ordem”, explica Hegel, “(...) deve necessariamente, pela mesma razão e além do mais porque os materiais são também de natureza contingente, permanecer uma tentativa e sempre mostrar lados de inadequação”.

a mesma *Enciclopédia* defende o livre curso da contingência dentro da natureza e da história⁵⁵. Jean-Claude Pinson é da opinião segundo a qual é possível distinguir dois gêneros de contingência em Hegel, uma sendo relativa (relevante à lógica da essência) e outra absoluta (relevante à lógica do conceito)⁵⁶. Como um todo, Bernard Mabile considera a *Ciência da Lógica* como uma obra sobre a “(...) onto-logia do contingente, quer dizer, uma dicção do ente ele mesmo enquanto contingente (...)”⁵⁷.

Podemos repertoriar da seguinte maneira o caminho traçado até aqui no interior da *Lógica*: o imediato passou em seu fundamento, a existência (o ser e o nada que se confundem e engendram o devir); a existência, por sua vez, se viu determinada, o que formentou a aparição do fenômeno; sua subsistência no que lhe é estrangeiro formou duas totalidades de conteúdo (interior e exterior) a partir de uma relação formal; uma base comum lhes sendo idêntica, uma vez sendo superada, chega-se à “totalidade absoluta”. Por conseguinte ter-se-á três momentos de efetividade: o absoluto, depois “necessidade e possibilidade” (inicialmente formais), e ao fim e ao cabo a “substância” (a unidade do absoluto com sua reflexão)⁵⁸.

⁵⁵ Hegel enumera alguns traços daquilo que haveria de positivo nas ciências, já que se trata do regime da efetividade e das determinações da existência: “Seu começo em si passa pela contingência, desde que elas façam descer o universal até a singularidade e a efetividade empírica. Neste campo da variação e da contingência não se pode fazer valer o conceito, mais somente diversas razões. (...) Do mesmo modo, a Idéia de natureza perde sua singularização em contingências, e a história natural, a geografia, a medicina etc. recaem em determinações da existência, em espécies e diferenças que são determinadas por um acaso exterior e pelo jogo [de coisas], mas não por meio da razão. A história entra neste caso desde que a Idéia seja sua essência e que sua aparição seja no entanto dentro da contingência e do campo do arbitrário” (*Ibidem*, p.182).

⁵⁶ Hegel, *le Droit et le Libéralisme*. Paris : PUF, 1989, p.7-8.

⁵⁷ MABILLE, Hegel – *l’Épreuve de la Contingence*, *op. cit.*, p.178-81.

⁵⁸ HEGEL, *Doctrina de l’Essence*, *op. cit.*, p.227-8. A *Ciência da Lógica* é dividida em duas seções (a *Lógica Objetiva*, de início, seguida pela *Lógica Subjetiva*) e em três tomos, a saber, respectivamente a *Doutrina do Ser*, a *Doutrina da Essência* (para a primeira parte) e a *Doutrina do Conceito*. Neste último tomo, que não se constitui como uma nossa prioridade, lê-se tanto a reconciliação sob a égide do conceito de liberdade quanto uma visada de historicização imanente por meio do conceito de “vida”, como finalmente notou o jovem Marcuse em seu doutoramento sob orientação de Heidegger. Sobre este assunto, ver: MARCUSE, *L’Ontologie de Hegel*. Vida e Espírito, aponta Marcuse, são duas formas irreconciliáveis de totalização. Num outro contexto, Lênin não deixou tampouco de perceber as implicações da letra hegeliana (inclusive na *Doutrina do Conceito*) para a compreensão da dinâmica do capitalismo: LÉNINE, Vladimir Ilitch Oulianov. *Résumé de la Science de la Logique de Hegel* in *Cahiers Philosophiques*, in *Œuvres*, tomo 38. Tradução Albert Baraquin, Émile Bottigelli, Georges Cogniot, Francis Cohen, Lida Vernant. Paris : Éditions Sociales, e Moscou : Éditions du Progrès, 1971.

Um balanço é requerido. Por seu turno, a *Doutrina do Ser* se consagra a reconduzir o elemento posto ao ato de posição. De outro lado, a *Doutrina da Essência* deve reconduzir a relação ser/essência à unidade reflexiva. Para tanto, seu processo visa a superar os dualismos, de modo em que a essência não seja separada dos seres-aí. Sem embargo, é devido ao processo da essência a atividade de pôr a existência, entendida como sua expressão: “A efetividade, ao termo do percurso existencial, é precisamente esta unidade da processualidade essencial e da presença existencial, esta unidade do interior e do exterior”⁵⁹.

A essência adquirida pela mediação não torna o saber qualquer coisa de exterior ao ser; muito pelo contrário, este processo é o movimento do ser: o ser se interioriza e se torna essência ao mover-se a partir de si mesmo; neste ponto, o absoluto é a essência⁶⁰. Jean-Hyppolite é da opinião de que haveria “três pulsasões do *Logos*” e seus respectivos ciclos em cada um dos volumes da *Lógica*: o ser, a essência e o conceito⁶¹. Com Žižek, a tripartição da reflexão –como “reflexão colocadora”, “reflexão exterior” e “reflexão de determinação/determinante”– é a pedra de toque para a compreensão de todas as tríades da *Doutrina da Essência*⁶². A problemática é tanto mais capital quanto, insistamos, a sistemática aspirada não é diretamente a mesma de Hegel. Se é possível criticar o filósofo esloveno pelo fato de lançar mão de determinações que originariamente aparecem em outros contextos (como a universalidade e a determinação do processo) a seu bel prazer, acabamos de constatar que a forma de absoluto que intervém na *Doutrina da Essência* é a cisão entre o interior e o exterior. Ao fim das contas, a processualidade não é eliminada, já que o universal constroi uma outra relação com os entes. Isso não poderia impedir uma resposta hegeliana à questão prática que se impõe desde então aos sujeitos: qual é o papel da exterioridade (histórica) em nossos

⁵⁹ MABILLE, *Hegel – L'Épreuve de la Contingence*, op. cit., p.196.

⁶⁰ HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, op. cit., p.2.

⁶¹ HYPOLITE, Jean. *Logique et Existence – Essai sur la Logique de Hegel*. Paris : PUF/ Epiméthée, 1991, p.220.

⁶² ŽIŽEK, Slavoj. *Tarrying with the Negative - Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993, p.69-70. Não nos esqueçamos do precioso comentário de Hyppolite, segundo o qual a reflexão é um momento positivo do absoluto que “eleva o verdadeiro a um resultado” e que “suprime” a oposição entre “o verdadeiro e seu vir a ser” (HYPOLITE, in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.19-20).

atos? A pressuposição de si na exterioridade enquanto figura ou momento da negação determinada nos parece indicar uma boa pista.

A dualidade da essência se verifica em ato: o ser posto se dirige a dois lugares ou localizações. Então cabe a este último, o ser posto, a função de meio termo entre o ser-aí e a essência. A análise dá a ver que o ser posto é tão somente uma “negação em geral”; em unidade junto à reflexão exterior, ela pressupõe o absoluto e assim a determinação vem de si-mesma. Se a relação estabelecida pelo ser se entretinha com a “outra coisa em geral” (o ser como fundamento da qualidade), desta feita a dinâmica do ato de colocar funciona a partir do “ser refletido em si”. O princípio de passagem (próprio ao ser) não poderia erguer-se como seu fundamento: aqui, o que funda é o ser negado.

O que daí resulta é a aparição de “essencialidades livres”, cujo flutuar no “vazio” permanece presente até que as relações de atração e de repulsão se tornem uma contradição. A fixação do que determina é realizada de “maneira infinita”:

É o determinado que submeteu o seu passar e seu simples ser posto, ou que desviou sua reflexão em outra coisa em direção a uma reflexão em si. Estas determinações constituem assim a aparência determinada tal como na essência, a aparência essencial.

Por isto a reflexão determinante se encontra fora de si – e o princípio de igualdade recai sobre a negatividade da essência, “(...) que é o que domina”⁶³. Uma leitura prática não se intimidaria em observar que a suspensão da preponderância identitária sob o signo da mediação como igualdade não pode de maneira alguma desembocar em um resultado preestabelecido: a determinação só ocorre (só tende a se fixar) depois da luta presente.

Hegel é claro : “O fundamento é o imediato, e o fundado é o mediatizado”. Este imediato é ativo: quando ele coloca algo, a exterioridade é pressuposta. “Reflexão colocadora”, o fundamento “se relaciona a si como se fosse algo de superado”. Notemos que este imediato se mediatiza consigo mesmo, e isto se passa de modo eminentemente exterior:

⁶³ HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, op. cit., p.29-31.

Esta mediação, como ato de progredir do imediato ao fundamento, não é uma reflexão exterior; mas, haja vista o que foi concluído, a relação fundamental, como reflexão na identidade a si, ela é da mesma maneira uma reflexão essencialmente exteriorizante.

Dito de outra forma, o fundamento se relaciona com um imediato, a condição, onde ele mesmo se pressupõe⁶⁴: o fundamento pressupõe o imediato, a exterioridade, e se pressupõe como imediato em alteridade consigo mesmo dentro do movimento de redefinição.

O primeiro termo, a condição, corresponde à totalidade da relação, posto que a imediatidade é portadora do ser-aí e da mediação⁶⁵. Isto acarreta em uma unidade do conteúdo e em uma unidade da forma: o conteúdo tornou-se essencial uma vez tendo passado pela reflexão na forma, e o ser-aí se tornou “matéria formada”. No bojo desta unidade, um passa no outro a partir de si mesmo, e o ato de se colocar engendra uma superação – pois se pressupor é, em um só tempo, negar-se. Ora, a reflexão una só pressupõe uma coisa, “o verdadeiramente incondicionado” ou “a coisa em si mesma”⁶⁶. Graças à mediação, não há que se dedicar à unidade morta de fragmentos irremediavelmente desconexos. A existência é de agora em diante sua base: “A totalidade, portanto, não é apenas constituída pela relação de incondicionados relativos; ela é em si mesma, enquanto totalidade, o incondicionado verdadeiro”⁶⁷.

Por meio da teoria da reflexividade, Žižek toca na historicidade, na medida em que o retorno a si segundo um gesto tautológico inclui a exterioridade dilacerada no processo de doação de sentido – de si e do mundo, concomitantemente. Ou seja, a decomposição de um objeto em partes não é capaz, por si mesma, de lhe devolver uma unidade provisória; fora de si, positividade alguma reúne a coisa. Assim sendo, há história na medida em que há a pressuposição de um campo produtor de objetividade:

⁶⁴ *Ibidem*, p.120-30.

⁶⁵ LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, op. cit., p.134.

⁶⁶ HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, op. cit., p.135.

⁶⁷ LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, op. cit., p.135.

A operação suplementar que produz deste conjunto único uma coisa idêntica a si mesma é puramente simbólica, um gesto tautológico que consiste em colocar estas condições externas como condições-componentes da coisa e, simultaneamente, pressupor a existência de um terreno onde permanece uma multidão de condições⁶⁸.

O “impasse” característico da *Doutrina da Essência* sendo a correspondência jamais exata entre os dois gêneros de reflexão (interna e externa), Žižek se decide pela exterioridade da reflexão, no sentido em que o absoluto se faz sentir e se apresenta em cada região de positividade:

Toda entidade ontológica positiva e determinada pode emergir ‘enquanto tal’ somente na medida em que o absoluto é ‘exterior a si mesmo’, na medida em que uma distância faz obstáculo a uma efetuação ontológica completa⁶⁹.

A partir de então, o absoluto é a totalidade ainda não determinada, e efetivo e possível guardam uma diferença apenas formal: são seres-aí postos na contingência. Em seguida, a contingência lhes atribuirá uma determinação, o que explica a “efetividade real” ou “aquilo pelo que apareceram paralelamente possibilidade real e necessidade relativa”; em última instância, a reflexão desembocará na “necessidade absoluta”, equivalente à “possibilidade e efetividade absolutas”⁷⁰. Note-se que neste ponto é a primeira vez onde uma determinação não coloca em xeque os termos relacionados⁷¹. Marcuse chama nossa atenção para o fato de que esta efetividade retoma o dualismo inicial da ontologia hegeliana. Neste sentido, o que se nos impõe é a irreduzível “bidimensionalidade do real”, ser-aí e algo mais: “Todo real é sempre alguma coisa a mais, alguma coisa que está precisamente aí, presente”⁷².

O novo entra em cena. Irreduzível ao antigo, o acontecimento redistribui as regras que organizam o regime do visível. A tão propalada “indecidibilidade” se explica

⁶⁸ ŽIŽEK, *Tarrying With the Negative*, *op. cit.*, p.77 e 80.

⁶⁹ ŽIŽEK, *Le Sujet qui Fâche*, *op. cit.*, p.136.

⁷⁰ HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, *op. cit.*, p.248.

⁷¹ LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, *op. cit.*, p.248.

⁷² MARCUSE, *L'Ontologie de Hegel*, *op. cit.*, p.101-2.

pelo fato de que não se pode decidir enquanto ele passa: a antiga relação cai por terra, e uma nova começa a se delinear, em estrito regime de contingência. A relação entre o acontecimento e a realidade estabelecida instaura uma determinação entre esses dois termos. Ora, a relação entre esses dois termos é diferentes deles – e temos então o “terceiro excluído” do qual fala Hegel e que entenderemos como “história”, e que faz com que um e outro elemento se mediatize e se ponha em relação. O puro negativo ganha corpo e se estabelece, ele é o “possível”: mais uma vez, a instância da “negação determinada” é a ferramenta que permite a teorização da suspensão da norma. Dito de outra maneira, lidamos com a abertura da conjuntura à indeterminação.

A economia na história e a economia da história

No que tange nossa *démarche*⁷³, interessamo-nos pelos argumentos tanto dos *Manuscritos de 1844* quanto de *A Ideologia Alemã*. No terreno da historicidade, nota-

⁷³ Não dispomos aqui do espaço apropriado para tratar devidamente da relação entre Marx e Hegel. Podemos, contudo, oferecer ao leitor algumas pistas de nosso caminho. Se com Engels, Lukács, e até mesmo o marxismo oficial, a relação entre ambos se dava de maneira imediata, os estudos marxistas passaram a levar em conta os escritos de Louis Althusser e sua teoria do “corte epistemológico”, operado em 1845 (ALTHUSSER, *Pour Marx, op. cit.*, p.27). Não obstante o mérito de Althusser de tratar do legado de Marx enquanto filosofia, Daniel Bensaïd é da opinião segundo a qual a pura ruptura repousa sobre o voluntarismo do sujeito (BENSAÏD, Daniel « Louis Althusser et le Mystère de la Rencontre », disponível no site www.marxau21.fr; trata-se de um capítulo de *Résistances – Essai de Taupologie Générale*. Paris: Fayard, 2001, p.95-142). É remarcável o fato de que Marx empregara o termo alemão *Wissenschaft* para designar “ciência”. Ora, essa palavra comportava um grande número de disciplinas, inclusive a crítica literária, a crítica de arte e a crítica religiosa. Notemos, ademais, que a *Enciclopédia* e a *Lógica* de Hegel são “ciências”. Que quer dizer esse termo no contexto jovem hegeliano? “Nos círculos esclarecidos e em particular entre os hegelianos, esse vocábulo designava a ‘filosofia’ ou a crítica racional da religião em oposição à teologia que se autodenominava ‘ciência’”. Portanto, *Wissenschaft* remete à “racional” ou “crítica”. Segue-se que uma ciência da história, se existe uma, deve incidir sobre um conhecimento esclarecido sobre a história (VADÉE, *Marx Penseur du Possible, op. cit.*, p.24). Para Bensaïd, se trata de “fazer ciência de outra maneira”. Marx arrogava a si – e a seus escritos – plena participação na “ciência alemã” (*Wissenschaft*) e na ciência de sua época (como a teoria da evolução e a termodinâmica), no momento em que as irregularidades do capital o levam a terrenos desconhecidos (as ordens sistêmicas, as tendências e a informação). Eis porque ele pode abordar as “lógicas não lineares” ou as “necessidades condicionadas”. Por isso a oposição entre a economia inglesa e o pensamento alemão deu a Marx um dilema bastante fecundo: “Entre o devir ciência da filosofia e o devir político da ciência, entre a ciência inglesa e a ciência alemã, o pensamento de Marx, em equilíbrio sobre a afiada ponta da crítica, dirigi-se à ‘mecânica orgânica’, à ‘ciência das bordas’, cujos espectros assombram nossa razão instrumental” (BENSAÏD. *Marx o Intempestivo, op. cit.*, p.283-4).

se que essa temática foi uma tônica da produção marxiana, na medida em que o abandono das filosofias abstratas da história o leva a uma crítica radical da filosofia *tout court*:

A filosofia, não podendo absolutamente mais pretender sair de seu tempo, não pode se libertar dos conflitos que a estruturam. Ela deve se desfazer do olhar intemporal voltado à verdade das normas, para se contentar em tomar partido, em se engajar na batalha⁷⁴.

Seguimos aqui os apontamentos de Emmanuel Renault, na tentativa (ou melhor, no “ensaio e erro”) de proporcionar uma base filosófica para a obra de Marx – seja ela hegeliana ou outra. Não há porto seguro. O viés “materialista” remonta a Engels e Plékhanov (tal fórmula não vem da pluma de Marx) e traz o perigo de um sentido da história advindo de sua identidade com a natureza; o legado da *praxis*, malgrado o elogio relativo que lhe conferem vários intérpretes (e o próprio Renault) como etapa para a “saída da filosofia”, teria dificuldades de se erigir como princípio filosófico, na medida em que não se trata da oposição aristotélica entre *praxis* e *poiesis*, mas de uma prática banal, no sentido de ordinário atribuído por Kant; a dialética como apelo à contradição da história é portadora de uma multiplicidade de usos, dos quais Marx não elaborou definições rigorosas (a saber, com Lukács, Korsch, Lênin e em alguns “momentos” frankfurtianos – em reação ao cientificismo e ao stalinismo da Segunda e da Terceira Internacionais); o aporte epistemológico, ilustrado por Althusser e Della Vompe, reduz a filosofia a uma metodologia e corta Marx de seus escritos (e, segundo alguns, da própria prática...), ao mesmo tempo em que não dá conta da heterogeneidade da ciência.

Leiamos Renault: “Interpretação materialista, prática, dialética ou epistemológica? Entre essas quatro orientações, os conflitos são tanto mais indecíveis e também fecundos filosoficamente do que problemáticos historiograficamente”. Entre uma filosofia explícita e uma filosofia implícita – todas as duas “fecundas” –, a opção por uma constante autocrítica de posições filosóficas parece a mais respeitosa com o

⁷⁴RENAULT, Emmanuel. *Marx et l’Idée de Critique*. Paris, PUF/ Philosophies, 1995, p.46.

objeto de estudo⁷⁵. Ora, “Marx saiu da ‘saída’ [da filosofia]. Mas ele não simplesmente voltou à casa...”.

Na Grécia, a *praxis* consistia na ação livre dos “cidadãos” ou até aqueles que procuravam sua “perfeição” pela mudança de si mesmos. A *poièsis* ligava-se à ação, com o que é necessário (material), sendo transformadora da natureza e das condições de vida; vem do verbo *poiein*, ou seja, fazer/fabricar, o que era considerado servil, posto que a perfeição à qual se aspirava não era a dos homens, mas das coisas e seus usos. Em conclusão, para uma “defesa” de uma leitura da *praxis* como elemento central em Marx, diríamos que o novo materialismo de Marx não se contenta em uma simples inversão de hierarquias. Trata-se de um “passo de lado” que simplesmente relaciona as diferentes dimensões geralmente separadas da *praxis* e da *poièsis*:

Não há jamais liberdade efetiva que não seja também uma transformação material, que não se inscreva materialmente na exterioridade, mas jamais tampouco trabalho que não seja transformação de si, como se os homens pudessem mudar suas condições de existência e conservar uma ‘essência’ invariante⁷⁶.

Enumeremos o que foi feito sobre as relações entre Marx e Hegel, malgrado a autonomia (sempre relativa) adquirida por ambos: em primeiro lugar, vemos em Marx um estudo sobre a questão da “essência” (já discutida desde sua *Crítica à Filosofia do Direito*⁷⁷), fato que supera os limites da consciência (e nos afasta de Althusser);

⁷⁵ *Ibidem*, p.5-9.

⁷⁶ BALIBAR, *La Philosophie de Marx*, op. cit., p.40-1.

⁷⁷ Nos parágrafos 263 a 266 de sua *Filosofia do Direito*, Hegel aborda a realização das Instituições na “união virtual da liberdade e da necessidade”, onde o espírito é a idealidade dos fenômenos presentes (HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*, op. cit., p.328-9). Esse postulado não escapou a Marx: a transição da família e da sociedade civil não pode ser deduzida de seus entes particulares, “mas de uma relação geral da necessidade à liberdade”. Para Marx, nos encontramos diante da passagem do Ser ao Conceito na *Ciência da Lógica*, no sentido de uma redução da imediaticidade movente à instituição prática da separação entre o Estado e a sociedade (onde este desempenharia a função de determinação abstrata). Encontramos a explicação que levou o jovem Marx a apontar a “acomodação” de Hegel. Mesmos os diferentes poderes desse Estado não seriam determinados “por seus próprios entes” – de onde a abstração do conceito de necessidade levado a cabo pelo “*Santa Casa da Lógica*” (MARX, Karl.

em segundo lugar, temos uma teoria da ação. Essas são as razões pelas quais optamos pela compreensão da historicidade, notadamente nos textos mencionados no início dessa seção. No biênio 1844-1845, notamos a presença de um “hegelianismo imanente”. O encontro entre natureza e história é atravessado, de ponta a ponta e de parte a parte, pela relação entre necessidade e possibilidade: a relação desse par conceitual ergue-se como aquilo que denominamos por uma “condição de possibilidade movente”, e portanto como uma necessidade dialética que se espalha entre a efetividade e o acaso da exterioridade (de um lado, imprevisível em si mesma, ainda que posta em movimento pela alteridade; de outro lado, aberta a apropriações na contingência das práticas). Ainda que tenhamos retomado Hegel, o essencial em nossa visada, como foi demonstrado, é propor uma sistematicidade exigida pela contingência e assim contribuir para o pensamento estratégico.

No universo marxizante, o recurso a Hegel se justifica como uma “deflação filosófica”, no sentido em que as experiências ganham inteligibilidade e organização conceitual (relacional) a partir de suas próprias processualidades, sem apagar o movimento do capital nonexo causal⁷⁸. Estudos realizados desde os anos de 1960 até hoje demonstram que, no início de sua intervenção como intelectual, Marx era uma jovem hegeliano, que recebera o legado de Hegel pela mediação tanto de Feuerbach quanto de Bruno Bauer⁷⁹. Para além da visada teológica que engessa Marx na escatologia, o relevante de sua obra consiste na tradução do nascente movimento operário no jargão jovem hegeliano. Em suma, segundo Renault, a crítica das filosofias abstratas da história o leva a uma crítica radical de toda filosofia⁸⁰.

Prosseguindo na obra de Marx, os *Manuscritos de 1844* ou *Parisienses* corrigem Feuerbach com Hegel – e vice-versa: a crítica à abstração do Espírito Absoluto deixara de lado o Espírito Objetivo e a sensibilidade da experiência; não obstante, a expe-

Critique de l'État Hégléien – Manuscrit de 1843. Tradução Kostas Papaioannou. Paris : UGE, 1976, p.64-5, 241 e 73).

⁷⁸ RENAULT, « *Marx et sa Conception Déflationniste de la Philosophie* », *op. cit.*, p.137-49

⁷⁹ LÖWITZ, *De Hegel à Nietzsche*, *op. cit.*, p.71, 73, 74, 89; ver também LABICA, Georges. *Le Statut Marxiste de la Philosophie*. Paris : PUF, 1977, p.45.

⁸⁰ RENAULT, *Marx et l'Idée de Critique*, *op. cit.*, p.46.

riência feuerbachiana se demonstrava indeterminada, o que justificara a reganho de interesse por Hegel e sua idéia de processualidade. Em termos filológicos, conclui-se, ademais, que Marx voltara a estudar mais seriamente Hegel após seu embate com Proudhon, na antiga e contudo atual *Miséria da Filosofia*, de 1847. Em sua correspondência, Marx confessa haver lido “por acaso” a *Lógica* hegeliana, fundamental tanto para a compreensão da dinâmica do capital (e de *O Capital*) quanto para as investigações sobre os períodos pré-capitalistas descritos nos *Grundrisse*⁸¹.

Encontramo-nos nos antípodas de uma ambiência onde o estado das coisas pode tão somente efetuar uma ideia. A prova prática conta com a figura da efetividade. A pressuposição de uma presença não implica em uma identidade ossificada, mas, isto sim, numa contingência pensada. Essa ideia de pressuposição repete-se quer seja na objetivação e na desobjetivação descritas nos *Manuscritos de 1844*, quer seja no papel central atribuído à divisão social do trabalho, tal como é analisada em *A Ideologia Alemã*: submetida à imposição da produção mercantil, a divisão social do trabalho é o meio de circulação da anarquia das vontades – onde a possibilidade de revolta espreita a necessidade econômica. Em outros termos, a “crise” tão só designa um lugar – vazio – onde o novo pode eclodir e onde a pura violência pode ser politizada.

⁸¹ Ironicamente, é esse Marx altamente hegeliano que merece a atenção e o elogio de Gilles Deleuze! A relação entre contingência e necessidade ocorre também em *O Capital*, notadamente a propósito das crises. No livro I, a cisão entre a venda e a compra estabelece a crise, que poderá ou não se confirmar: “Essas formas implicam a possibilidade, mas nada além do que a possibilidade, de crises. Para que essa possibilidade se torne realidade, é preciso um conjunto de circunstâncias que, do ponto de vista da circulação simples das mercadorias, não existe ainda”. No livro II, nos atemos ao intervalo entre o ciclo de produção e o ciclo de circulação – a chegada de novas mercadorias ao mercado sem a venda completa do ciclo anterior. Então, a crise é tão uma potência. A passagem da possibilidade à realidade seria explicitada no livro III, sobre a reprodução de conjunto (BENSAÏD, *Marx o Intempestivo*, op. cit., p.389). Essas linhas sumárias têm por objetivo de ao menos orientar o leitor numa certa entrada em *O Capital*. Fazemo-nos valer do fino comentário de Daniel Bensaïd : o livro I trata da produção, e portanto das relações entre trabalho necessário e de trabalho excedente, o que desemboca na mais-valia; por seu turno, o livro II debruça-se sobre a circulação, ou seja, sobre os trabalhos produtivo e improdutivo, onde os diferentes capitais desequilibram-se; finalmente, o livro III tematiza o processo em conjunto, assim como o lucro. A realização da mais-valia enquanto “lucro em potência” o orienta ao consumo individual e à acumulação. Do livro I ao livro III, o procedimento adotado parte do mais abstrato e chega sempre no mais concreto: vai-se da produção imediata à complexidade dos mercados, onde, de determinação em determinação, os diversos circuitos se emaranham. A taxa de mais-valia é apagada pela taxa de lucro. Ademais, “o metabolismo da concorrência faz aparecer a taxa de lucro médio e os preços de produção” (BENSAÏD, Daniel. *La Discordance des Temps*. Paris : Les Éditions de la Passion, 1999, p.29).

Conclusões – Tendência da estratégia

Ernst Bloch teria “desdialetizado” a dialética com o primado da possibilidade. Em se opoente a Engels e à ciência do movimento geral, a proposta de Bloch nada mais é do que uma “processualidade do possível, comum tanto à história quanto à natureza” – o substrato comum a ambas é a matéria que, em suspenso, espera realização. Segundo Henri Maler, a obra blochiana seria tributária da efetuação hegeliana da essência⁸², pois aceita seus termos; tal visada permite uma releitura produtiva dos escritos de Marx entre 1841 e 1844. Bloch postula que a ideia que causa a explosão do fluxo histórico deve pressupor a história – tanto o passado quanto o futuro. A matéria (vista como ação) é portanto a interrupção do espírito, e as mediações se erigem como “condições sócio-cósmicas”⁸³. Bloch, contudo, critica Hegel, pois sua obra se divide entre uma via aberta e uma via fechada.

A universalidade desse sistema não é “Una”, mas consiste, antes, na complexificação do singular dominado pelo capital. Ernst Bloch chega a opor “lei” e “tendência”. A primeira diz respeito somente à repetição e, inversamente, a segunda pertence à criação:

A tendência é a estrutura na qual se exprime, pela tendência, a estranha preexistência de sua orientação e de sua antecipação; em outros termos, a tendência é o modo segundo o qual o conteúdo de um objetivo não é ainda se faz valer em uma tendência⁸⁴.

Uma tendência inscrita na realidade a ela se opõe ao mesmo passo que se autodetermina. Diferentemente de uma “lei impeditiva”, a tendência “não está decidida” de uma vez por todas. A necessidade em Bloch permanece indeterminada, em razão da compreensão da tendência como “imanente ao movimento geral da história”⁸⁵.

⁸² MALER, Henri. *Convoiter l'Impossible – l'Utopie avec Marx, Malgré Marx*. Paris : Albin Michel/Idées, 1995, p.293-6.

⁸³ BLOCH, *Sujet-objet*, op. cit., p.470.

⁸⁴ BLOCH, Ernst. *Experimentum Mundi – Question, Catégories de l'Elaboration, Praxis*. Tradução Gérard Raulet. Paris : Payot, 1981, p.138-42.

⁸⁵ MALER, *Convoiter l'Impossible*, op. cit., p.296-7.

Se, por um lado, Bloch fala de um movimento que leva à sociedade sem classes, por outro, sua evocação da negação da negação deixa ver uma tendência que atravessa a história sem determinar seu curso. A coisa deixa entrever sua totalidade no mundo da contingência, onde apreendemos sua latência.

Para Gramsci, e aqui damos por encerrado o artigo, a formalização de “leis tendenciais”, cujo sentido é “historicista” e “ não especulativo”, permitiu à filosofia da *praxis* uma “nova imanência” que lhe é própria⁸⁶. A busca de leis positivas, prossegue o filósofo italiano, “regulares e constantes”, não passa de uma posição “pueril e *naïve*” que tenta dar conta do “problema prático da previsibilidade de acontecimentos históricos”. A busca de “causas essenciais” foi derrubada pelas *Teses sobre Feuerbach*, onde a aparição de uma nova realidade, ocasionando “uma estranha inversão de perspectivas”, não se deixa reduzir de maneira “simplista” a um conjunto de fenômenos naturais. As previsões são parciais e dependentes de intervenção dos sujeitos, o que cria efeitos políticos:

Só se ‘prevê’ realmente na medida em que se age, na medida em que se aplica um esforço voluntário e portanto onde se contribui concretamente à criação do resultado ‘previsto’. A previsão se revela por conseguinte não como um ato científico de conhecimento, mas como a expressão abstrata do esforço feito, a maneira prática de criar uma vontade coletiva⁸⁷.

O capital não se abole por si mesmo: quando ele se choca contra uma resistência (que lhe é imanente por conta de sua produtividade contraditória), surge um limite: ou ele se transforma (engendrando um outro modo de produção), ou se apropria de uma tal oposição. Nesse sentido, a contradição aponta apenas para uma “tendência”, e jamais para uma fatalidade mecânica. Ora, a necessidade da relação (o estar no mundo) não dá à luz senão a efeitos possíveis; todavia, as condições não são isentas

⁸⁶ GRAMSCI, Antonio. *Cahiers de prison 10, 11, 12 et 13*. Tradução Paolo Fulchignoni, Gérard Granel e Nino Negri. Paris: Gallimard, 1978, caderno 10, p.52-3.

⁸⁷ *Ibidem*, caderno 11, p.202.

de efeitos. Em suma, captada nas encruzilhadas, uma “dialética detectiva” tem por encargo granjear, numa aposta, as “tendências necessárias” à transformação, sem para tanto “prometer suas realizações”⁸⁸.

Para concluir, o presente histórico não alcança sua inteligibilidade própria ao ser extraído indiferentemente da continuidade das cadeias causais. Muito pelo contrário, é questão de fazer valer o privilégio do presente, lugar de desempate dos possíveis: desde então, a política prima sobre a história, ensinou-nos Walter Benjamin⁸⁹. Ora, trata-se de primado ou do elo que hegemoniza as cadeias causais.

Quer-se dizer com isso que a relação entre política e história é uma disputa. O sentido da crise ultrapassa a economia e põe na ordem do dia a questão do político. A abertura à ação efetiva e transformadora, modificação de normas que aparece graças à crise, ocorre – o que se denomina por “necessidade determinada”. Não pense o amigo leitor que essa modalidade do necessário se oponha ao acaso: trata-se, antes, do “corolário da possibilidade determinada”, nessa vez e não em outra⁹⁰.

Bibliografia não exaustiva

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris : Maspero, 1965

ALTHUSSER, Louis. *Lire 'Le Capital' II*. Paris: Maspero, 1965

⁸⁸ MALER, *Convoiter l'Impossible*, op. cit., p.300-4.

⁸⁹ BENJAMIN, Walter. *Paris Capitale du XIX^e siècle – Le Livre des Passages*. Texto estabelecido por Rolf Tiedemann. Tradução Jean Lacoste. Paris, Éditions du Cerf, 1993, p.405. Ainda que se trate de um autor não trabalhado exaustivamente por nós no presente texto, o que poderia causar estranheza no contato com uma citação qualquer, o pensamento de Walter Benjamin erige-se, em verdade, como uma “causa ausente” desse esforço teórico – na medida em que suas “Teses Sobre o Conceito de História”, bem como seu conceito de “imagem dialética”, são ferramentas de um pensamento intermitente e privilegiam a irrupção (onde o “messias” é eminentemente coletivo e secularizado). Por isso, “este projeto necessita elevar a arte de citar sem aspas ao nível mais elevado. Sua teoria é intimamente ligada à da montagem”; ou ainda: “Método deste projeto: montagem literária” (“Seção N” do *Livro das Passagens*. In: *Philosophy, Aesthetics, History*. Organização SMITH, Gary. Tradução Hafrey e Sieburth. Chicago : University of Chicago Press, 1989, p.45-7; N1a,8; N1,10). Pois, ao fim e ao cabo, “citações em meu trabalho são como salteadores no caminho, que irrompem armados e roubam ao passante a convicção” (BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão Única - Obras escolhidas II*. Tradução Torres Filho, R. B. e Martins Barbosa, J. C. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.61).

⁹⁰ BENSAÏD. *Marx o Intempestivo*, op. cit., p. 45 e p.61.

- ALTHUSSER, Louis. *Écrits Philosophiques et Politiques I*. Paris : Éditions Stock/IMEC, 1994,
- ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*. Paris : Maspero, 1973
- AUGUSTIN, Saint. *Les Confessions*, livre XI, in *Œuvres de Saint Augustin 14, Deuxième Série : Dieu et son Œuvre, Les Confessions, Livres VIII-XIII*, texto da edição de M. Skutelle. [páginas 270-343 para o livro XI]. Perpignan : Études Augustiniennes, 1996
- BADIOU, Alain. *L'Être et l'Événement*. Paris : Seuil, 1988
- BALIBAR, Étienne. *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte, 1993
- BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses – Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris : Éditions Galilée, 1997
- BENJAMIN, Walter. *Paris Capitale du XIX^e siècle – Le Livre des Passages*. Paris : Éditions du Cerf, 1993
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política – Obras Escolhidas I*. São Paulo : Brasiliense, 1985
- BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão Única - Obras escolhidas II*. São Paulo: Brasiliense, 1987
- BEJAMIN, Walter. “Seção N” do *Livro das Passagens*. In: *Philosophy, Aesthetics, History*. Chicago : University of Chicago Press, 1989
- BENSAÏD, Daniel. *La Discordance des Temps*. Paris : Les Éditions de la Passion, 1995
- BENSAÏD, Daniel. *Marx o Intempestivo*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1999
- BENSAÏD, Daniel. *Le Pari Mélancolique*. Paris : Fayard, 1997

- BENSAÏD, Daniel. *Résistances – Essai de Taupologie Générale*. Paris : Fayard, 2001
- BENSAÏD, Daniel. *Éloge de la politique profane*. Paris : Albin Michel, 2008
- BENSAÏD, Daniel. « Un Communisme Hypothétique - à propos de ‘l’Hypothèse Communiste’ d’Alain Badiou », in *Contretemps*. Paris : Syllepse, numéro 2, segundo trimestre 2009
- BINOCHE, Bertrand. *Les trois Sources des Philosophies de l’Histoire (1764-1798)*. Paris : PUF, 1994
- BLOCH, Ernst. *Experimentum Mundi – Question, Catégories de l’Élaboration, Praxis*. Traduction Gérard Raulet. Paris : Payot, 1981
- BLOCH, Ernst. *Sujet-Objet – Éclaircissements sur Hegel*. Traduction Maurice de Gandillac. Paris : Gallimard, (1962), 1977
- BOUTON, Christophe. « Hegel et l’antinomie de l’histoire » in *Lectures de Hegel*. Paris : Le Livre de Poche, 2005
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris : PUF/ Quadriges, 1999
- DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris : PUF/Epiméthée, 2008
- DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris : Galilée, 1993
- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande*. Paris : Éditions Sociales, 1970
- FOUCAULT, Michel. *L’Archéologie du Savoir*. Paris : Gallimard, 1999
- DELEUZE, Gilles. *L’Ordre du Discours*. Paris: Gallimard, 1971
- DELEUZE, Gilles. *Dits et Écrits II*. Paris : Gallimard, 2001
- GRAMSCI, Antonio. *Cahiers de Prison 10, 11, 12 et 13*. Paris : Gallimard, 1978

- HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit*, tomos I e II. Paris : Aubier-Montaigne, 1975 e 1983
- HEGEL, G. W. F. *Science de la Logique*, livro primeiro, tomo I, *La Doctrine de l'Être* ; livro II, tomo I, *La Doctrine de l'Essence* ; livro II, tomo II, *La Logique Subjective*. Paris : Aubier-Montaigne, 1987, 1982, 1981
- HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences philosophiques – I - Science de la Logique*. Traduction Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, (1970), 1994
- HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques II – Philosophie de la Nature*. Paris : Vrin, 2004
- HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III – Philosophie de l'Esprit*. Paris : Vrin, 1988
- HEGEL, G. W. F. *Principes de la Philosophie du Droit*. Paris : PUF/Fondements de la Politique, 1998
- HEGEL, G. W. F. *La Raison dans l'Histoire*. Paris : UGE, 1965
- HEGEL, G. W. F. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. Paris : J. Vrin, 1987
- HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Éditions du Cerf, 2000
- HYPPOLITE, Jean. *Logique et Existence – Essai sur la Logique de Hegel*. Paris : PUF/ Epiméthée, 1991
- KANT, Immanuel. *La Philosophie de l'Histoire (Opuscules)*. Paris : Denoël/Gonthier, (1947), 1980
- KOJÈVE, Alexander. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard/Tel, 2000
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro : Contraponto & Loyola, 2006

- KRACAUER, Siegfried. *L'Histoire – les Avant-dernières Choses*. Paris : Éditions Stock, 2006
- LABICA, George. *Le Statut Marxiste de la Philosophie*. Paris : PUF, 1977
- LEFEBVRE, Henri. *La Fin de l'Histoire*. Paris : Minuit, 1970
- LEFEBVRE, Henri. *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres* : Tournai, Casterman, 1975
- LÉNINE, Vladimir Ilitch Oulianov. *Résumé de la Science de la Logique de Hegel dans Cahiers Philosophiques*, in *Œuvres*, tomo 38. Paris : Éditions Sociales, e Moscou : Éditions du Progrès, 1971
- LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Paris : Gallimard, 2003
- LÖWITH, Karl. “About *Reason and Revolution*”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Boston: Blackwell Publishing, 1942
- LUKÁCS, Georg. *Histoire et conscience de classe*. Paris : Minuit, 1960
- LUKÁCS, Georg. *Le Jeune Hegel II – sur les Rapports de la Dialectique et de l'Économie*. Paris : Gallimard, 1981
- LYOTARD, Jean-François. “Notas sobre o Capital”, In *Por que Nietzsche?* Rio de Janeiro : Achiamé, 1998
- MABILLE, Bernard. *Hegel – l'Épreuve de la Contingence*. Paris : Aubier, 1999
- MACHIAVEL, Nicola. *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, in *Œuvres Complètes*. Paris : Gallimard/Pléiade, 1986
- MALER, Henri. *Convoiter l'Impossible – l'Utopie avec Marx, Malgré Marx*. Paris : Albin Michel, 1995
- MARCUSE, Herbert. *L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'Historicité*. Paris : Gallimard, 1991

- MARCUSE, Herbert. “A Arte na Sociedade Unidimensional”. In : *Teoria da Cultura de Massa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010
- MARX, Karl. *Critique de l'État Hégléien – Manuscrit de 1843*. Paris : UGE, 1976
- MARX, Karl. *Manuscrits de 1844*. Paris : Éditions Sociales, 1972
- MARX, Karl. *Misère de la Philosophie*. Paris : Éditions Sociales, 1977
- MARX, Karl. *Philosophie*. Paris : Gallimard/Folio, 2005
- MARX, Karl. *Contribution à la Critique de l'Économie Politique*. Paris : Éditions Sociales, 1957
- MARX, Karl. *Le Capital – Critique de l'Économie Politique*, livro I, *Le Développement de la Production Capitaliste*. Paris : Éditions Sociales, 1978
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *L'Idéologie Allemande*. Paris : Éditions Sociales, 1968
- MCCUMBER, John. *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy*. Evanston: Northwest University Press: 1993
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les Aventures de la Dialectique*. Paris : Gallimard, 1967
- NIETZSCHE, Friedrich. *Considérations Inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, 2007
- NIETZSCHE, Friedrich. *La Généalogie de la morale*. Paris: Livres de Poche, 2008
- PINKARD, Terry. « *Le Pragmatisme fut-il le Successeur de l'Idéalisme ?* ». In : *Revue Philosophie*. Paris : Minuit, 2008
- PINSON, Jean-Claude. *Hegel, le Droit et le Libéralisme*. Paris : PUF, 1989
- PIPPIN, Robert. *What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?* In *European Journal of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publisher, 2000

- RENAULT, Emmanuel. *Marx et l'Idée de Critique*. Paris, PUF, 1995
- RENAULT, Emmanuel. « Marx et sa Conception Déflationniste de la Philosophie » in *Actuel Marx*, « PARTIS/ Mouvements », número 46. Paris : PUF, 2009/2
- RENAULT, Emmanuel. « Qu'y a-t-il au juste de Dialectique dans *Le Capital* de Marx ? » in *Marx – ReLire Le Capital*. Paris: PUF, 2009
- RENAULT, Emmanuel. « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien » in *Politique et Sociétés*. Québec : Société québécoise de science politique, 2009
- RICŒUR, Paul. *Temps et Récit I e III*. Paris : Seuil, 1983 e 1985
- RORTY, Richard. « Dewey entre Hegel et Darwin ». Paris: *Rue Descartes*, número 5-6, 1992
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, in *Œuvres III*. Paris : Gallimard, (1964), 1979
- STANGUENNEC, André. « Le Dialectique, la Dialectique, les Dialectiques chez Hegel » in *Lectures de Hegel*. Paris : Le Livre de Poche, 2005
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*. Paris : Aubier, 1994
- VADÉE, Michel. *Marx Penseur du Possible*. Paris : L'Harmattan, 1998
- WILDT, Andreas. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cota, 1982
- ŽIŽEK, Slavoj. *Tarrying with the Negative - Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press. Durham: 1993
- ŽIŽEK, Slavoj. *Le Sujet qui Fâche - le Centre Absent de l'Ontologie Politique*. Paris : Flammarion, 2007