

Recebido em nov. 2012

Aprovado em dez. 2012

## **DIALÉTICA E LINGUAGEM: COMENTÁRIOS À EXPOSIÇÃO DE HAMANN POR HEGEL**

ILANA VIANA DO AMARAL \*

### **RESUMO**

O presente artigo pretende apresentar de modo sintético a leitura hegeliana sobre a crítica do pensador alemão H.G.Hamman ao que Hegel nomeia como “separações do entendimento” características da ilustração alemã. Partindo de uma exposição sintética das principais questões da *Metacrítica sobre o purismo da razão*, de H. G. Hamman, buscamos enfatizar que a apropriação por Hegel da posição hammaniana quanto à linguagem – que em termos categoriais hegelianos é uma determinação do espírito subjetivo – constitui-se no elemento chave para pensar a relação deste pensador com a vitalidade histórica que Hamann opõe ao que Hegel denomina como “secura do entendimento”. Para Hegel, essa vitalidade histórica, apresentada de modo assistemático por Hamann, apenas pode ser adequadamente desenvolvida no completo percurso da exposição especulativa.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Entendimento. Linguagem. Exposição especulativa.

---

\* Doutora em Filosofia. Professora da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

**ABSTRACT**

This paper aims to present synthetically the Hegelian reading of HGHamman’s critique to what Hegel calls “separations of understanding”, singular German features . Starting with a summary of the main issues of “*Metacrítica sobre o purismo da razão*” by H. G. Hamman, we seek to emphasize that Hegel’s appropriation of the hammanian position on language – which in Hegelian terms is a categorical determination of subjective spirit – constitutes the key element to think about this historical thinker’s relation to the vitality that Hamann opposes to what Hegel calls “dryness of understanding.” For Hegel, this historic vitality, so unsystematically presented by Hamann, can only be adequately developed in the complete route of speculative exposure.

**KEYWORDS**

Understanding. Language. Speculative exposure.

A grande questão que se encontra na base do diálogo entre Hegel e Hamann diz respeito ao cristianismo, ao luteranismo, motivo central da escrita deste último. Apresentando o seu pensamento como firme oposição ao que ele caracteriza como a “secura do entendimento” na *Aufklärung* alemã, Hegel destaca, na posição de Hamann, a firme oposição apresentada por este às “separações” promovidas por este entendimento, cuja expressão mais relevante do ponto de vista filosófico é Kant, mas que não é menos verdadeira em relação a Jacobi, por exemplo. A oposição à qual Hegel se refere é exemplarmente exposta por Hamann em seu pequeno, concentrado, mas fulminante texto, intitulado *Metacrítica do purismo da razão*, cujo objeto é a crítica à tentativa kantiana de “depuração” da razão de seus “ídolos” ou a crítica das “purificações” da razão operadas por Kant, as quais destituiriam inteiramente a razão de qualquer *concretude* ao destituí-la de seu fundamento linguístico. Estes purismos combatidos por Hamann se resumem a três, e no fundo podem ser resumidos ao último deles, que os “sintetiza” ou concilia, a linguagem.

A primeira tentativa kantiana de purificação da razão, que “por um lado [é] mal compreendida e por outro mal sucedida”, é a purificação da razão com respeito a “toda transmissão (*Überlieferung*), tradição (*Tradition*) e Fé (*Glaube*)”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Hamann, H. G. *Metacrítica do purismo da razão*. In: Justo, J. M. (org.). *Ergon ou energuéia*. Tr. J. M. Justo. Lisboa: Apáginastantas, 1986, p. 52. (Doravante esse texto de Hamann será indicado por MPR).

A segunda é a purificação de toda a *experiência*, o fato da razão dever buscar seus critérios em si mesma, *a priori*, isto é, antes da experiência, tentativa que é apresentada com humor por Hamann da seguinte maneira:

Depois de durante mais de dois mil anos se ter andado a procurar a razão do lado de lá da experiência, eis que a Filosofia não apenas prescinde duma assentada da via *progressiva* de seus precursores, mas, com a mesma insolência, promete também aos impacientes contemporâneos, e ainda por cima, para *breve*, a universal Pedra dos sábios, tão necessária ao catolicismo e imprescindível ao despotismo, à qual, de pronto, a *Religião* submete a sua sacralidade e o *poder legislativo* a sua majestade, muito em especial nos últimos momentos de declínio de um século crítico, quando o *empirismo dessas duas instâncias*, atacado de cegueira, de dia para dia torna mais suspeita a *sua própria nudez*.<sup>2</sup>

A terceira purificação é a da linguagem, a qual Hamann apresenta como “único, primeiro e último, órgão e critério da razão, desprovido de outras credenciais que não sejam a *transmissão* e o *uso* (*Überlieferung und Usum*)”.<sup>3</sup> O que importa a Hegel nesse diálogo é algo que se explicita mais completamente quando entendemos de modo mais exato qual o ponto de partida de Hamann nessa crítica ao “entendimento seco” e por que ele tanto interessa a Hegel.

---

<sup>2</sup> Idem, p. 51, itálicos nossos.

<sup>3</sup> Idem, p. 52, itálicos nossos.

Como dissemos antes, Hamann é um luterano, cuja escrita é inteiramente mobilizada a partir da fé, sua escrita não se caracterizando primariamente pelas pretensões filosóficas ou artísticas, ainda quando dialogue com essas formas, mas, por ser uma espécie de “trabalho do cristão”, a sua “obra” tem o elemento da “edificação” como centro.<sup>4</sup> Que esta ‘edificação’ seja

---

<sup>4</sup> Assim como Kierkegaard, ele parecia ter horror à ideia, em todo caso mais calvinista do que luterana, do trabalho assalariado. Como seu pai não era rico, Hamann teve que trabalhar e de fato trabalhou algumas vezes, mas sempre muito a contragosto. Esta sua característica, aliás, irrita profundamente o seu resenhador, assim como as atitudes dele diante do Estado e de suas autoridades (do rei, mais exatamente). Kierkegaard, ao contrário, tinha um pai que tendo nascido pobre e tendo ganho muito dinheiro com uns investimentos financeiros, deixou-lhe uma bela herança em razão da qual ele nunca teve que trabalhar. Kierkegaard era tão pouco afeito ao trabalho que teve, inclusive, a bela ideia de morrer assim que ficou pobre. Ambos têm belos textos nos quais a imagem evangélica dos “lírios do campo” é retomada, nos quais esta atividade edificante (que mais exatamente é em cada um deles inseparável da tarefa primeiramente *demolidora*) do cristão é pensada essencialmente como uma atividade da ‘palavra’, assim oposta ao “trabalhar” de ganhar o pão. Que essa oposição entre estas duas objetivações aí opostas (trabalho e linguagem) manifeste uma certa posição diante da história antes que uma explicação a seu respeito, é o que logo se depreende. Hegel, que ao contrário dos dois prefere a mais ‘positiva destas objeções’ parece, entretanto, se divertir com a posição de Hamann antes de considerá-la um crime de lesa-humanidade. Mesmo se eventualmente irritado com os excessos dessa predisposição ao ócio, ele elogia a beleza e o vigor do texto de Hamann (talvez lembrando do ócio grego que, em todo caso, sempre foi uma certa condição da **[CONTINUA]**

mais propriamente uma demolição que uma edificação no sentido propriamente *positivo* e que nisso ele mais se aproxime do anabatismo do que da aliança luterana com os príncipes, é algo que logo se vê quando se presta atenção ao “empirismo” da religião e do Estado (e também da sua razão legisladora) denunciados na citação apresentada acima.<sup>5</sup>

Precisamente essa demolição diante de toda ordem instituída na forma simplesmente *positiva*, isto

---

**[CONTINUAÇÃO DA NOTA 4]** ‘verdade’). Esta posição dos dois diante do trabalho, quando os situamos nas condições concretas da sociedade moderna só nos parece possível, socialmente falando, em razão da relação que estes desenvolvem com o seu fundamento real, o trabalho produtor de mercadorias, o trabalho assalariado, que de qualquer modo e em todos os casos é aquele que define a relação com o ‘ganhar o pão’. Os pontos de vista dos dois, que correspondem socialmente a uma postura aristocrática de quem simplesmente usa o dinheiro sem preocupar-se em ganhá-lo ou reproduzi-lo e de um proletário que o odeia (ao trabalho assalariado, em razão de ser a ele obrigado), de qualquer modo demarca uma importante característica, essencial à posição de ambos sobre a relação com o histórico, que é recusa em associar a realização positiva da liberdade do cristão à sua função profissional (ou à profissionalização na igreja). Este elemento, apresentado aqui de modo algo anedótico é na verdade uma determinação muito central da posição de Kierkegaard frente a Hegel, que ao contrário dos dois – e pelas razões de dever com a positividade – associa precisamente o trabalho assalariado à verdade da liberdade moderna.

<sup>5</sup> Kierkegaard dizia que achava muito boa a crítica de Lutero à igreja, só lamentando, entretanto, que ele a tivesse feito de um púlpito. Esta recusa de toda institucionalização da fé é o centro da leitura de Kierkegaard do significado do cristianismo, assim como para Hamann.

é, tornada morta numa forma autônoma e separada da atividade mesma do indivíduo vivente, expõe-na o caráter cômico ou humorístico da forma da escrita hamanniana, caráter este que se acha definido pela própria compreensão de Hamann sobre o significado da fé cristã.

A “unidade firme” da personalidade de Hamann, a firme constituição de sua subjetividade na fé é destacada por Hegel como a unanimidade apontada em todas as referências a Hamann que ele cita. Esta *fé firme* como motivação apaixonada da sua escrita e do seu pensamento é que o caracteriza, antes que filósofo ou “homem das letras”, como um homem que empenhou sua vida e todas as suas (difíceis) relações pessoais numa escrita de combate imposta por sua original leitura do cristianismo. A relação com a fé cristã é o que se apresenta, assim, aos olhos de Hegel, como o *fundamento concreto* do seu pensamento e da virulência polêmica de sua escrita, a qual arruinou uma a uma quase todas as suas relações pessoais. Ela precisamente situa a crítica de Hamann ao “entendimento seco” de certa tendência da ilustração alemã. Trata-se da Ilustração de Berlin (que era também a do Seminário de Tübingen), que “recupera” Kant para uma posição sem-mais efetivamente não-ilustrada, mas não de toda a Ilustração, afinal o próprio Hamann situa seu purismo da razão, pela linguagem, numa história da purificação, logo, ilustração da razão; por isso Hegel o inclui de alguma forma numa outra posição da Ilustração, atenta à unidade e objetivação do espírito. Apenas como curiosidade, Hamann também era de Königsberg e foi,

por algum tempo, amigo pessoal de Kant, o qual simplesmente se afastou dele devido a essa virulência verbal. Uma breve olhada na *Metacrítica* é suficiente para entender este afastamento, pois não é só o conteúdo, mas a sua inseparável relação com uma forma que põe claros e definidos os campos de uma luta e a impossibilidade de diálogo, a qual determina o caráter abertamente demolidor desta ‘edificação’ ou apresentação humorística da verdade. Essa dimensão se expressa de modo particularmente claro na imagem do ‘punho fechado’ empregada por ele em seu parágrafo final da *Metacrítica*, à qual retornaremos adiante; é a circunscrição dos termos do debate que determina a impossibilidade de se ‘manter relações amigáveis’ com quem não se confia, com aqueles que praticam uma atividade que entra em aberta contradição com o ‘espírito do cristianismo’, como o próprio Hamann já dizia naquela carta a Jacobi que mencionamos a respeito de Hippel.

O que se encontra em questão para Hegel nessa ‘firme subjetividade’ é o modo como nela a ‘fé viva’ e apaixonada aparece não como simples sentimento, mas permite alcançar aquilo que para Hegel é o essencial na doutrina cristã, a ideia da libertação ou da salvação como idêntica à liberdade histórica. Ao se apropriar, contra Kant, da linguagem como ‘único, primeiro e último’ critério da razão humana Hamann apreende precisamente aquilo que é o centro também do esforço de Hegel contra Kant, apreende o homem não a partir de uma referência simplesmente universal abstrata e, enquanto tal, oposta à história, mas, ao contrário,



tomando a *linguagem*, sua *transmissão* e seu *uso* como centro da ‘palavra’ de cristo, da sua verdade; apreende, assim, o significado central da dimensão histórica do cristianismo, ainda que sob uma forma ainda demasiado abstrata segundo a possibilidade positiva de um conhecimento do homem a partir da sua experiência histórica, precisamente a possibilidade que o próprio Hegel desenvolverá a partir das objetivações mais ‘determinadas’, o trabalho e a vida ética universalmente regulada no Estado.

Numa carta a Lavater citada por Hegel a propósito de ilustrar o uso da vida determinado pela “sua própria meditação cristã” (de Hamann), carta que responde à inquietação interior de Lavater ante a relação da sua “interioridade” com os afazeres do mundo, diz Hamann:

come teu pão na alegria, bebe teu vinho de bom coração, porque teu trabalho agrada a Deus, usa da vida com a mulher que tu amas também o longo tempo que tu dispões desta vida feita de vaidade que Deus te deu sob o sol.<sup>6</sup>

Esta ‘regra do bom uso da vida para o cristão’ apresentada por Hamann a Lavater condensa o seu ponto de vista sobre o cristianismo, pois ela exprime em forma de ‘máxina’ e a partir da simples alusão, a identidade, a qual Hamann explica um pouco adiante, entre o ‘seu’ cristianismo e uma certa concepção do *signo* linguístico como a verdade do cristianismo. Na

---

<sup>6</sup> Hegel, G.W.F. *Les écrits de Hamann*. Tr. fr. Jacques Colette. Paris: Aubier Montaigne, p.94

mesma carta, continua Hamann: “Para vos falar do fundo da minha alma, todo o meu cristianismo é um gosto pelos signos, pelos elementos: a água, o pão, o vinho”.<sup>7</sup> A “meditação cristã” de Hamann aparece a Hegel como demonstração de uma relação *viva* com a fé, na qual qualquer ortodoxia da “letra” do evangelho é tornada nula, vitalidade que é, assim, indicativa da enorme *liberdade de espírito* por ela representada. Relatando uma carta de Jacobi na qual este se refere a Hamann, Hegel apresenta a observação feita por Hamann “à orelha” deste último: “Ficar agarrado às palavras e às doutrinas da religião é celebrar o culto ao Lama”. É por isso que ao ajuizar sobre o significado da ‘ortodoxia’ da fé de Hamann atribuída por Lindner Hegel afirma que “nada está mais longe do modo de ver de Hamann” que uma ortodoxia cristã entendida como um apego “às formulas sem vida”, pois a sua fé, ao contrário, “porta nela um contraste, que se desenvolve até a *forma mais concentrada* e até a *vitalidade sem forma*”.<sup>8</sup>

A clara oposição entre a liberdade individual significada pelo cristianismo e o ‘culto’ ao Lama no qual desaparece toda individualidade é já um seguro indício daquilo que o texto da *Metacrítica* ajuda a tornar claro: tradição e transmissão são inseparáveis do uso, o qual precisamente aponta para a liberdade subjetiva e presente que permite não aprisionar no passado o significado da palavra de Cristo, mas aponta especificamente para esta vivificação da palavra no seu uso atual.

---

<sup>7</sup> Idem, p. 94-95.

<sup>8</sup> Idem, p. 93.

A contradição ‘resolvida’ subjetivamente na ‘fé firme’ de Hamann entre “a *forma* mais concentrada” e a “vitalidade sem *forma*” (Hegel), quando pensada em relação ao problema da *autonomia da forma* que nos ocupa, apresenta-se exatamente como aquilo que define ou determina fundamentalmente a natureza do cômico em Hamann. Hegel chama a atenção em sua resenha para a observação, feita por Hamann, acerca da *coincidentia oppositorum* de Giordano Bruno, a qual Hamann apresenta como uma maravilha que lhe ocupou por toda a vida. Esta *coincidentia* ou unidade contraditória é precisamente aquela que o próprio Hamann experimenta na personalidade, a qual se apresenta nesta contradição entre a hiper “concentração da forma” e a sua “dissolução” na “vitalidade” expressa em sua escrita humorística. Hegel vê nesta predileção hamanniana pela *coincidentia oppositorum* de Bruno um elemento que indica o *parentesco* da contradição apresentada no humor de Hamann à busca de “unidade própria ao pensamento e à ideia filosófica”.

Esta relação com a ideia alcançada por Hamann, Hegel a pensa em sua relação com a subjetividade de Hamann, com a ‘vivacidade’ da sua fé. Esta apresenta uma perfeita conformação àquilo que Hegel apresenta como próprio à natureza do cômico enquanto relação com o *vivo* (ainda que em dissolução) em oposição ao irônico como relação com uma forma morta do passado. Afinal, se o cômico é o que torna nulo o que é em si mesmo nulo, se o cômico “desrealiza” uma realidade cuja contingência é já aquele sinal do perecimento de tudo quanto deve morrer, quando

olhamos para a natureza da leitura hamanniana do cristianismo como este “gosto pelo signo e pelos elementos” e daí pensamos na linguagem como “critério único e primeiro” cujas credenciais são apenas a “tradição” e o “uso”, entendemos de onde exatamente vem o juízo de Hegel sobre Hamann como capaz de apontar, nesta crítica ao ‘entendimento seco’ a partir da linguagem, para um “conceito de razão” que “apreende o que é *em si e para si verdadeiro*”. Ele se situa precisamente ali onde este aponta para a *unidade* ou *conciliação* contida nesta leitura hamanniana do cristianismo.

É que esta leitura que revela o “gosto pelo signo” é capaz de tocar bem no coração do problema que ocupará o próprio Hegel em sua crítica da “secura do entendimento”, as “oposições” criticadas por Hamann na *Metacrítica*. Ao unificar na linguagem, sob a forma da *coincidentia oppositorum*, o que é histórico e contingente (a transmissão, a tradição, a experiência, o uso) e o que é universal e verdadeiro (a verdade ou Cristo com a própria *palavra*, com a linguagem), Hamann unifica as oposições que se apresentam na afirmação kantiana da receptividade da linguagem e a espontaneidade dos conceitos, as quais se estabelecem precisamente por uma separação no homem, daquilo que compõe a sua experiência *histórica concreta* e a sua razão, assim entendida como *unidade abstratamente significativa* destes dois momentos separados. Se aqui o conceito hegeliano de espírito nos ajuda é porque nele essas duas dimensões que o “entendimento seco” separa se encontram também unificadas, não, porém, como

já vimos, sob a “forma simplesmente negativa da linguagem”, como em Hamann, mas a partir das objetivações mais concretas do espírito objetivo.

O que está em questão nesse ‘ainda abstrato’ da linguagem para Hegel é a impermanência daquilo que nela se objetiva, da liberdade, a qual não dura separada daquele que a profere, isto é, a palavra é uma exteriorização pela qual o sujeito (o falante) deve ainda permanecer unido à sua exteriorização. Se isso, de um lado, é precisamente o que permite a ‘vitalidade’ da crítica de Hamann a Kant, na medida em que ele é capaz de opor esta unidade vivente ou subjetiva à secura do entendimento, de outro lado, é profundamente insuficiente para explicar o conjunto da experiência histórica do homem ou a sua liberdade, pois não é capaz de apresentar uma realidade objetiva exterior na qual seja possível avaliar a experiência também objetiva da liberdade. A volatilidade da palavra ou esta sua estrita dependência da pura subjetividade do falante é o que configura a sua insuficiência ao juízo de Hegel. Esta objetivação mais durável ele a encontra precisamente no trabalho, pois nesta forma de exteriorizar-se o homem não apenas produz e consome ou simplesmente usufrui a própria liberdade, mas, no instrumento, faz esta liberdade durar e se reproduzir, permitindo futuras objetivações, permitindo que de novo o homem e os homens trabalhem.

Discutindo a oposição entre uma teologia racionalista e uma teologia exegética e mesmo a “teologia do sentimento”, característica do momento no qual ele próprio redige essa resenha dos escritos de

Hamann, Hegel apresenta a posição de Hamann diante desta oposição entre “fé” e “razão” também pensada em relação à teologia. A questão de Hegel nesse debate não foi a de Hamann. Este é apontado por outros como “ortodoxo” precisamente diante de uma filosofia e uma teologia ultra-racionalista, pré-crítica e, numa palavra, ‘seca’. É diante dela e da sua *secura* (semelhante à do entendimento kantiano), que opõe uma fé “morta” e uma razão morta à história, à experiência, à linguagem; é diante e contra esta *secura* que Hamann apresenta uma concepção do cristianismo e da razão fundada nos elementos históricos contidos na linguagem. A posição de Hegel, se combate ainda a mesma ‘*secura do entendimento*’ que Hamann combateu, no que se refere à teologia, se defronta mais diretamente com uma outra posição, a de uma *teologia do sentimento*, a qual é combatida por Hegel precisamente em estrita *unidade* com esta posição sobre o cristianismo apresentada por Hamann. É diante desta teologia do sentimento que a significação da linguagem como mediação histórica apresenta toda a sua verdade. É exatamente porque essa mediação é central que o cristianismo de Hamann não fica aprisionado na simples ‘interioridade’ mas pode experimentar-se na história, na experiência com os demais homens, tornar-se comunicação. A identidade apresentada por Hamann entre o cristianismo e o signo é capaz de estabelecer a unidade da liberdade (ou da forma e do conteúdo) não só diante da *secura* de uma teologia racionalista, mas também apresenta a distinção fundamental ao presente de Hegel entre a *fé* e o *imediato*; e o faz em

razão do caráter *negativo* apresentado pelo signo, ou seja, isso mesmo de ele remeter às condições do seu uso, condições que medeiam a simples presença imediata do indivíduo a si e lhe permitem a consciência da sua existência universal. É claro que já diante do que dissemos a respeito do espírito, se vê que a posição de Hegel não *repõe*, simplesmente, a de Hamann, dado o aprisionamento desta na esfera puramente negativa da linguagem, incapaz assim de alcançar a objetividade das instituições da eticidade, mas, ainda assim, ela a *supõe*.

Aquela contradição entre uma *forma concentrada* e a *vivacidade* que aniquila a *forma* apresenta a própria linguagem do humor em Hamann como certa *conciliação*, ainda que puramente *subjativa*, entre a fé puramente interior e a sua exteriorização. Essa possibilidade, que é também a da linguagem do próprio Hamann, segundo aquela expressão de Hegel, deve-se, segundo este último, ao “ponto firme subjativo” ou a própria *fé* de Hamann como esta *conciliação*. O que significa esta mediação da linguagem mais concretamente é simplesmente aquilo mesmo que Hegel descrevia ao apresentar o humor subjativo: a exigência configurada na linguagem da *forma* da subjetividade finita do falante, a sua própria personalidade unidade ao conteúdo. A exposição humorística da fé (da ideia sob a forma da subjetividade) é tornada possível porque *ela mesma* (a exposição, a linguagem) é a mediação entre Hamann e o objeto de sua fé, isto é, porque nela coincidem na oposição Cristo e o homem ou o interior e o exterior. Isso só é possível na medida em que Hamann compreende este mesmo objeto da sua fé como

inseparável da linguagem, na medida em que ele concebe que Cristo se apresenta como *verdade* na forma da linguagem, que Ele próprio é o *signo absoluto*. Ele é a significação encarnada desta *coincidentia* entre Deus e o homem ou da sua relação a qual é a reunião na personalidade encarnada desta relação *contraditória* entre Deus e o homem. Apropriada deste modo, a verdade da encarnação de Cristo se apresenta como uma relação entre *interior* e *exterior* ou entre subjetividade e objetividade que se apresenta apenas sob esta forma da personalidade.

Ora, o que deixa Hegel em má-situação para apresentar Hamann no texto sobre o humor subjetivo na *Estética* é que ele definitivamente se “encaixa” e “não se encaixa” nesta *forma* de humor apresentada por Hegel, razão da contradição fundamental que encontramos entre as afirmações desta resenha e o texto da *Estética*. É que se, por um lado, ele se encaixa na forma do cômico (e no esfacelamento desta forma) pela “vivacidade da sua fé”, por outro lado ele não se encaixa absolutamente, pois, quanto ao conteúdo, ele não apresenta um “vaguear ligeiro”, mas o conteúdo mais *substancial*, a verdade ou *ideia vivente* em sua forma subjetiva. Se aqui lembrarmos que para Hegel o espírito é aquela totalidade da qual falamos e que nessa totalidade a liberdade é o elemento determinante, compreendemos que, ao afirmar a verdade ou o Cristo encarnado como *linguagem*, não é apenas de Cristo de que se trata, mas da própria *história*. É o que bem testemunha a oposição apresentada por Hamann da transmissão, da tradição e da fé ao ‘purismo’ da razão.



Assim, esta apreensão do cristianismo cuja verdade é o signo, é perfeitamente compreendida por Hegel como uma certa apropriação da encarnação de Deus que afirma em seu centro a *história*, elemento que quebra qualquer identidade simplesmente imediata entre a fé e a pura empiria de Cristo. Se a *Estética* apresenta este esfacelamento da forma no humor subjetivo como desligado do conteúdo mais substancial, e a Hamann na resenha Hegel apresenta como alcançando o substancial, ele teria que dizer, aproximadamente, segundo os seus próprios critérios, que Hamann é doido, ou melhor, que sua personalidade, se é possível este anacronismo, sofre de uma bipolaridade essencial, pois do lado da forma ele pertence ao negativo e do lado do conteúdo ao positivo ou à verdade, coisa que está em manifesta contradição com o postulado liminar tanto da *Estética* quanto do conjunto do sistema, que é o da identidade entre *forma* e *conteúdo*, ainda que tal identidade seja imediata. A cara de ‘quem não entendeu’ que a memória infantil de Monteiro Lobato nos sugeriu tem uma razão de ser muito precisa, pois o que parece se apresentar de central na ausência da referência à Hamann é precisamente a impotência das três milhões de mediações da forma conceito em lidar com *certo tipo de contradição* ou com uma certa forma do negativo, apenas própria a esta apropriação do histórico, que se de um lado é finita e subjetiva, de outro é, porém, firmemente fincada no presente a partir da liberdade. Esta firmeza da relação com a liberdade no seu presente, que, afinal, é o centro do conteúdo do próprio sistema, é algo que se apresenta de modo

inteiramente desconcertante. É que esta apropriação subjetiva se relaciona com o *histórico*, porém dada a limitação desta sua compreensão do histórico (pela mediação simplesmente subjetiva da linguagem), ela não ‘se elevou’ inteiramente ao conceito, razão pela qual a realidade histórica objetiva (o Estado e as demais formas positivas de objetivação) não se lhe apresenta como idêntica ao verdadeiro ou ao *efetivo*, mas, ao contrário, dele se distancia absolutamente, a desrealiza inteiramente sob a forma humorística. E isto não porque a confronta à *forma* ou a uma *liberdade* morta, mas à própria forma *absolutamente vivente* e, o que é mais trabalhoso de entender, verdadeira da liberdade. Se a forma se fragmenta e se concentra ao limite em Hamann logo se vê que daria um certo trabalho (a Hotho, principalmente, coitado, coitado, que provavelmente quebraria o pescoço para acompanhar e descrever as duas mil interversões presentes numa tentativa do conceito em sintetizar esta “contradição absoluta” que é “verdade absoluta” sob a forma subjetiva.) expor, segundo a exigência lógica da forma do conceito este auto-esfacelamento da forma que não é, entretanto, absolutamente autodestrutivo, mas é, ao contrário, um esfacelamento que afirma, ainda que de modo finito e assim contraditório, a liberdade.

Se, lembrando daquela crítica de Hamann ao “terceiro purismo da razão”, compreendemos que o que ele objeta à *Crítica da razão pura* é a abstração que consiste em querer “desencantar a forma de uma intuição empírica”,<sup>9</sup> isto é, que o esforço da crítica da razão pura consiste em buscar liberar a linguagem da

sua *relação* com a experiência *empírica* e com a experiência *histórica* e, antes, liberar a própria *razão* que esta linguagem apenas enuncia, pois para tal ponto de vista da razão formal a linguagem é sempre apenas *meio* do pensamento, tivermos a simples curiosidade de perguntar a que elemento propriamente religioso Hegel atribui esta possibilidade de apropriar-se do cristianismo sob a forma desta “reconciliação” ou unidade na linguagem, o encontraremos dizendo que em Hamann esta “conciliação do espírito” se deve à sua “fé baseada na trindade”.



---

<sup>9</sup> MPR, p. 57.