

## Aventuras da máquina mística do pensamento.

Montagem e desmontagem da filosofia de Hegel.

por

EDUARDO GUERREIRO BRITO LOSSO

Doutorando em Semiologia

(Ciência da Literatura)

### I - ESTRANHO SUSTO DO PÓS-ESTRUTURALISMO

A reflexão pós-moderna vive, desde que surgiu, um imenso trauma de seu passado metafísico onto-teológico, racionalista, empirista, idealista, criticista e humanista. Derrida é o maior exemplo, talvez o mais gritante, de uma verdadeira abjeção, repulsão mesmo, sintomática de tudo o que lembre identidade, centro, *lógos* e razão. Essa repulsão diz respeito ao próprio ser do pensamento ocidental, já que ele nunca deixará de conter em si, essencialmente, os germes perigosos de um caminho para a vontade da fundamentação, da certeza e da verdade. Nessa luta, ou melhor, guerra interna, dizem que a única coisa a fazer é perseguir estrategicamente, sempre levando em conta, sem evitar, mas sabendo usar, os passos em falso necessários para o que foi ignorado na antiga obsessão pela verdade e esclarecimento.

Contudo, a questão que se levanta, afinal, é se uma obsessão não foi substituída por outra, se o fundamento positivo não foi meramente substituído pela não-fundamentação negativa ainda mal pensada em seu aspecto reativo<sup>1</sup>. Será que não há

---

<sup>1</sup> Deleuze, repensando Nietzsche, afirma que privilegia o ativo (o niilismo ativo que derrota o próprio niilismo) em oposição ao reativo, ao ressentimento do niilismo passivo. Parece, entretanto, ignorar que as germinantes sementes do passado cristão e metafísico não são sempre niilistas passivas. Por exemplo, o estado de *contemplação*, pensado por vários teólogos cristãos, não pode ser simplesmente confundido com mera passividade, realizando um enfraquecimento da vontade e do pensamento. Apesar de serem o alvo da suspeita nietzscheana, agora que estamos acostumados com ela, podemos perceber o quanto muitos pensadores essencialmente cristãos possuem elementos potenciais da “afirmação” mais “ativa” possível, embora as pessoas que menos perceberão tal fato são justamente cristãos dogmáticos e idealistas nostálgicos. Mas privilegiar, do passado cristão, somente as ervas daninhas, pouco ajuda nesse caso, pois acaba por herdar o daninho numa visão de *má fé*, digamos assim, da tradição teológica, e se tornar, paradoxalmente, *uma violência retórica ela mesma reativa*. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, p. 171.

um meio de elaborar essa fundamentação especular da falta de fundamento sem a repetição do que se tornou um pobre senso comum teórico, um tique? Prescindindo deste insistente ataque à onto-teologia, desta preocupação imperativa de sempre apontar as pretensões metafísicas, será que não acabaríamos conquistando uma predisposição mais razoável para aproveitar o que há de profícuo do passado?

De pronto, essas reflexões podem causar espanto ou desconfiança daqueles que me estão mais próximos. Muitos discordariam de minha forma de colocar: na desconstrução, não há repulsão, e sim uma tentativa de afastamento crítico e estratégico, que articula primeiro uma afirmação dos prazeres (perversos) recalçados do texto e da escritura enquanto tais, enfatizando uma relação mais íntima com dispositivos artísticos e inconscientes da produção e, segundo, a partir desse jogo com a escrita, incessantemente desdobrado e diferenciado, procura uma nova forma de crítica, logo, não dispensa totalmente a razão, ou ainda, a consciência, apenas desloca sua posição antes privilegiada. A reiterada crítica à metafísica, apesar de parecer ser um tique, possui uma consistência e uma necessidade que não permite ser chamada de meramente retórica. Tal necessidade seria, antes de mais nada, ética, ao apontar o lado intrinsecamente autoritário do discurso onto-teológico.

A primeira questão deste artigo é pensar se, mesmo conquistando grandes poderes afirmativos para a prática da crítica filosófica, cultural e literária, talvez o pós-estruturalismo tenha uma necessidade exagerada, ou seja, sintomática, de distanciamento do passado metafísico, e todo o seu esforço propriamente crítico, mesmo que tenha encontrado uma grande validade, conseguindo efetivamente enfraquecer o logocentrismo, tomou a forma, também, de uma monumental *racionalização da diferença*, obsessivamente traumatizada com o tom autoritário de outrora. Uma obsessão que não resolve seu trauma, pelo contrário, alimenta-o, torna-se facilmente tão autoritária quanto o autoritarismo contra o qual reage. Mesmo que suas razões, para além da razão, são legítimas, a *hýbris* de seu tom dominante na teoria pós-moderna esvazia tal consistência, ao mesmo tempo que denuncia a possibilidade de a questão da superação da metafísica não ser mais profícuo e imediatamente vigorosa como era antes. Nossa hipótese é de que ela, agora, precisa ser mediatizada por uma desconfiança na própria validade (“dignidade”) da questão hoje, precisa ser observada em seus movimentos viciosos e estéreis, ainda não suficientemente pensados. Por outro lado, desconfiar da desconfiança que outrora era tão radical (suspeita do fundamento primeiro, do fim absoluto, etc) abre

espaço para a liberação de uma nova disposição confiante de exploração daquilo que, do passado, não ficaria reduzido pelo afunilamento do que é e não é metafísico.

O mais curioso e intrigante é que, mesmo apontando todas as ilusões e misticismos da filosofia e das ciências em geral, o pós-estruturalismo nunca deixou de articular sua própria mística, sua adoração pelo fugidio, vazio, inapreensível, inapresentável, irrepresentável, etc, colocando esse impossível impensável como elemento constitutivo de toda linguagem, pensamento e experiência. No fundo, como procuraremos mostrar, não se trata de um ceticismo contra um idealismo, e sim uma mística trágica e dionisíaca que se pretende um anti-misticismo inessencialista contra uma mística apolínea que pretende ser ciência.

Por isso, a máquina conceitual da metafísica, calculadamente automatizada para expurgar as diferenças, cuja forma mais sofisticada seria a *dita* suprassunção dialética das mesmas em Hegel, corre o risco de ser substituída pela máquina de decompor, dissolver e expurgar identidade. Nesse caso, o que nos interessa não é repensar a identidade e seus poderes políticos estratégicos sob o crivo da diferença, como querem os estudos culturais, e sim focalizar o que realmente há de vitalizador para a experiência do pensamento tanto na filosofia logocêntrica quanto no pensamento da diferença, e mais, como a última, no final das contas, acolheu e desdobrou o que há de melhor da outra, para além de ter invertido seus termos, quer dizer, independente da operação desconstrutiva que ela *imaginou* ter se efetivado.

Pensamos que é necessário, portanto, pesquisar as ligações e o desdobramento dos pensamentos na história *sem a demarcação insistente* da fronteira entre o que é e não é metafísico, ultrapassar esse imperativo da recente história das idéias (ainda que avessa à “história da filosofia”<sup>2</sup>, de teor claramente hegeliano, não deixa, sem dúvida, de

---

<sup>2</sup> WELLEK, René. WARREN, Austin, p. 141. Wellek e Warren discutem a validade daquele que introduziu o tipo de pesquisa chamado “história das idéias”, Artur Lovejoy. Seus dois grandes livros são: *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, 1948; e *The great chain of being*, Cambridge, Mass., 1936. Eles explicam que a história da filosofia se restringe aos grandes pensadores e seus sistemas complexos, enquanto que a história das idéias inclui “pequenos” pensadores, abrangendo poetas, e segue o “rastro das idéias como unidades, isto é, fragmenta nas suas partes componentes...”. Depois os autores criticam afirmando que estudar idéias-unidades com exclusão dos sistemas limita a dimensão das próprias. Como é um problema pensar na questão de se existe hoje um filósofo ou uma nova filosofia, a expressão “história das idéias” é usada num sentido pejorativo para caracterizar os especialistas de grande nomes do pensamento recentes (Foucault, Derrida, Deleuze...) que os estudam da mesma forma que outrora se fazia história da filosofia. Contudo, percebe-se que o uso, se formos ser coerentes com suas origens, é equívoco; simplesmente confunde-se história das idéias com história da filosofia. O que propomos fazer aqui não é nem um nem outro, é analisar a cristalização

ser sempre mais uma) e tirar disso as conseqüências. Isso não significa ignorar a crítica à metafísica, pois não reconhecê-la, inconsciente ou conscientemente, sempre equivale a se colocar abaixo das exigências da teoria contemporânea, com o pensamento obstruído por alguma ilusão metafísica. Nem sequer pretendemos afirmar que a era da crítica a metafísica já passou e agora precisamos nos concentrar em um outro eixo de questionamento. Sem dúvida, ela ainda não passou, e não há como nos referirmos à tradição onto-teológica sem esse distanciamento imprescindível, ética e ontologicamente obrigatório. É preciso agora ser menos categórico para tentar ser mais apurado e penetrante.

Se não há como não abordar um pensamento metafísico sem o procedimento obrigatório de diferenciar o que é e não é metafísico, o que é e não é, o que contribuiu ou contribui ou não para a desconstrução, isso não quer dizer que essa será nossa *tônica*, e se não a for, isso pode mudar o *modo* como faremos esse procedimento, na medida mesma em que ele será apenas mais um *modulador* eficiente para o rigor e a precisão da teoria contemporânea, *deixando de ser um desafio (há muito que um teórico mediano competente das ciências humanas se tornou capaz de desconstruir um texto metafísico), uma necessidade, um fim.*

A desconstrução não é mais a necessidade mais importante, contudo, por isso mesmo tal perda de importância que perde o seu lugar, paradoxalmente, *abre espaço* para uma reavaliação daquilo que, até agora, julgávamos imediatamente metafísico, logo, enganoso, ilusório, ultrapassado, ou, no mínimo, prescindível. Essa abertura do que, até então, era rapidamente descartado, inclusive depreciado e incriminado (numa luta ética talvez um pouco vingativa, para valorizar o que, outrora, pela metafísica, era depreciado e incriminado), não poderia simplesmente revalorizar o que acabou de ser considerado nocivo. Mas é aí que encontramos a graça teórica de lidar com situações conceituais complexas. Isso que foi depreciado será rechaçado menos com olhos inquisidores desconstrucionistas do que repensado com olhos curiosos, dispostos não a descobrir uma nova contribuição para a crítica desconstrutiva, mas sim algo que não será nem necessariamente valorizado ou desvalorizado, a princípio, apenas analisado com outro olhar.

---

de juízos “fixistas” de um filósofo pela teoria recente questionando sua base: a crítica da metafísica. Nesse caso, trata-se de um interesse da teoria da literatura pela filosofia, lá onde a relação com sua influência é intensa e traumática. Portanto, estamos longe da discussão rigorosa dos historiadores e comentadores recentes de Hegel, ainda que não seja nada dispensável, pois é nela que poderíamos comparar a imensa distância entre os juízos cristalizados da teoria literária e as interpretações mais recentes. Mas esse não é o espaço adequado para tal.

Então, no nosso caso bem particular, que outro olhar é esse, e que nova tônica pode ser essa, a partir da constatação da perda de importância e necessidade da desconstrução? Será o olhar da máquina mística, um novo (nem tanto) mecanismo “ótico” para o exame da história das idéias, partindo da reelaboração de uma noção depreciada – e no entanto mal pensada precisamente porque, de certa forma, muito *empregada* – pelas várias desconstruções: a mística. Sua finalidade é pensar uma espécie de ascese dionisíaca para o potencial da teoria se dispor a serviço de experiências da negatividade poética do sublime numa época de indefinição entre a noção de humano e inumano.

Friso, contudo, que isso *não será feito de fora* do pensamento da diferença, numa perspectiva crítica que, como Rorty, Luc Ferry, Habermas e outros, parte de outras tradições. O mais difícil é fazer esse movimento de revisão do pós-estruturalismo a partir da crítica de Rorty e outros, mas *de e para dentro* do mesmo, pois, quando o problema é apontado de fora, geralmente perde-se a própria qualidade da voz, sedução e intensidade deste tipo de escritura teórica. Para ser mais preciso, perde-se as qualidades ainda mal exploradas – porque, justamente, mal reconhecidas pelos seus melhores teóricos – da própria *mística dionisíaca moderna da diferença*, como ficará claro a seguir.

Os paradoxos da desconstrução não serão aqui a questão principal. Para tratá-la com rigor, seria necessário analisar o pensador que melhor produziu esse movimento de hiperanálise da metafísica e desconstrução de seus pressupostos, Jacques Derrida. Se ele é a figura central dessa problemática, preferimos deslocar seu papel nesse campo, já muito abordado e discutido, e escolher uma questão da qual Derrida terá um lugar especial: como se deu a leitura de Hegel nesta corrente teórica em geral, detendo-nos numa análise de Lebrun como exemplo problemático para em seguida mostrar como podemos ler Hegel de uma maneira mais instigante, desembaraçada, sem traumas nem queixas violentas e já inúteis a praticamente um de nossos maiores “pais” do pensamento da modernidade. Por fim, indicaremos de que modo Hegel, insuspeitadamente, é essencial para pensar, da forma mais afirmativa possível, *uma máquina mística da experiência do pensamento*.

## II- AS HISTÓRIAS DA ORIGEM E FIM DE HEGEL

Hegel é uma influência inquestionável de todo o pensamento francês. Foi Foucault, em *A ordem do discurso*, ao agradecer sua dívida a Jean Hyppolite no final desta aula, quem reconheceu que todo o pensamento da modernidade possui um débito

irremediável desse legado em todas as suas frentes, e apontou, como conseqüência, os seguintes dilemas:

... isso supõe saber, no que nos permite pensar contra Hegel, o que é ainda hegeliano; e de medir em que nosso recurso contra ele é ainda talvez uma artimanha que ele nos opõe e ao termo do qual ele nos espera, imóvel e alhures<sup>3</sup>; “O que é não hegeliano em nosso pensamento é necessariamente não filosófico? E o que é antifilosófico é forçosamente não hegeliano?”<sup>4</sup>.

O fantasma de Hegel, aqui, se confunde com o fantasma onipresente da própria metafísica e da filosofia. Se não há mais presença unívoca, totalitária e fundamental nas idéias hoje, há a própria onipresença inelutável, nessas idéias, daquele que mais eficientemente sistematizou uma elaboração filosófica.

Tal presença hegeliana encontra-se não só em Mallarmé, existencialismo, marxismo, mas também em todo o surrealismo, nietzscheanismo (Klossovski, Blanchot, Bataille), chegando aos pós-estruturalistas, principalmente Lacan, Derrida e Baudrillard. Sabe-se que as aulas de Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito* foram decisivas para as duas últimas correntes, assim como as leituras de Hyppolite. De início, parece um paradoxo: o antiplatonismo, como Deleuze denomina sua prática, é acima de tudo um movimento antihegeliano, como a maioria desses teóricos afirmam. Daí o fato de Lyotard, Nancy e Lacoue-Labarthe terem retomado a crítica kantiana como mais um subsídio para uma articulação não dialética, analisando o lado intempestivo do conceito do sentimento do sublime. Essa tentativa, muito produtiva, reforçou o que já era patente: o pensamento da modernidade está para Kant e Hegel assim como toda a filosofia está para Platão e Aristóteles.

Quando se diz que Nietzsche, Freud e Heidegger encontram um outro modo de articulação teórica, é para se diferenciar da totalização dialética, muito presente no materialismo dialético marxista e em parte dos existencialismos. Nesse sentido, o pós-estruturalismo não é dialético. Contudo, o primeiro erro, vindo de seus próprios teóricos, foi ter julgado que houve uma *ruptura* com Hegel. De fato, pode-se interpretar o contrário: algumas das inovações específicas da dialética hegeliana são muito bem aproveitadas por Nietzsche e Heidegger. Quanto a Freud, apesar de ser duvidosa uma influência direta de Hegel (talvez se possa encontrar com mais sucesso Kant, e principalmente

---

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. L'ordre du discours, p. 74-5.

Schopenhauer), André Green<sup>5</sup> e Lacan não se cansam de estabelecer ligações íntimas entre conceitos psicanalíticos e hegelianos.

Sem a pretensão de esgotar o assunto, apenas a título de exemplo, apontaremos essa absorção de Hegel em pelo menos cinco de suas características:

- 1- A mobilidade circular incessante do conceito, do objeto, do sujeito e do mundo. Exige-se da reflexão um movimento constante que não aborda nenhum objeto nem estabelece um conceito como algo fixo. A negatividade é a fonte interna de toda atividade<sup>6</sup>; o motor da dialética deve destruir o que foi posto e perder-se. Transformar é destruir<sup>7</sup>, destruir sempre o que é unilateral, abstrato, fora do mundo e da experiência.
- 2- Não há oposição estanque entre interior e exterior em Hegel. “A força do espírito só é tão grande quanto sua exteriorização; sua profundidade só é profunda à medida em que ousa expandir-se e perder-se em seu desdobramento”<sup>8</sup>. Isso significa que sujeito e objeto não são diferentes, afastados e demarcados. Sujeito e mundo fazem parte da mesma coisa, da mesma totalidade.

A vida é antes de mais nada o elemento no qual se dissolvem as oposições do entendimento: “há vida onde interior/exterior, causa/efeito, fim/meio, subjetividade/objetividade etc são uma e mesma coisa”<sup>9</sup>.

Quando Hegel afirma que o verdadeiro não é substância, mas sujeito (“a coisa sou eu”<sup>10</sup>), quer dizer que ele é substância viva enquanto negatividade em perpétuo movimento. Não há interioridade pura sem uma tendência irremissível à realização determinada. Esse apagamento da demarcação fixa entre sujeito e objeto e a mobilização da negatividade (que Kant já havia instaurado como *a priori* transcendental, diverso da “alma” transcendente) foi a operação básica para, posteriormente, se efetivar a dissolução do próprio

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 76. Essa passagem é bem organizada e comentada por PEFANIS, Jules. *Heterology and the postmodern*, p. 11 e 123, nota 10.

<sup>5</sup> GREEN, André. *Le travail du négatif*. Paris: Minuit, 1993.

<sup>6</sup> GARAUDY, Roger. *Para conhecer o pensamento de Hegel*, p. 37.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>8</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. V.1, p. 26.

<sup>9</sup> LEBRUN, Gerard. P. 246, cit. HEGEL.

<sup>10</sup> HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit*, II, p. 296.

sujeito e deslocar a má solidão do *eu* e da linguagem (filosófica ou poético-literária) em relação ao mundo. Podemos reconhecer facilmente o quanto surrealismo e Heidegger são devedores dessa inseparabilidade. A circularidade dialética, animada pelo conflito contraditório, é “um outro nome da imanência radical, da exclusão de qualquer transcendência”<sup>11</sup>.

- 3- “A contradição é a raiz de todo movimento e de toda manifestação vital”<sup>12</sup>, “o motor da dialética ascendente da *Fenomenologia* era a contradição”<sup>13</sup>. Nada se sustenta se não houver contradição. Todo ser contém em si mesmo sua própria negação, que o dilacera e o obriga a se superar<sup>14</sup>. Não há sujeito sem o outro de si mesmo, não há sujeito sem outro sujeito e a relação de luta entre ambos. Sabemos o quanto Marx se serviu desse princípio.
- 4- Esse movimento contraditório é a vida do espírito. O universo é vida, e é a totalidade do espírito que se realiza a todo instante. Esse vitalismo, muito influenciado pela biologia da época e por Goethe, teve seus desdobramentos na filosofia trágica da modernidade. A dialética é a lógica da vida, e está longe de ser uma lógica formal e abstrata; a *Ciência da lógica* não é nada mais nada menos do que o desdobramento do uno vital e o nascimento imanente das diferenças do ser na apreensão do movimento de sua vida interna, de sua alma viva. Não há diferença estanque entre forma e conteúdo, como é patente no apriorismo kantiano.
- 5- Há uma crítica da verdade enquanto relação de adequação entre pensamento e objeto. Se não há mais fronteira entre sujeito e objeto, e o pensamento age sobre o objeto e o suprassume, não há mais coisa-em-si kantiana, portanto, não há mais adequação de elementos diferentes, e sim conflito, destruição e superação (*Aufhebung*), ou, o movimento do para-si ao para-o-outro seguido de um retorno para si mesmo suprassumindo o ser-outro.

Essas características, e muitas outras, da filosofia hegeliana, estão longe de fazer deste idealista um subversivo. O marxismo tornou célebre a idéia de que a dialética hegeliana é revolucionária, contudo o pressuposto ideológico de seu autor é conservador

---

<sup>11</sup> GARAUDY, Roger. P. 114.

<sup>12</sup> HEGEL, G.W.F. Logique, II, p. 67.

<sup>13</sup> GARAUDY, Roger. P. 113.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 38.

e burgueses. Hegel separa o trabalho em mental e físico, e dessa contradição o mental se efetiva no concreto. Essa relação tem seu protótipo na servidão física que o escravo faz às ordens do senhor, o qual é mediatizado pelo escravo na relação com a coisa<sup>15</sup>. A crítica marxista está em mostrar que há aí ainda uma separação entre concreto e abstrato típica da filosofia capitalista burguesa; cabe a uma crítica da metafísica e da economia política burguesa dar um uso concreto à dialética hegeliana para analisar as relações de produção e dominação.

A maior parte da crítica de linhagem nietzscheana e heideggeriana afirma, ao contrário, que, longe de a dialética ser revolucionária, foi, na verdade, a mais monstruosa, sofisticada e perigosa das metafísicas, o que justifica uma necessidade imperativa de procurar a todo custo uma forma de pensar não dialética.

Sabemos que várias críticas e aprovações foram feitas a Hegel e que, em si mesmas, já oferecem uma história do pensamento da modernidade. Até hoje tais críticas se multiplicam, persistindo em apontar que as primeiras críticas ainda não foram suficientes, o que mostra a necessidade de distanciamento de uma filosofia ainda muito próxima de nós.

Basicamente, Hegel é metafísico e logocêntrico nestes aspectos, que, para a maioria dos críticos, desmascaram as contribuições anteriores:

1- O movimento cíclico da realização concreta do espírito no mundo se dá na história, e essa se resolve no estado burguês. O devir hegeliano só existe para ser logo repudiado pela *Weltgeschichte*, pelo fim da história em que todo o percurso da cultura se realiza, o que denuncia uma espécie de obsessão pelo juízo final de fundo cristão, ou, como diz Nietzsche, citado por Lebrun, a história continua sendo uma teologia camuflada<sup>16</sup>. Logo, Hegel seria um falso subversivo, calcularia o conceito de devir justamente para anular seu aspecto dispersivo, enterrar o que não deve retornar, as substâncias finitas, para fortalecer, manter e concretizar o espírito infinito<sup>17</sup>. O devir serve para concretizar o ideal, realizá-lo, e não para mostrar sua falácia. Essa concretização não é nada revolucionária, ela é o momento mesmo da soberania burguesa posterior à *Aufklärung*, como Marx muito bem apontou. Mas tentar inverter esse processo dialético para a concretização do socialismo cai no mesmo problema, porque ainda está preso à

---

<sup>15</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. V.1, p. 130.

<sup>16</sup> LEBRUN, Gerard. P. 45-6.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 49, 52-3.

teleologia histórica de matriz religiosa e cega-se diante de certas perversões e dissimetrias de poder constituintes das relações sociais.

2- Trata-se de um pensamento ainda preso à herança cartesiana de um sujeito livre e autônomo. A imanência radical da relação sujeito e mundo só faz com que o mundo e o objeto sejam a expressão e a efetivação determinada do próprio sujeito, suprime o que há no mundo de incerto e duvidoso para que ele se torne totalmente transparente ao sujeito, tornado absoluto, dono da verdade em sua posse integral.

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo<sup>18</sup>.

Mas o ser-aí desse mundo, como também a efetividade da consciência-de-si se extrusa de sua personalidade e assim produz o seu mundo; frente a ele se comporta como se fosse um mundo estranho, do qual devesse agora apoderar-se<sup>19</sup>.

Nesses dois momentos da *Fenomenologia*, o prefácio e o sexto capítulo item B da segunda parte, onde se analisa o espírito como alienado de si mesmo na cultura, percebe-se que a efetividade se dá quando o sujeito produz um mundo estranho para depois se apoderar dele em seu vir-a-ser-de-si-mesmo. Se algo se separa do sujeito é para ser depois suprassumido. A própria contradição só serve para ser posteriormente superada, diminuindo o papel da alteridade como um mero momento do Si (*Sich*).

()-----

3- O vitalismo hegeliano esconde, no fundo, opções ontológicas e antropológicas “que o perfeito funcionamento da maquinaria hegeliana contribui para dissimular ao leitor”<sup>20</sup>. A “vontade de verdade”, que parte da crença de que o mundo deveria ser como realmente é, é própria daqueles cuja vontade é impotente para criar o seu próprio mundo. A partir daí, não é difícil passar para o lado oposto e constatar que o mundo que existe não deveria existir, e o mundo que deveria existir não existe: esse é o niilista<sup>21</sup>, lembramos logo do cristianismo e de sua herança em Kant. O caso de Hegel é, predominantemente, o primeiro: o que ele chega ao ponto de constatar é que “a

<sup>18</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. V.1, p. 31.

<sup>19</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. V.2, p. 38.

<sup>20</sup> LEBRUN, Gerard. P. 11.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, F. *Wille zur Macht*. Apud, LEBRUN, Gerard. P. 142.

realização integral da Verdade torna inútil a criação filosófica”<sup>22</sup>. Logo, a máquina criativa da dialética se põe a serviço da máquina automatizada do estado, e ela mesma vira tal máquina, já que se concretiza nela ao se automatizar a si mesma. O vida do espírito se torna, portanto, a morte da criação. Daí o conservadorismo da vida política e universitária de Hegel: lá onde ele elogia os concursos de seleção, Nietzsche denuncia “a *machinale Existenzform* para a qual nosso ensino prepara o bom cidadão”<sup>23</sup>. “E não é fácil determinar o que motiva, exatamente, seu recuo ante o biologismo: pois não é o orgânico o primeiro ser a merecer o nome de “sujeito”, de *für-sich-seiendes*? Não é ele a única máquina visível que converte o Outro em Mesmo?”<sup>24</sup>.

Também poderíamos aqui multiplicar os pontos críticos ou desdobrar os já apontados. Além de toda a crítica pós-estruturalista e desconstrucionista, o livro de Lebrun, no qual nos baseamos aqui, *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*, aprofunda toda a crítica francesa comparando profundamente as opções teóricas de Hegel frente a Nietzsche em assuntos similares para, na perspectiva da suspeita nietzscheana e sua crítica ao cristianismo explícito e implícito em toda a cultura ocidental, desmascarar as mais empolgantes inovações hegelianas e inclusive kantianas. Produzindo o mesmo efeito sobre a leitura de Hegel que todo o pós-estruturalismo dos anos 60 e 70, Lebrun, no final do livro, faz uma análise do problema da totalidade infinita em Hegel e termina dizendo que o Eterno Retorno de Nietzsche é voluntariamente oposto à filosofia da história, embora isso não deixe de ser uma homenagem por diferenciação.

### III- RESTO E NÃO-TODO: PARA UMA SUSPEITA DA CRÍTICA DA SUSPEITA

Detenhamo-nos melhor numa das análises de Lebrun. Weisse, um aluno de Hegel, argumenta que, se o movimento da dialética é ilimitado, implica a idéia de um progresso sem fim, então o sistema cíclico que leva ao fim da história e à realização absoluta do espírito não podem compartilhar com tal devir. No entanto, esse disparate entre mobilidade e totalidade é simplificador, e uma das grandes idéias da filosofia hegeliana é a solução desse problema<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> LEBRUN, Gerard. P. 142.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 214-5.

Antes de mais nada, a mobilidade das determinações só existe dentro de um sistema que reja a totalidade. Tais determinações não são independentes, sua existência pertence ao sistema. O tempo exerce sua potência na multiplicação do finito, em sua seqüência de encadeamentos, fazendo cada um perecer sem fim e dar lugar ao Outro. Essa seria uma mudança simples. Mas, na história, a atividade da mudança mantém o Universal ao fazer com que a própria mudança se conserve idêntica a si mesma<sup>26</sup>.

Nesse caso, o devir não é um progresso ilimitado, e sim o processo de realização do *télos*. “A condição mínima para que algo seja realizado (*teleios*) é que possua um termo, um ponto extremo”<sup>27</sup>. A imagem da linha reta infinita deve ser abandonada em favor do círculo. Ele possui a vantagem de não nos levar a conceber o *télos* como o ponto final. “A translação cíclica não tem nem origem, limite ou meio; ela é eterna quanto ao tempo; quanto a seu comprimento, ela retorna sobre si mesma sem cortes”<sup>28</sup>. A coisa movida está, nessa representação, sempre em sua origem e em seu *télos*.

Se, na sucessão progressiva, há repetição desenvolvida de momentos, a *Geschichte* hegeliana, diferente da *Historie*, é um sistema orgânico fechado sem falhas nem interrupções. Essa estrutura fechada da circularidade faz com que o presente (“só há história no presente”<sup>29</sup>) apareça como o desvendamento do que já era, e o resultado não é mais do que a constatação de que o fim já foi o início. A única coisa que a história mostra é um *já ser*, em vez de um *ainda não*<sup>30</sup>.

As coisas finitas, limitadas pela representação de uma existência positiva, estão submetidas à mudança<sup>31</sup> por não poder dominar o Outro, daí sua existência fluida, a ser suprimida. Assim, as diferenças percorridas são dissolvidas em razão do caráter unificador do percurso.

Levantando de novo o problema, Lebrun desenvolve mais elementos. A dificuldade está sempre em conciliar o fato de a dialética não ser um crescimento sem termo sendo um enriquecimento do conteúdo. A História é o anti-retorno do Mesmo no sentido de que a Idéia exprime temporalmente sua infinitude através do contínuo desaparecimento das determinações finitas, onde todas as diferenças são produzidas para serem anuladas pelo mesmo movimento. O movimento do Espírito se diferencia do progresso meramente infinito por ser um Absoluto atual de produção contínua de diferenças novas. A dificuldade

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 217-8.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>28</sup> HEGEL, G.W.F.. *Apuod, Ibidem*, p. 225.

<sup>29</sup> HEGEL, G.W.F.. *Apuod, Ibidem*, p. 250.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 232.

persiste: “o que pode ser um devir *não-inacabável* que, não obstante, sempre produza novidade”<sup>32</sup>? Ao contrário de Kant, Hegel não concebe o infinito como inumerável, pois isso seria continuar a medi-lo com uma imagem finita.

A resposta para esse grandioso enigma está na substância de Espinoza, e o uso que dela faz Hegel. Em vez de pensar o infinito como o máximo absoluto, Espinoza descobre uma noção, vinda da soma das desigualdades das distâncias entre dois círculos não-concêntricos, de um espaço que não pode ser compreendido por um número determinado, de um *quantum discreto*. Nem máximo nem mínimo, apenas indeterminado, *a-numerável*<sup>33</sup>.

A melhor figuração da infinidade no finito está na própria consciência de si. Aqui Lebrun diferencia a identificação como reconhecimento da mesma forma da identificação do Espírito nos seus momentos na história:

Aqui, o critério de identidade é muito diferente: para que os elementos do conjunto sejam identificáveis, é preciso que todos eles derivem ... da expansão de um poder infinito, e portanto único. Sei que uma natureza capaz, por definição, de uma infinidade de formas exclui a possibilidade de encontrar uma alteridade absoluta; sei, previamente, que sua produtividade não cessa em parte alguma.

Assim é que o Espírito hegeliano entra num processo infinito de identificação: não como uma forma que se torna recognoscível no curso de sua operação – mas como uma potência que eternamente produz aquilo que ela mesma totaliza por princípio<sup>34</sup>...

Não é difícil constatar que essa potência produtora lembra muito a vontade de potência nietzscheana, a despeito de ser totalizante e identificadora. Assim, Lebrun fornece elementos para uma certa comparação de semelhanças subterrâneas e diferenças visíveis com o Eterno Retorno, embora não o faça.

Bem mais interessante é a abordagem de Slavoj Žižek em *O mais sublime dos históricos*. Neste livro, Žižek afirma que a figura do Hegel panlogicista que “devora e mortifica a substância viva do particular”<sup>35</sup>, encarnando o exemplo por excelência do “imperialismo da razão” não passa de um lugar-comum do pensamento francês. Interpretando Hegel a partir de conceitos lacanianos, Žižek acaba por mostrar que Lacan foi profundamente influenciado por Hegel, não só em sua primeira fase, marcada por

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 283-4.

<sup>35</sup> ŽIŽEK, Slavoj, p. 14.

uma leitura fenomenológica numa lógica intersubjetiva de reconhecimento do desejo. Tal influência nesta fase é um já-sabido, onde há termos (“dialética do desejo” etc) e articulações bem marcadas. Žižek propõe descobrir uma influência mais profunda na terceira e última fase, em que há a ênfase colocada no real, e não só no simbólico, e na noção de falta no Outro.

Comparando com Lebrun (e muito outros), a leitura de Žižek é bem mais inovadora e instigante, pois consegue sair da eterna “insistência monótona”<sup>36</sup> de superar a metafísica, motivo de uma pertinente crítica de Rorty a Derrida. Žižek consegue superar, sim, aquilo que motiva a queixa de Rorty:

De um tal ponto de vista, não há uma tarefa urgente chamada “desconstrução da metafísica” que precise ser efetuada antes que comecemos a nos dedicar ao resto da cultura<sup>37</sup>.

É a própria necessidade incessante de sempre tentar ser o pensador mais anti-platônico da história, e de fazer leituras anti-hegelianas do próprio Hegel levou Rorty a afirmar que

Essa tentativa algo ridícula de ser sempre mais não-platônico produziu a suspeita de que, como bonecos de dar corda, os filósofos deste século ainda estariam implementando as mesmas inversões dialéticas entediantes que Hegel faz até a morte da *Fenomenologia*, e que Kierkegaard gostava de chamar de “corridas atrás do próprio rabo”. A única diferença talvez seja que todo mundo está agora tentando se afastar cada vez mais do conhecimento absoluto e do fechamento filosófico, ao invés de se mover para um espaço cada vez mais próximo deles.

Derrida está plenamente ciente de um certo perigo: a despeito dessa diferença, nós podemos estar condenados (como Foucault coloca) a encontrar Hegel esperando pacientemente no fim de qualquer estrada que nós venhamos a seguir (mesmo se caminarmos para trás)<sup>38</sup>. Mas Derrida pensa ter um jeito de contornar esse caminho<sup>39</sup>.

Žižek argumenta que, quando se acusa Hegel de produzir uma dissolução total das diferenças, é preciso lembrar que a totalidade infinita de Hegel é essencialmente não-toda, justamente por ser *infinita*. Há um resto supérfluo, mas positivo, que encarna a

---

<sup>36</sup> RORTY, Richard. P. 129.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>38</sup> Aqui Rorty cita implicitamente justamente a referência da nota 2, FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*, p. 74-5.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 130-1. A crítica de Rorty a Derrida é estimulante, mas não aprofunda muito suas queixas com análises mais substanciais, o que, para muitos desconstrucionistas, diminui seu valor.

função do significante na realidade. O paradoxo do supérfluo indispensável, de um excedente necessário, que remete para a estrutura da linguagem na ordem simbólica, é justamente que ele torna possível a apreensão da realidade ela mesma, de sua totalidade fechada. O conhecimento, para Hegel, ao captar a substância como sujeito, mostra o quanto o próprio conhecimento modifica o seu objeto, dando a ele sua forma. A síntese entre sujeito e objeto não é um mero apagamento de sua diferença, pois é a própria cisão que realiza a síntese<sup>40</sup>. Não esqueçamos que tal cisão provém da diferença entre conhecimento empírico e transcendental. Se Hegel propõe uma superação da fronteira entre experiência e cognição, relação sujeito/objeto e auto-reflexão, isso se faz com a *conservação* da cisão, e não com o seu esquecimento ou desprezo, o que seria retornar a um posicionamento pré-crítico. Isso significa que, em vez de a diferença tornar-se um Outro a ser anulado, ou a cisão se apagar totalmente, ou a necessidade do conhecimento precisar apreender e ultrapassar a contingência da coisa inapreensível (coisa-em-si kantiana), ao contrário, o gesto que dá origem à necessidade é radicalmente contingente, fazendo com que a própria necessidade dependa de uma contingência radical<sup>41</sup>: “o ‘mistério da especulação’ é a dependência da Necessidade conceitual perante essa ‘pontinha do real’ da Contingência radical”<sup>42</sup>.

Assim, contrapondo-se a leituras como a que Derrida faz de Hegel, mas poderíamos multiplicar os nomes, Žižek conclui: “não é a diferença que se reduz ao automovimento da identidade, mas a identidade que se reduz à diferença absoluta, isto é, auto-referente”<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> ŽIŽEK, Slavoj, p. 31.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 49. Aqui vale lembrar que Derrida atribui à *différance* um movimento que faz com que cada elemento dito “presente” da significação só seja possível se se relacionar com “outra coisa que não ele mesmo” ... “e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio...”. Isso está no texto “A diferença”. In: DERRIDA, Jacques, p. 45. Logo, se há uma grande desconfiança de Derrida em relação à auto-referência, a *différance* seria o anti-auto-referente, caso contrário, faria da “diferença absoluta” nada mais do que mais uma identidade. Essa seria uma desconstrução previsível de Žižek. Contudo, acredito que a desconstrução deve refletir em si mesma e deter seus *movimentos automatizados de suspeita*, pois ela ainda não parou para analisar precisamente o que há de preciosamente paradoxal, “contraditório” e profícuo em fazer a diferença se relacionar consigo mesma e daí escapular-se de sua própria presença, por ser algo não-presente, inapresentável, não-todo. Essa estrutura não-toda não teria eco, porventura, em várias análises de subversão de oposições dicotômicas do tipo presença/ausência, como na análise do traço, que é sempre traço de traço, que o traço só chega a se apagar (BENNINGTON, Geoffrey, p. 61); ou, na questão da cisão, não encontraríamos a noção de *hímen*, enquanto separação e abolição da separação (BENNINGTON, Geoffrey, p. 158)? Isso mostra que poderíamos facilmente encontrar correspondências entre a leitura que Žižek faz de Hegel e noções elaboradas por Derrida.

Logo, a totalidade infinita de Lebrun reavaliada por Žižek, por ser infinita, coloca a cisão, a divisão, do lado do Universal, e não do particular; tal divisão provoca sempre um resto, faz sobrar um lugar vazio ocupado pelo elemento excedente. Se o sujeito fosse só imaginário, seria o lugar da cegueira e do desconhecimento, total identificação sem resto; se mergulhasse totalmente no sistema simbólico, seria um sujeito sem eu, dessubjetivado, “reduzido a um momento no funcionamento da máquina simbólica, da ‘estrutura sem sujeito’”<sup>44</sup>. Contudo, o sujeito só se dá a partir do Outro barrado, só nele que o sujeito pode se apreender como sujeito do significante, também cindido. Essa falta do Outro mostra que há um vazio, um lugar para o resto, o *objeto a*, e o sujeito evita a alienação total ao se colocar como correlato desse resto. Logo, o Outro barrado não é uma “máquina anônima, o automatismo de uma combinação estrutural, mas sim um Outro desejante, um Outro a quem falta o objeto-causa do desejo”<sup>45</sup>.

A estrutura temporal do *já-ser*, analisa por Lebrun rapidamente, é aprofundada por Žižek justamente para mostrar que essa totalidade prévia é *já e sempre* faltante. Esse lugar vazio do sujeito (e do espírito) enquanto negatividade pura, é positivado<sup>46</sup> não no encontro reconciliado com uma positividade absoluta, e sim na perda como tal que produz o movimento do desejo. O lugar vazio traumático da ordem simbólica, o *Das Ding*, é o lugar “sagrado” do gozo impossível<sup>47</sup>.

#### IV- SANTA PERVERSÃO DA MÁQUINA MÍSTICA

Žižek nos oferece um ótimo exemplo de como não repetir as selvagens alterações do pós-estruturalismo a Hegel. Michael Hardt afirma que Jean Wahl “chega mais perto da verdade” quando percebe que Deleuze cai em “exagero retórico quando se entrega ao seu ódio desenfreado por Hegel”<sup>48</sup>. Curioso o esforço de Hardt em dizer que tal ódio é um afeto diferente do ressentimento do qual Nietzsche acusa o *éthos* cristão. Mesmo que aceitemos a diferença, não deixa de ser patente que é precisamente essa necessidade de diferenciação ininterrupta a Hegel o que faz com que, como nos ensina Rorty e Foucault, ainda estejamos tão dependentes dele pelo avesso. Mas todos eles, Hardt, Deleuze, Derrida e Lebrun estão convictos de que realmente fazem algo

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>48</sup> HARDT, Michael. P. 77.

completamente diverso, para além de ser meramente oposto. Acrescentamos a eles, do lado dos alemães Heidegger, ao ensinar que o mero irracionalismo ainda é racionalista, e Adorno, que procura inverter a totalização do espírito para a afirmação do fragmento não-identico da dialética negativa. Não estamos aqui para duvidar das convicções compartilhadas por todos, convicções sempre muito contraditórias, como aquela mesma de Heidegger, de estar convicto de manter-se em estado de questão. Sem dúvida, o nietzscheanismo e o heideggerianismo construíram um novo modo de pensar não dialético desconstruindo a dialética; Adorno, por sua vez, inverteu a finalidade totalitária da dialética em negatividade fragmentária<sup>49</sup>. Mas a exposição da convicção, e sua secreta exigência de confirmação são signos de uma certa insegurança, talvez até medo. *Mas de quê, se, afinal, o método dialético efetivamente foi “superado”?* Aqui *retornamos*, hegelianamente, ao dilema muito bem identificado por Foucault em *A Ordem do discurso*.

Percebe-se a dificuldade. Apesar de não haver mais a superação da diferença e o imperialismo da razão, a lógica da *Aufhebung*, a lógica da superação, é insuperável, mesmo se for *quase que totalmente superada*. Essa máquina infalível contamina qualquer nova articulação teórica que apareça depois de seu advento. Por mais distante que estejamos de suas categorias, até de seu modo de movimentar-se, articular-se, ainda assim há dela sempre um resto determinante, fatal. O homem sempre foi fascinado pela idéia de uma máquina que lhe desse o que até o momento não atingiu, poder absoluto e imortalidade. Se isso não foi realizado no corpo, na determinidade concreta positiva do corpo animal, Hegel, ironicamente, conseguiu tal façanha não só na canonização da história das idéias, mas, mais profundamente, no *clinâmen* do movimento de inauguração de cada novo pensamento.

Talvez a dialética de Hegel e seu fim da história tenham conseguido inaugurar justamente o fim dos pensamentos sem Hegel, e o faça ser o principal companheiro de Platão nesse poder de inevitabilidade perante o devir das idéias. Tal como um conto de *science fiction*, Hegel elaborou uma maneira de *já estar* em todos os textos, em cada nova formulação, a cada momento. Mesmo o pensamento que realmente soube descobrir

---

<sup>49</sup> É necessário frisar que Adorno, apesar de possuir o mesmo antagonismo ao Hegel metafísico que os pós-estruturalistas (e isso os aproxima), tem uma relação com o mesmo bem mais íntima e complexa, já que não há texto de Adorno (especialmente da maturidade) sem o emprego constante de categorias hegelianas e referências diretas incessantes, daí o motivo de sua obra parecer um longo embate com e desdobramento de Hegel. Por isso mesmo, essa atenção e absorção intensa libera-o em parte os problemas que estamos analisando, principalmente porque foi ele um dos que mais influenciou Žižek a ler Hegel com outros olhos. Digamos que Žižek, num certo sentido, não fez mais do que atribuir a Hegel as qualidades da própria oposição que Adorno fez a ele através da mediação de um terceiro elemento: Lacan. Tal manobra é mais do que justificável, como estamos tentando esclarecer.

suas falhas, interrupções, vazios e elementos impensados, mesmo este foi marcado pela sua própria totalidade infinita não-toda. Ou ainda: é justamente neste pensamento, o pensamento da modernidade e da diferença, elaborado desde sua morte, que Hegel melhor se conserva. A dialética é um vírus virtual, é uma máquina da metafísica que perpetua a desconstrução, ou uma máquina da desconstrução que perpetua a metafísica? Um é o vírus do outro, um eternamente retornando no outro? Mas quem é o “senhor” e o “escravo” aqui?

Quando digo, com Rorty, para não mais nos preocuparmos com a tarefa de desconstrução da metafísica, será que, apesar de tudo, ainda não estou sendo vítima dessa lógica implacável, seja por tentar inutilmente, mais uma vez, sair do círculo com um novo golpe retórico, ou seja por, finalmente, ser o primeiro teórico da diferença a me resignar com o inevitável? Ou ainda, através de uma resignação retórica, tentar efetivamente sair do círculo, deixar-me levar pelo movimento para, no ponto e no momento certo, desviar?

Não há resposta estável dessas possibilidades. Todas ou nenhuma pode estar ocorrendo. Esse excesso de ocorrências contraditórias *não pode*, até o momento, *ser superado*. Quanto mais um teórico negar ou esconder suas pretensões, mais as confessará; por outro lado, quanto menos assumirmos a miséria de nossas ambições teóricas, mesmo sabendo, no caso de brasileiros e latino-americanos como nós, de sua arbitrariedade e fatal inutilidade no contexto sócio-econômico-político-cultural em que vivemos, menos capazes seremos de aproveitar o que há nela de possíveis riquezas. A pretensão é sempre vã e miserável, e a modéstia é sempre um falso pudor.

Logo, essa pequena psicologia da política retórica da teoria aqui empreendida não serve para limitar o nosso movimento, ainda que o condicione, nem é imobilizante, ainda que levante as próprias origens do desânimo e da inércia mental de boa parte do que nos rodeia.

Rorty pensa esse problema de maneira menos fatalista, sai do círculo simplesmente por um ato decisório, simplesmente porque deixa de lado a importância dessas especulações e privilegia sua tradição pragmatista. Sem dúvida, não há melhor maneira de sair de um problema teórico: abandonando-o com outros problemas, em vez de lutar, com todo espírito guerreiro nietzscheano, contra ele.

Minha estratégia aqui – não sei se é modesta, resignada ou ousada – não é tentar sair da máquina, e, sim, dela participar com uma certa independência, instaurando outros

modos de mecanização; é modificar o modo de estruturação de alguns problemas e retirar do caminho outros que, do nosso ponto de vista, perderam a pertinência.

Nada mais comum do que ouvirmos um ataque da desconstrução feito através do termo “mistificação”. A moda, dentro dos mestres da suspeita, começou com Marx, referindo-se, entre outros, justamente a Hegel. Hegel mistifica o estado e a história, sua dialética ainda está contaminada de ilusões mistificadoras.

Tal como Freud afirma, a ilusão não é um delírio, nem é um erro de julgamento ou científico, nem é algo que necessariamente está em contradição com a realidade. O que caracteriza seu conceito é o fato de derivar do desejo<sup>50</sup> e desprezar a resistência da realidade. A mistificação das metafísicas, das ciências (empíricas e humanas) e até das tentativas fracassadas de desconstrução estão lá onde as idéias idealizam algo que não corrobora com a “realidade” e prejudica a confiabilidade de seus conceitos. Lá onde o desejo do pensador aponta, lá onde aparece sua paixão, encontramos seu calcanhar de Aquiles. A desconstrução seria, então, o exercício da suspeita que aponta os misticismos para desmistificá-los. A desconstrução é uma operação de desmistificação, *uma máquina de desmistificar*. esta parece ser sua própria “essência”, se houvesse uma. Contra a máquina de suprasumir hegeliana, a contradição como motor da dialética, temos uma máquina de suprimir suprasunções. Contra as máquinas, pensamos sempre encontrar a essência do humano (ainda que para depois a desmontar por meio do “anti-humanismo”), e quando se afirma que Hegel é maquinal, é para levantar seu totalitarismo e desumanidade.

Mas Derrida levanta um problema interessante no final de seu artigo sobre Hegel. Ao analisar o signo (*Zeichen*) e a semiologia em sua filosofia, o pensador francês mostra que Hegel opõe o pensamento numérico, que seria maquinal e repetitivo, vazio de substância, ao pensamento propriamente dito, o filosófico, hierarquicamente superior.

Neste ponto, intervém aqui a crítica derrideana: “o que Hegel, intérprete relevante de toda a história da filosofia, *nunca pôde pensar*, é uma máquina que funcionasse. Que funcionasse sem ser, nisto, regulada por uma ordem de reapropriação”<sup>51</sup>. Isso que Hegel nunca imaginaria, nunca conceberia, com sua máquina de mistificar o pensamento puro e a voz, para além da escrita, é a desconstrução. Mas o que Derrida nunca pôde pensar é que o Hegel maquinalmente lacanizado de Žižek se reapropriou de seu próprio *nunca*. Realmente, como vimos, não há lugar para o *nunca* no *já-ser*.

---

<sup>50</sup> FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*.

<sup>51</sup> DERRIDA, Jacques. P. 146.

Se a dialética, do ponto de vista de Hegel e de seus partidários, é uma máquina de desmistificação do senso comum, Lebrun se pergunta, logo no início de seu livro: “Por que essa obra de desmistificação deveria ser silenciosamente mistificadora?”<sup>52</sup>. Mas por que Lebrun nunca pode pensar que sua desmistificação dessa mistificação não passa de mais uma mistificação da própria desmistificação?

Vê-se que é inadiável a crítica dessa dicotomia mistificação/desmistificação com a análise da noção de *mística*. Aqui não é o lugar para tal, mas adiantaremos uma modesta porção desse trabalho para nossa problemática. Atendo-nos ao que Michel de Certeau nos diz sobre a mística, reteremos dois de seus principais aspectos: 1 ela é “realista”<sup>53</sup>, suspeita de seus próprios pressupostos, de suas próprias idealizações implícitas e realizações fantásticas explícitas precisamente porque 2 ela faz a experiência de um excesso que aponta para o seu próprio vazio, para um objeto que foge<sup>54</sup>. Longe de ser uma ilusão (depende da mística, esse é um termo muito problemático e engloba fenômenos, doutrinas, pensamentos e artistas mais diversos), muito menos uma forma patológica decodificada<sup>55</sup>, a mística, ainda assim, é o próprio excesso de desejo à procura de um resto de transcendência no vazio do mundo e do sujeito; ela é a doença do desejo, desejo de experiência que leva ao transbordamento da experiência máxima do desejo. No caso dos escritores místicos mais elaborados, trata-se de uma experiência do pensamento que experimenta sua própria falta, vazio, deixa-se tomar pelo êxtase impensável, inapresentável e irrepresentável por meio da própria máquina de pensar; é *uma máquina apaixonada por falhar*<sup>56</sup>, é a própria experiência do vazio, da falta do pensamento assumindo todos os recursos do mesmo para tal. Lá onde a mística assume

---

<sup>52</sup> LEBRUN, Gerard. P. 12.

<sup>53</sup> CERTEAU, Michel de. “Mystique”, p. 524: “ela (a mística) é realista, engajada, como dizem os sufis, no *ihlas*, na via de uma autenticidade que começa pela relação com si mesma e com os outros. Ele é crítica, portanto. Ela relativiza o êxtase ou os estigmas como um signo que torna-se uma miragem se a eles se fixa”.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 523: “Portanto, aqueles que apresentam estes fatos extraordinários os vivem como os traços locais e transitórios de um universal, como as expressões transbordadas pelo excesso de uma presença jamais possuída ... (a mística) é, então, um objeto que escapa (*fruit*).”

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 523: “Essa exigência interna e essa situação objetiva da experiência permitem já de distinguir de suas formas patológicas um sentido espiritual da experiência”.

<sup>56</sup> Há um conto de Philip Dick chamado “Formiga elétrica” que conta a história de uma máquina, o Sr. Poole, a qual achava que era ser humano e descobriu sua verdadeira identidade num acidente com sua nave. A partir daí, o protagonista faz experimentos em seu mecanismo interno, inserindo falhas no seu próprio sistema, de modo a alterar a percepção da realidade, pois o que o interessa é a intensidade da experiência. Chega, então, um momento revelador: “O que quero, ele se deu conta, é a realidade extrema e absoluta, por um microsegundo. Depois disso, nada importa, porque tudo vai ser conhecido. Não faltará nada a ser visto e compreendido” DICK, Philip K.. *Minority report. A nova lei*, p. 281. Ao conquistar tal experiência, fazendo as modificações necessárias, Sr. Poole morre, não só ele, o robô, mas também toda a realidade.

radicalmente sua paixão, não há ilusão, nem há luz, há a noite de São João da Cruz, o silêncio da máquina parализando suas engrenagens, e a operação mística – ainda que encontrada em lugares bem distantes da tradicional mística cristã ocidental, ou da mística esotérica das ordens e seitas; ou seja, na literatura e no pensamento moderno – é a única que ousa se lançar nessa empreitada.

Ela (a operação mística) é, justamente, o que *todo* o pós-estruturalismo, a dialética hegeliana e os representantes mais intrigantes da “metafísica” possuem em comum, mas que nenhum dos mesmos a assumiu radicalmente, devido a uma necessidade desgastada de oposição ao outro. Aliás, há um que chegou perto dessa assunção: Bataille, logo um dos maiores hegelianos. Mas sua entrada já daria um outro conto da ficção mística do pensamento.

#### Bibliografia

- BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- CERTEAU, M. de . “ Mystique ”, *Encyclopaedia universalis*, t. 11. Paris, 1971.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1983.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991.
- DICK, Philip K.. *Minority report. A nova lei*. São Paulo: Record, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão. O mal estar na civilização e outros trabalhos. VOLUME XXI (1927-1931)*. Rio de Janeiro: Imago, 1972.
- GARAUDY, Roger. *Para conhecer o pensamento de Hegel*. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze. Um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. P I e II. Petrópolis: Vozes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Phénoménologie de l'Esprit*. trad. Gw, Jarczyk et P.J. Labarrière. Paris: Gallimard, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Science de la logique, L'Être, livre premier*. trad. Gw. Jarczyk et P.J.
- LEBRUN, Gerard. *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Schwarcz, 1988.
- Paris: Labarrière, Aubier-Montaigne, 1976.

PEFANIS, Jules. *Heterology and the postmodern. Bataille, Baudrillard and Lyotard*. Duke University Press: Durham and London, 1991.

RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e Outros. Escritos filosóficos. Vol.2*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WELLEK, René. WARREN, Austin. *Teoria da literatura*. Lisboa: Europa-América, 1962.