NOTA BIBLIOGRÁFICA

A filosofia política de Hegel

OTTMANN Henning — *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Band I: Hegel im Spiegel der Interpretationen (Quellen und Studien zur Philosophie, 11)*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1977, 406p.

A interpretação do pensamento político de Hegel não é somente um problema acadêmico de historiografia filosófica. É também a leitura, em código filosófico, desses 150 anos de história mundial decorridos desde a morte de Hegel, e nos quais se cumpre em linhas sempre mais nítidas o destino das sociedades políticas saídas das revoluções do século XVIII e que Hegel, por primeiro, tenta decifrar como um "hieróglifo da Razão" inscrito na textura aparentemente inextricável do tempo histórico pós-revolucionário. Eis porque a polêmica acesa logo após a publicação, em 1820, das *Linhas fundamentais de uma filosofia do Direito* (o texto das primeiras recensões e das primeiras críticas da obra de Hegel encontra-se na edição de K. — H. Ilting, ver "Síntese", 4:1975, 119-124) atravessa todo o século XIX e encontra-se hoje mais viva do que nunca. Com efeito, se quisermos manter a topografia política usual de "direita", "centro" e "esquerda" veremos que, ainda hoje, os pretendidos ideólogos dessas posições ou reivindicam para si a companhia de Hegel ou a rejeitam na posição oposta. De resto, foi entre os herdeiros imediatos de Hegel que teve início essa guerra de posições e um dos caminhos que se oferece ao estudioso para ter acesso ao pensamento do próprio Hegel consiste em remontar as peripécias dessa longa contenda. Esse caminho foi o escolhido por Henning Ottmann. Ele retorna assim ao procedimento clássico da discussão do texto de Hegel a partir do conflito das interpretações. Esse caminho fôra praticamente abandonado (se excetuarmos o estudo das relações Marx-Hegel) com a importância assumida pelas investigações sobre as fontes do pensamento político hegeliano na tradição clássica e moderna. Ilustradas por J. Ritter, essas investigações receberam uma contribuição decisiva na obra de Manfred Riedel (Ver "Síntese", 6:1976, p. 112-116). H. Ottmann tem a vantagem de poder beneficiar-se dos resultados desse minucioso trabalho de reconstituição de linhas de influência, mas julga pertinente e mesmo necessário voltar ao estudo e ao confronto das múltiplas e opostas figuras de Hegel pensador político que se traçaram nos últimos 150 anos. Através dessas figuras Ottmann pensa ser possível tentar (tarefa reservada a um 2º volume) uma imagem mais próxima

do Hegel "autêntico" (ver p. 6). Trata-se, sem dúvida, da mais completa recensão da vasta literatura interpretativa do pensamento político de Hegel, tanto alemã quanto anglo-saxônica e francesa. Uma omissão apenas, embora sensível: a importante contribuição italiana não é lembrada senão em algumas notas. Mas, como dissemos, Ottmann não se propõe, primordialmente, levar a cabo uma tarefa de historiador. Seu intento é propor uma interpretação da teoria política de Hegel, a partir da qual apareça caracterizada a "unilateralidade" das interpretações cuja história se descreve nesse primeiro volume. É um intento que exige, preliminarmente, uma discussão metodológica dos critérios classificatórios segundo os quais serão reunidas as interpretações estudadas. De fato, trata-se aqui de aclarar e atualizar a velha classificação de "direita", "centro" e "esquerda" tornando-a apta a ordenar segundo os seus matizes próprios uma rica e complexa literatura. É esse o objeto do 1º capítulo (p.15-32). Ele tem como quadro teórico de referência as oposições fundamentais cujo desequilíbrio na interpretação dos textos faz inclinar, num ou noutro sentido, a figura do pensamento hegeliano que vem a ser proposta. A enumeração dessas oposições ocupa a "Introdução" (p.1-11). Elas são, de resto, enfeixadas pelos dois polos conceptuais que dão título à obra: "indivíduo" e "comunidade". É Hegel um "pensador da individualidade" ou um "filósofo do universal"? Na medida em que os termos desse dilema são postos como irredutíveis as versões do pensamento político de Hegel se multiplicam e se entrecrocavam. Na verdade, o que torna difícil e delicada a definição do conteúdo propriamente hegeliano dos termos do dilema é o fato estabelecido por numerosos historiadores, entre os quais se destaca Riedel, de que Hegel, embora construindo a sua filosofia política no terreno da antiga "filosofia prática", opera uma profunda transformação na relação entre "teoria" e "prática" e, por conseguinte, na própria natureza da "filosofia prática" (p. 6-9). Hegel historiciza a "teoria", tornando-a uma filosofia da História e é como tal que a "teoria" passa a reger a "prática" segundo uma racionalidade que se manifesta na história. É, pois, nos quadros de uma filosofia da História que "indivíduo" e "universal" passam a se opor e, eventualmente, a se conciliar numa síntese em torno da qual fere-se a batalha maior entre os intérpretes de Hegel. Esse dilema entre "indivíduo" e "universal", trasposto epistemologicamente para a relação entre "teoria" e "prática", conflui finalmente para a grande aporia do pensamento do Sistema que domina a exegese dos textos hegelianos. Enquanto dialética do "todo e da "parte" (na acepção sistemológica desses termos) ela irá decidir, em última instância, os rumos da leitura do pensamento político de Hegel (9-11).

No início do primeiro capítulo, Ottmann dedica algumas páginas à história da divisão que cindiu os discípulos de Hegel em "direita", "centro" e "esquerda". Ele lembra como essa divisão tem origem no terreno da interpretação da filosofia hegeliana da Religião e, mais particularmente, nas polêmicas em torno da significação do Cristianismo, que opõem o imanentismo de D.F. Strauss aos teólogos tradicionais como Goeschel e Gabler. Desse sentido puramente teológico, a divisão caminha para assumir uma acepção diretamente política e político-filosófica à qual finalmente se pode dar a significação de uma leitura da história a partir de um sentido "original" já dado ou de uma emancipação futura. No entanto, a classificação dos intérpretes de Hegel segundo as vicissitudes históricas da célebre divisão permanecem confusas e inseguras enquanto não se fixam critérios que permitam uma discriminação mais nítida dos esquemas interpretativos fundamentais. Deixada de lado a querela propriamente teológica que praticamente cessara ao fim da década de 1830, esses critérios, tais como resultam desses 150 anos de discussão em torno da significação da filosofia política de Hegel, são de natureza política, político-filosófica e filosófica (no sentido de "filosofias da origem" e "filosofias da emancipação"). Ottmann enumera cinco critérios *políticos* (p. 24-27): 1º dependência da interpretação teórica com respeito às posições políticas do próprio tempo do intérprete; 2º papel da Revolução francesa e das teorias que a refletem na filosofia política de Hegel; 3º papel da *sociedade civil* como centro do universo político ou como momento a ser superado; 4º relação entre a sociedade civil e o Estado; e, 5º própria imagem do Estado. Esses critérios permitem caracterizar politicamente uma posição de "direita", de "centro" e de "esquerda" no amplo espectro das interpretações que se sucederam e que se opuseram entre si desde os tempos de Hegel até hoje. Mas, eles devem ser completados por critérios filosófico-político (p. 27-29), que se apresentam como seu fundamento. Esses critérios se formulam a partir da interpretação dada à célebre identidade anunciada no Prefácio à *Filosofia do Direito*: "o que é racional é efetivamente real e o que é efetivamente real é racional". Oposição entre filosofias do ser e do dever-ser, entre a consagração de *status quo* e o projeto revolucionário, entre a imanência historicista e a transcendência da idéia sobre o "agora" histórico puramente fatal: essas as alternativas filosófico-políticas que se formulam em torno da interpretação da identidade hegeliana. Mas, ao avançarmos para os critérios de natureza filosófica que se formulam a partir da primazia de uma filosofia da "origem" (ou da reconciliação já realizada) ou de uma filosofia da "emancipação" (ou da reconciliação a ser alcançada) veremos (p.29-32) que eles não permitem caracterizar

suficientemente uma "direita" no sentido clássico. A oposição aqui é entre a "esquerda" que, ou rejeita Hegel ou tenta fazer dele, ao menos em parte, um "filósofo da emancipação" (Kojève, Lukacs) e o "centro" que, a partir do modelo cristológico, tenta mostrar em Hegel seja a presença da reconciliação já dada na imanência do Absoluto na história, seja a necessidade da emancipação em face das cisões e alienações a que a história e o indivíduo estão submetidos.

Levando em conta esses critérios, Ottmann percorre em três longos capítulos toda a história das interpretações do pensamento político de Hegel, sob o signo dos dois polos conceptuais fundamentais: "indivíduo" e "comunidade". O segundo capítulo trata da "crítica da esquerda hegeliana ao Sistema enquanto anti-individualista (p. 32-123)". O terceiro estuda o "louvor da direita hegeliana ao universalismo e a correspondente crítica "liberal" (p.124-223)". Enfim, o quarto capítulo e o mais longo expõe a "apologia do moderno Estado do direito e da liberdade por obra do centro hegeliano (p. 225-387)". A aplicação dos critérios estabelecidos no primeiro capítulo permite, assim, uma reordenação bastante convincente da imensa literatura em torno da filosofia política de Hegel. Na velha esquerda hegeliana distinguem-se três correntes críticas: a crítica política ou a reivindicação da liberdade do indivíduo na Prússia reacionária (A. Ruge); a crítica teológica ou a oposição entre o Sistema monológico e a singularidade imediata (L. Feuerbach); e a crítica sociológica ou a distinção entre burguês, cidadão e homem (K. Marx). O liberal de esquerda Rudolf Haym, que escreveu em 1857 a sua célebre biografia crítica de Hegel *Hegel und seine Zeit*, pode ser apresentado como uma transição entre a esquerda hegeliana antiga e a moderna. Ele estende a crítica política a todo o sistema de Hegel, apresentado como um "sistema da restauração". A moderna esquerda hegeliana inspira-se na antiga, mas seus representantes movem-se na órbita de Marx. Hegel aqui é apresentado como ateu e revolucionário, como revolucionário retido pela teologia ou como ideólogo da sociedade capitalista. Essa moderna esquerda hegeliana é inaugurada, segundo Ottmann, com a imagem do jovem Hegel traçada por G. Lukacs e na qual ele desempenha o papel de um jovem Marx *avant la lettre*. Complemento ao Hegel de Lukacs é o Hegel ateu ou antropoteísta que A. Kojève pensa encontrar na sua leitura da *Fenomenologia do Espírito*. As outras obras significativas da esquerda hegeliana moderna mencionadas por Ottmann apresentam-se como uma reconstituição global do pensamento de Hegel na qual ele aparece marcado por uma ambivalência fundamental: entre uma filosofia arcaizante e o pensamento emancipatório e utópico (E. Bloch), entre uma filosofia

autoritária do Estado e a data de nascença de uma teoria crítica (H. Marcuse), entre o pensamento da identidade e a dialética negativa da não identidade (T. Adorno). A celebração de Hegel como "filósofo do Universal" e, por conseguinte, como teórico do Estado como suprema totalidade ética, está diretamente ligada às vicissitudes da história alemã. Ela tem como contrapartida a crítica "liberal", que transformou em lugar comum popular a versão totalitária do Estado hegeliana. A literatura da "direita" hegeliana no sentido estritamente político, tem como primeiro representante o célebre historiador da filosofia moderna J. E. Erdmann. Para ele, o Estado hegeliano encontra sua realização histórica na Prússia da restauração. Aí se afirma nitidamente a primazia do Estado como totalidade orgânica sobre o indivíduo. Essa tendência é continuada pelos hegelianos da era de Bismarck (C. Rossler, A. Lasson). Ela se inclina para a visão do Estado como "Estado do poder" na fase intermediária que precede o advento do Terceiro Reich (G. Lasson, E. Spranger, E. Kaufmann) até desembocar na interpretação decididamente totalitária de Hegel pelos estudiosos ligados, de uma maneira ou de outra, ao Nazismo (Th. Haring, M. Busse, J. Binder, O Spann, K. Larenz, G. Dulckeit entre outros). A crítica "liberal" ao Hegel organicista e universalista começa no tempo de Bismarck por obra de historiadores como L. v. Ranke e é continuada até o segundo pós-guerra por Fr. Meinecke, H. Heller, Fr. Rosenzweig, P. Vogel, Th. Litt. Mas é somente no clima da Primeira Guerra e da subsequente ascensão do fascismo e do nazismo que a crítica liberal a Hegel encontrou, sobretudo no mundo anglosaxão, suas expressões mais vigorosas. Um primeiro grupo desses críticos é reunido por Ottmann sob o denominador comum da acusação a Hegel de ser o inspirador da política de Bismarck e da ideologia conservadora da Alemanha imperial. Esse grupo é encabeçado por John Dewey que publicou, em 1915, um livro sobre "A filosofia alemã e a política". Na esteira de Dewey prosseguiram L. T. Hobhouse, C. E. Vaughan, G. H. Sabine, Sidney Hook, E. F. Carr e J. Plamenatz. Essa corrente crítica se radicaliza quando Hegel é apresentado como precursor do totalitarismo. O representante mais conhecido dessa forma de crítica é o epistemólogo Karl Popper que, na sua obra de 1945 *A sociedade aberta e seus inimigos*, caracteriza Hegel como ideólogo da "sociedade fechada" e inimigo da democracia de tipo ocidental. Na Alemanha a crítica de Popper é aprofundada por E. Topitsch para o qual a filosofia política de Hegel é uma ideologia da dominação e uma doutrina da salvação de caráter místico. Por sua vez, o grande filósofo da cultura E. Cassirer no seu último livro *O Mito do Estado* (1946) não hesita em apontar um parentesco entre a concepção hegeliana do Estado e mito tota-

litário do século XX. Finalmente, a derrocada da Alemanha na II Guerra Mundial assistiu a um recrudescimento de acusações de responsabilidade histórica da catástrofe lançadas contra Hegel (W. Apelt, A. v. Martin, H. Kiesewetter). Mas, foi igualmente no segundo pós-guerra que teve lugar um extraordinário florescimento das apologias "centristas" de Hegel como filósofo do Estado moderno como Estado do direito e da liberdade. Como dissemos, Ottmann dedica mais espaço ao estudo dessa corrente mesmo porque, ao que tudo indica, sua própria interpretação da filosofia política de Hegel permanecerá mais próxima da perspectiva "centrista". O "centro" hegeliano tem origem já no século XIX com uma nobre figura de filósofo e historiador, discípulo de Hegel e seu mais autorizado biógrafo: Karl Rosenkranz. Autor de uma *Apologia de Hegel contra o Dr. Rudolf Hajm* (1858), Rosenkranz teve o mérito de situar a defesa de Hegel em três pontos fundamentais sobre os quais se apoiarão igualmente as apologias hegelianas do nosso tempo (ver Ottmann, p. 229-232). Em primeiro lugar, ele cuida em restabelecer o verdadeiro sentido da unidade da razão e da realidade efetiva, interpretando a famosa identidade do *Prefácio à Filosofia do Direito* segundo a explicação dada pelo próprio Hegel na nota ao parágrafo sexto da 2ª e 3ª edições da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que rejeita a identidade entre a razão e a realidade empírica puramente fatural ou politicamente, o *status quo*. Em seguida, Rosenkranz mostra a continuidade do pensamento político de Hegel desde os tempos de Iena, o que se opõe à acusação de servilismo diante da monarquia prussiana. Finalmente, ele sublinha as diferenças entre o modelo hegeliano de Estado e a Prússia realmente existente, para mostrar que o propósito de Hegel deve ser entendido como um esforço para explicitar as exigências inscritas na idéia do Estado tal como se apresenta nos tempos modernos como lugar do consenso racional e livre. A apologia de Rosenkranz encontrou pouca repercussão no século XIX, embora a defesa de Hegel tenha sido assumida por outro discípulo, C.L. Michelet que, no tempo de Bismarck, procura associar em Hegel nacionalismo e liberalismo. Mas, é no século XX que a interpretação "centrista" de Hegel encontra seus mais notáveis defensores. Ela se inaugura com a grande obra de Fr. Rosenzweig *Hegel e o Estado* (1920) que se tornaria um clássico da bibliografia sobre a filosofia política de Hegel. Rosenzweig é o primeiro que articula decididamente a interpretação da filosofia política aos seus pressupostos teológicos, caminho que será mais tarde o preferido por toda uma corrente do "centro" hegeliano. Essa articulação se dá seja no terreno da "razão na história", seja no das relações entre ação e conhecimento embora, segundo Ottmann (p. 243-246), Rosenzweig tenha simplificado

demasiadamente a complexidade que essas relações apresentam no pensamento de Hegel. Entre as duas guerras a interpretação "centrista" enumera as contribuições importantes de G. Giese (1926) que enfatiza a mediação da subjetividade moderna na construção do Estado como equilíbrio entre revolução e conservadorismo e, finalmente, de A. v. Trott zu Solz (nobre figura de resistente ao nazismo, executado por Hitler em 1944) que opõe (1931) à interpretação do Estado hegeliano como Estado do poder a importância decisiva que Hegel atribui à consciência moral na passagem da moral abstrata à vida ética concreta e, particularmente, à vida política. No segundo pós-guerra três grandes escolas aprofundam e enriquecem a interpretação "centrista" da filosofia política de Hegel, contrapondo-se à versão totalitária difundida por Popper e seus discípulos. A escola francesa inspira-se na obra fundamental de Eric Weil *Hegel e o Estado* (1950). Weil fundamenta sua argumentação em dois pontos principais: a filosofia política de Hegel como versão secularizada da concepção cristã da liberdade que coloca no seu centro a liberdade do indivíduo, e o caráter relativamente progressista, para a época, do Estado prussiano nos anos imediatamente posteriores ao Congresso de Viena, e que Hegel teve diante dos olhos. O intento de Weil é continuado por seu discípulo E. Fleischmann que, num comentário literal à *Filosofia do Direito* (1964), procura mostrar na obra de Hegel uma síntese entre a concepção aristotélica da vida política como "vida segundo a razão" e o princípio moderno da liberdade do indivíduo realizado historicamente, pela primeira vez, na Revolução francesa e transmitido ao mundo pós-revolucionário. Já o historiador J. d' Hondt procura fortalecer historicamente os argumentos de Weil mostrando, em primeiro lugar, as ligações de Hegel com a franco-maçonaria revolucionária do seu tempo e, em segundo lugar, as suas relações secretas com diversos membros das oposições prussianas, estudantes e professores. O professor de Lovaina Fr. Grégoire retorna, na sua refutação da acusação de totalitarismo lançada contra Hegel (1958), à argumentação puramente filosófica. Ele acentua, em primeiro lugar, a transcendência, em Hegel, do Espírito absoluto (arte, religião e filosofia) sobre o Espírito objetivo, em cuja esfera se situa o Estado. Através de uma minuciosa análise de textos mostra, em seguida, que indivíduo e Estado são "fins em si recíprocos" de cuja interrelação resulta a "liberdade concreta" na qual convergem a liberdade subjetiva do indivíduo e a liberdade objetiva ou racional do Estado. É ainda Grégoire que empreende uma investigação filológica da expressão "divino" aplicada por Hegel ao Estado, mostrando sua origem grega e o caráter puramente estilístico que ela recebe na linguagem política hegeliana. O objetivo principal que se propõe a escola anglo-saxô-

nica é, segundo a fórmula de Z. A. Pelczynski, a reintegração de Hegel na "corrente principal do pensamento político ocidental" (cit. p. 281). O caminho nesse sentido foi aberto por T. A. Knox tradutor, em inglês, da *Filosofia do Direito* e outros escritos de Hegel. A ele se seguiram o reexame do hegelianismo do ponto de vista da filosofia analítica por J. N. Findlay (1958) e a reinterpretação proposta pelo filósofo americano de origem alemã W. Kaufmann (1964), também tradutor de Hegel e que se propõe explicitamente uma refutação de Popper. Por sua vez, o discípulo de Knox em Oxford, Z. A. Pelczynski desenvolve a interpretação "centrista" do seu mestre e publica em 1971 um volume reunindo contribuições de vários estudiosos na linha da leitura "liberalizante" dos textos políticos de Hegel. Entre esses destaca-se o professor da Universidade de Jerusalem Shlomo Avineri, cuja obra *Hegel's Theory of the Modern State* (1972) pode ser considerada uma suma da versão liberal do pensamento político de Hegel proposta pela escola anglosaxônica. Dentro dessa escola Ottmann coloca ainda Ch. Taylor (1975), não obstante o fato de ter ele acentuado demasiadamente a presença de elementos da ontologia clássica no pensamento político de Hegel. A moderna apologética hegeliana encontra sua expressão mais acabada na escola alemã e, sobretudo, na obra de Joachim Ritter e seus discípulos. Ritter recoloca decididamente Hegel na tradição do pensamento político clássico de tradição aristotélica mas, por outro lado, o mostra meditando profundamente o evento revolucionário e fazendo dele o centro da sua filosofia política. O estudo de Ottmann sobre a leitura hegeliana de Ritter é o mais amplo e o mais minucioso (p. 300-346). Na interpretação de Ritter, Hegel é caracterizado como "metafísico da política e onto-teólogo, como pensador da sociedade moderna e filósofo da revolução" (p. 300). Seus estudos foram reunidos num volume intitulado significativamente *Metafísica e Política: estudos sobre Aristóteles e Hegel* (1958). O Hegel de Ritter apresenta, assim, duas faces uma está voltada para a tradição da filosofia clássica: aqui, Hegel aparece como o filósofo clássico em luta contra o "ateísmo do mundo ético" dominante nas teorias modernas da sociedade e que tenta retomar, de um lado, a tradição antiga da articulação entre ética e política nela introduzindo, porém, o momento moderno da subjetividade e, de outro, tenta restaurar o antigo sentido de *theoria* transpondo-o, porém, da antiga contemplação do cosmos à moderna filosofia da história. A outra face volta-se para o evento histórico da emancipação revolucionária e para a idéia de sociedade que se deixa ler no processo revolucionário e na qual emerge como valor central a liberdade do indivíduo. Em que medida Ritter alcança exprimir, nessas duas faces, o conteúdo essencial da filosofia política de Hegel e demonstrar a sua

unidade? Ottmann avalia a importante contribuição de Ritter numa série de proposições cuidadosamente enunciadas (322-323; 336-337; 345-346). nas quais se alinham os prós e os contra que as suas teses parecem suscitar. A principal objeção a Ritter volta-se contra o papel de secundária importância que é atribuído ao Cristianismo na sua interpretação de Hegel. É justamente nesse ponto que a escola de Ritter tenta ampliar a visão do mestre. G. Rohrmoser (1961) investiga as relações entre subjetividade e alienação nos escritos teológico-políticos do jovem Hegel. R.K. Maurer empreende uma leitura da *Fenomenologia do Espírito* como filosofia da história (1965) na qual o evento crístico da Morte e da Ressurreição oferece o quadro conceptual para o pensamento da unidade do indivíduo, da natureza e da história e, a partir daí, a unidade entre o processo histórico e o "fim da história". Rohrmoser e Maurer representam a continuação e aprofundamento da interpretação teológico-política do pensamento de Hegel que tivera início com Rosenzweig. Essa interpretação é discutida em pormenor por Ottmann (p. 360-396) que distingue os sentidos em que o Estado hegeliano pode ser designado como Estado "cristão" e Estado "secularizado". Ainda sob a poderosa influência de Ritter situam-se as tentativas de releitura da filosofia política de Hegel sob o signo de uma hermeneutica da existência política como existência propriamente histórica, empreendidas por O. Marquard (1964/65), por H. Lübbe (1967), e por H. — M. Sass (1968/69). O segundo centenário do nascimento de Hegel (1970) vê a interpretação teológico-política atingir seu pleno amadurecimento com a grande obra de M. Theunissen, *A doutrina hegeliana do Espírito absoluto como tratado teológico-político*. É com a discussão dessa obra que Ottmann conclui a longa procissão das interpretações da filosofia política de Hegel. Segundo ele, Theunissen faz o mestre Hegel combater seus discípulos com suas próprias armas. Sua tese fundamental é assim resumida: "... a filosofia de Hegel reunindo arqueologia e escatologia contem uma teoria da liberdade e a contem porque herda do Cristianismo o interesse revolucionário-emancipatório (p. 397)". Mas esse grandioso intento é obscurecido pela doutrina hegeliana da monarquia, apresentada como blasfematória "destruição da Cristologia" (p. 384), o que acaba por deixar frente a frente, na interpretação de Theunissen, o Hegel "filósofo cristão da emancipação" e o Hegel "idólatra do Estado" (p. 385). Por sua vez, a crítica de Ottmann dirige-se a mostrar que Theunissen não aprofunda suficientemente a *Aufhebung* (ou *suprassunção*: tradução de Paulo Menezes, da Univ. Católica de Pernambuco na sua paráfrase inédita da *Fenomenologia do Espírito*) lógico-conceptual do Cristianismo na Filosofia, que comanda a teoria política de Hegel.

O livro de Ottmann não comporta uma conclusão mas uma perspectiva aberta sobre o segundo volume. Nela (p.388-393), Ottmann recolhe o resultado principal da sua longa caminhada: nenhuma das interpretações parciais encontradas ao longo do seu percurso pode pretender exprimir toda a riqueza e complexidade do pensamento de Hegel tal como se formou desde os anos de seminário em Tübingen até os anos de ensinamento em Berlim. É a integralidade desse pensamento que se oferece como um campo de investigação e reflexão. As palavras finais de Ottmann podem também servir de fecho a essa nota bibliográfica: "Ainda que Hegel não tenha chegado a termo das suas grandes sínteses elas designam, no entanto, os problemas que a época pós-hegeliana nos transmite sem resolver. Das malogradas reconciliações de Hegel temos mais a aprender hoje do que das reduções dos seus discípulos ou das pequenas verdades dos seus críticos (p. 293)".

Henrique C. de Lima Vaz