

## O NEGATIVO EM DEUS E A DOR INFINITA NO PENSAMENTO DE HEGEL EM IENA<sup>1</sup>

JEAN-LOUIS VEILLARD-BARON

Hegel é considerado como um teólogo da encarnação, seguindo a inspiração suábica do *Deus manifestativus sui*, atribuído a Oetinger. Seu pensamento parece pois inteiramente oposto à teologia negativa e em particular a idéia da transcendência inacessível de Deus, de sua irreduzibilidade aos conceitos humanos. Na realidade, o pensamento de Hegel é mais complexo, mais difícil de captar. Porque para compreender Deus na sua manifestação, e a religião cristã como religião revelada, e precise um longo rodeio. Tem-se, com efeito, de passar pela teologia negativa da renúncia, da ausência de Deus, do aniquilamento total. O caminho do negativo deve ser inteiramente percorrido. Por isso é que Hegel não começou por pensar a encarnação, mas a morte de Deus.

O ponto de partida de sua reflexão sobre a integração do negativo e da dor infinita na filosofia mesma, e a famosa frase de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*: "Pode bem dizer da vida de Deus e do conhecimento divino que é um jogo de amor com ele mesmo; essa idéia descamba na edificação e mesmo na insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo".

Essa fórmula fez correr muita tinta; foi referida a paciência do conceito, que deve esperar que o espírito produza por ele mesmo seus resultados; foi entendida como o movimento dialético do negativo como tal. Pouco se refletiu sobre a dor mesma. Toda a passagem de Hegel está aqui destinada a refutar a concepção monolítica do absoluto na filosofia da natureza inspirada por Schelling. Hegel sublinha, contra toda apreensão imediata do absoluto, a necessidade de conceber a substância viva como *sujeito*, isto é, como "a pura negatividade simples" (*die reine einfache Negativität*)"; assim, a dor do negativo aparece como uma imagem do processo da mediação dialética interna ao absoluto mesmo. Quando Hegel fala que a vida divina pode ser compreendida como um jogo de amor com ela mesma, fala enquanto teólogo conhecedor da Trindade cristã como *jogo de amor* entre as pessoas divinas. Com efeito, a relação entre o Pai, primeira pessoa e o Filho, segunda pessoa é

<sup>1</sup> Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadedheit herab. wenn der Erst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. GW 9 18. [Trad. Meneses. § 19]

<sup>2</sup> GW9181inha21

apresentada pelo Evangelho de S. João como uma relação de amor, mas não exterior a divindade mesma, de tal sorte que o laço de amor que une o Pai e o Filho e, por sua vez, personificado como Espírito Santo. A relação vivente evocada por Hegel para reivindicar a concepção do absoluto como sujeito, e não só como substância, é precisamente essa relação de amor entre as pessoas da Trindade divina que a teologia grega denomina *pericorese*.

O final de *Fé e saber* já evocava em 1802 a *dor infinita* como o que a filosofia deve elevar ao conceito. Lembremos esse texto famoso: "Mas o puro conceito, em que a infinidade como tal e o abismo do nada em que todo o ser e engolido, deve designar a dor infinita [...] puramente como um fator da idéia suprema, mas portanto não mais do que como um fator .

Esse texto visa primeiro a mostrar a necessidade de compreender a dor infinita e de não rejeitá-la para fora do conceito. O sofrimento e o mal, que lhe esta ligado, fazem parte da Idéia suprema, que e a idéia da filosofia. Assim Hegel designa a filosofia como o pensamento da desgraça e da dor; mas recusa o dolorismo. A filosofia deve pensar a dor infinita como um fator e não como o tudo. Se a dor infinita fosse o todo para a filosofia, essa ficaria absorta em um pessimismo e dolorismo sem limite. Mas se inversamente a filosofia recusa-se a pensar a dor, torna-se então uma filosofia sem profundidade, uma filosofia do absoluto idêntico a si mesmo. Tudo isso evidência a descoberta da infelicidade em Hegel na época de Iena. Foi um movimento de reflexão iniciado por Schelling que não tematizará muito explicitamente o mal e a desgraça, a não ser nos anos que precedem imediatamente as *Pesquisas sobre a liberdade humana* de 1809. No entanto pode-se buscar seu traço desde o *Sistema do idealismo transcendental* de 1800 onde a liberdade do princípio implica que para ele a objetivação é uma verdadeira infelicidade. Como em Schelling, o estupor da razão diante da infelicidade surge cedo em Hegel; irradia por todo o período de Iena (1801-1807).

Mas, como explicar a diferença entre a expressão de *Fé e saber* "dor infinita" e a expressão da *Fenomenologia do espírito* "a dor do negativo"? Impõe-se antes de tudo uma observação terminológica. E que, no estilo hegeliano, a dor infinita não significa somente uma dor sem limites, mas também *a dor que sente o próprio infinito*. E da mesma maneira que algumas linhas depois na mesma passagem, Hegel evoca "a idéia da liberdade absoluta" para designar *a Idéia da liberdade que o absoluto possui*, a liberdade absoluta sendo o equivalente do absoluto enquanto livre. A liberdade do absoluto e a liberdade de Deus - tema hegeliano que interpelou Schelling por muito tempo: a dor infinita, igualmente, e a dor de Deus. A idéia de um Deus

<sup>3</sup>GW4 413.

sofredor está presente em Hegel em sua reflexão especulativa, o que confirma a continuação do texto sobre a Paixão e a Sexta-feira santa, que outrora foi histórica, mas deve ser pensada especulativamente.

## A DOR DE DEUS

Mas essa idéia do sofrimento de Deus não é estranha a outras pesquisas de Hegel realizadas durante os anos de Iena. Nos projetos de sistema, que não publicou, Hegel girava em volta do sofrimento e da infelicidade divina a propósito da filosofia da natureza, em particular na distinção do *Deus vivo* e do éter. O éter, ou matéria sutil, matéria espiritual, "não é o Deus vivo; porque é somente a idéia de Deus; ele, o Deus vivo, e aquele que se reconhece a si mesmo fora de sua idéia, e que no outro de si mesmo se reconhece como a si mesmo"<sup>4</sup>.

O Deus vivo é espírito, e o espírito é a negatividade mesma. Ao contrario, "o espírito da natureza é um espírito escondido, não entra na figura espiritual, só e espírito para quem conhece; ou seja, e espírito nele mesmo mas não para ele mesmo"...<sup>5</sup>. Para compreender o Deus vivo, deve-se admitir que o absoluto é capaz do sacrifício de si mesmo em seu Outro. Esse sacrifício de si verifica-se em toda a concepção hegeliana do divino, ou por outra, do absoluto verdadeiro. Mas parece bem que para Hegel, a dialeticidade do absoluto e o sofrimento de Cristo são compreendidas da mesma maneira.

O curso de Nuremberg de 1808 expõe muito claramente e muito simplesmente a cristologia hegeliana em suas linhas fundamentais.<sup>6</sup> A essência da religião e o amor; e relação fundamental do homem a Deus e o perdão das faltas, de que Cristo deu o modelo em relação a Maria Madalena. "Não sou *Eu* que devo ser a *objetividade* no amor, mas ao contrário *Deus*, mas reconhecendo-o, devo *esquecer-me de mim mesmo* " No perdão das faltas, é Deus que nega meu nada. Cristo viveu na realidade efetiva e na humildade. "Sua dor foi a profundidade da unidade da natureza humana e da natureza divina na vida e no sofrimento" . Aqui ainda o sofrimento é a marca da seriedade profunda da reconciliação da natureza humana e da natureza divina em Cristo. Os deuses da Grecia nao alcançavam essa seriedade, por serem incapazes de sofrer. A religião da arte mostra que o destino dos deuses trágicos gregos esta na comédia, que denuncia a inessencialidade de sua individualidade; é a consciência-de-si que deve finalmente triunfar, e a

<sup>4</sup>GW 7 188.

<sup>5</sup>GW7 1. 11 s .

<sup>6</sup> O termo *Aufopferung* vai encontrar-se associado ao de *Schmerz* (dor) nos cursos de liceu de Nuremberg ordinariamente denominados *propedeuticafilosofica*.

<sup>7</sup>TW (ed. Suhrkamp em 20 vols. 4 §8.

superficialidade desses deuses esta inscrita em sua despreocupação. O politeísmo grego, cuja manifestação é essencialmente artística, primeiro na estátua, depois na epopéia, na tragédia e na comédia, não é sobrevalorizado por Hegel como pôde ter sido por Holderlin, e o Cristo da religião manifesta aparece como o último deus que recapitula todos os outros. Pressupõe que a mesa dos deuses seja desservida, e torna possível a consideração e dos deuses gregos como outras tantas obras de arte.

É primeiro na comédia que se opera a reviravolta que evidência a falta de consciência-de-si dos deuses gregos: "É preciso que a consciência-de-si dos heróis saia de sua máscara e apresente-se tal como ela mesma se sabe - como o destino tanto dos deuses do coro quanto das potências absolutas mesmas - e [então] não está mais separada do coro, da consciência universal. A *comédia* tem pois em primeiro lugar esse aspecto de que a consciência-de-si efetiva se apresenta como o destino dos deuses"<sup>8</sup>.

Assim a comédia e o destino dos deuses gregos, enquanto revela sua essência teatral; eles só existem enquanto heróis da tragédia. A tragédia eleva os homens ao nível do divino; a comédia mostra a verdade da tragédia: tudo isso não passa de teatro; o ator deve tirar sua máscara e mostrar-se como uma consciência-de-si puramente humana. A ilusão teatral é denunciada teatralmente na comédia, que é para Hegel uma auto-irrisão da religião da arte. Mas com a comédia, não só o ator se mostra nu, mas a religião desaparece: na comédia a relação ao divino não é mais nada: os deuses revelaram sua inconsistência perante o sujeito, ou seja, do homem (aqui o ator) consciente-de-si. A encarnação dos deuses gregos era só artística.

É então que examinando a passagem necessária a religião manifesta (dita também religião absoluta e religião revelada), Hegel, em uma página de grande beleza e grande nostalgia, em que evoca a jovem canéfora da estatuária antiga, revela-nos de passagem o segredo da arte destacada da religião<sup>9</sup>.

O primeiro ponto a sublinhar é que a consciência cômica é uma consciência feliz. A conclusão da seção consagrada à religião da arte mostra-nos que a consciência-de-si atingiu aqui a certeza de si mesma que associa a perfeita ausência de temor em relação a tudo o que é estranho, e o sentimento da inessencialidade de tudo o que é estranho, e portanto não tem mais medo de nenhum elemento estranho porque o sabe inessencial. Hegel acrescenta que

<sup>8</sup> GW 9 397,1. 24-29 [Trad. Meneses . § 743 ].

<sup>9</sup> GW 9 401-402. [Trad. Meneses §§ 750 e 753 ].

" ha ai um bem-estar e um abandono ao bem-estar como não mais se encontra exceto na comedia" <sup>H</sup>.

Sabe-se que Hegel amava o teatro e que ele sentiu o bem-estar da comédia, da consciência cômica no sentido do amador de teatro cômico . A assimilação do sentimento do cômico ao perfeito bem-estar pode surpreender, mas se trata de um bem-estar enquanto limitado à particularidade subjetiva, não é, de modo algum, uma felicidade absoluta, mas só uma inteira satisfação com particular <sup>12</sup>.

## A DOR DA AUSENCIA DE DEUS

Entretanto, essa felicidade da consciência cômica tem sua verdade na consciência infeliz que surge então como a contrapartida (*Gegenseite*) e o complemento (*Vervollständigung*) da consciência cômica perfeitamente feliz. Mas a dor da consciência não é a dor infinita ou a dor do próprio Deus. É o sofrimento pelo fato da ausência de Deus ou do divino. A comédia esvaziou o divino de sua substância; só ficou a subjetividade do ator tirando sua máscara. É então que a consciência sente dolorosamente essa ausência dos deuses, do divino ou de Deus. Hegel joga de propósito com os diferentes termos para designar esse divino sem o qual não há religião.

Em seu famoso poema de 1788, *Os Deuses da Grécia*, Schiller tinha feito dos deuses gregos os representantes do ideal (no sentido kantiano) e associava divindade, genialidade e liberdade. A questão é saber se esse helenismo implica hostilidade ao cristianismo. O que Schiller mostra nesse primeiro poema de sua *Gedankejilyrik*, e que os deuses gregos, que uniam beleza e verdade em uma felicidade permanente, desapareceram definitivamente. O elogio de Grécia vai acompanhado com a dor da perda de seus deuses: *Schone Welt, wo hist du? Kehre wieder*

*Holdes Blütenalter der Nnatur ! [... .]  
Keine Gottheit zeigt sich meinen Blick,  
Ach, vonjenen lebenwarmen Bilde  
Blieb der Schatten nur zuruck.*

Mas, ao contrario do que dirá Hegel, não ha outra solução a não ser estética. A natureza esta agora privada dos deuses, desdivinizada (*entgotter*);

<sup>0</sup> GW 9 399 "ein Wohlseynd und Sich-wohlseynd-lassen des Bewusstseyns ist, wie sich ausser dieser Komodie keins meher findet" [Trad. Meneses § 747].

<sup>1</sup> Cf. Jacques D'Hondt, *Hegel et les Francois*, p. 35-53 "Hegel et Marivaux".

<sup>2</sup> Cf. *Principios da filosofia do direito*, § 123, e nota ao § 126: Hegel critica o rígido anti-eudemonismo de Kant, porque o interesse subjetivo não se opõe necessariamente ao interesse objetivo.

<sup>B</sup> Belo mundo, onde estas? Retorna, graciosa idade em que a natureza florescia! Nenhuma divindade se oferece mais ao meu olhar. Ah, dessa imagem quente de vida, somente a sombra ficou.

tornou-se inconsciente do espírito que a guia, e indiferente à alegria de seus poetas. A 16ª e última estrofe em particular mostra que os deuses se foram do Olimpo, com tudo o que é belo e alto, e só deixaram aos homens a palavra privada de alma (*das entseelte Wort*). A única salvação que resta é o canto, ou seja, a tarefa do poeta, símbolo da arte inteira: "*Was unsterblich im Gesamg soil leben, muss im Leben untergehen*".

O trágico da arte segundo Schiller está aí: "tem de morrer na vida o que deve viver no canto de uma maneira imortal". A arte não faz mais um só com a vida; celebra o que passou. Pode cantar os deuses da Grécia precisamente porque não existem mais. Toda poesia é nostalgia e a nostalgia do ideal toma aqui um valor metafísico.

Hegel mostrará que o cristianismo, enquanto religião revelada, verdadeira, pressupõe o fim dos deuses gregos e de sua estetização nostálgica. A solução de Schiller é moralmente estoica (a resignação) e esteticamente poética (o canto como salvação para o homem). A solução hegeliana é dialética, sendo o aniquilamento do politeísmo grego a condição da revelação cristã, enquanto a de Hölderlin consiste na superposição do cristianismo sobre o politeísmo grego, que assim não é mais considerado como paganismo. Em Schiller, como em Hölderlin e Hegel, o problema do estatuto da arte está ligado fundamentalmente a religião; mas as soluções diferem<sup>14</sup>.

A chave do texto consagrado à jovem canéfora está na frase imediatamente precedente que precisa o que é essa nova forma da consciência infeliz: "É a consciência da perda de toda a *essencialidade nessa certeza de si*, e justamente a perda desse saber de si, - da substância como do Si; é a dor que se expressa na dura palavra: *Deus morreu*"<sup>15</sup>.

A dor é dor de uma perda sentida como irreparável, perda da substância (da existência objetiva) e do Si (da subjetividade). Essa dor tem por expressão a palavra de um célebre coral luterano de Johann Rist: "Ó grande angustia, Deus mesmo jaz morto: ele morreu na cruz"<sup>16</sup>. Só que, ao contrário do que sugerem as interpretações teológicas cristãs, em particular Eberhardt Jungel<sup>17</sup>, aqui não se trata da morte de Cristo, mas do desaparecimento do divino que animava as estátuas e as tragédias antigas. Ou, por outra, Hegel aplica o sentimento da perda do divino (que o coral luterano compreende como a dor dos discípulos ante a morte de Cristo na cruz) a consciência-de-si, a uma etapa intermediária entre a religião artística e religião revelada. Não se trata da sexta-feira santa histórica que deve tornar-se especulativa, trata-se do fim dos

<sup>14</sup> A análise do percurso estético de Schiller foi feita com muitos detalhes por Jacques Taminiaux, em seu belo livro sobre "A nostalgia da Grécia na aurora do idealismo alemão", Haia, 1977.

<sup>15</sup> GW 9 401 [trad. Meneses, § 752].

<sup>16</sup> Cf. Xavier Tilliette, *La Christologie idealiste*, Paris, Desclee, 1986, p. 124-125

<sup>17</sup> *Dieu mystère du monde*, Paris, 1997 -1, 98

deuses antigos que aparece como a etapa necessária para que advenha a religião revelada.

Assim, ao contrário do que puderam pensar Hölderlin e Schelling a religião cristã não realiza imediatamente o sentido do politeísmo antigo. Porque esse último deve por sua vez fazer o sacrifício de si segundo Hegel. E a página muito bela sobre a jovem canéfora pode então ser compreendida como o adeus doloroso dado à mitologia antiga, enquanto os parágrafos sobre a comédia pareciam um adeus feliz dado a essa última.

Para encontrar a verdade da perda do divino-artístico, e preciso que o espírito se unifique enquanto espírito consciente-de-si capaz de pôr as obras da arte como sua própria imagem e de superá-las na religião revelada. A transição é pois sobre-determinada. Com efeito, a dor da consciência é antes de tudo a dor da perda do divino em todos os níveis; o primeiro nível é o do cosmo e da história. Sobre isso, Hegel diz somente: "A confiança nas leis eternas dos deuses calou-se, como também os oráculos deixaram de fazer saber o particular..."

É a ordem do mundo que desmorona, tanto do ponto de vista cósmico, como do ponto de vista histórico. Na análise da obra de arte abstrata, Hegel sublinhava que o oráculo é a forma primeira da linguagem do deus, respondendo à forma subjetiva dos hinos dirigidos pelos fiéis. E a lei dos deuses é designada como a "lei que vive eternamente e da qual ninguém sabe quando apareceu"<sup>19</sup>.

Mas as formas artísticas da religião perdem ao mesmo tempo seu sentido: "As estátuas são agora cadáveres cuja alma vivificante escapou, como os hinos são palavras cuja fé escapou; as mesas dos deuses ficaram sem comida e bebida espirituais, e de seus jogos e festas já não retorna a consciência sua unidade jubilosa com a essência"<sup>20</sup>.

Tendo constatado essa perda, a consciência-de-si torna-se o que ela é para nós. Dito de outra forma, os deuses gregos não são mais para ela outra coisa do que são para nós. E a donzela que nos oferece frutas simboliza ao mesmo tempo o que a estatuária grega é para nós hoje, e o que são as frutas que ela traz em relação a seu processo de amadurecimento. Hegel faz um jogo de ambigüidade proposital, deixando de dizer se a jovem canéfora é uma estátua antiga ou uma donzela atual: [as obras das Musas antigas] "são agora o eu são para nós: belos frutos caídos da árvore, que um destino amigo nos estende, como uma donzela que nos oferece frutos; mas não há vida efetiva de seu ser-aí.... [§753]

<sup>8</sup> GW 9 381. [Trad. Meneses §711].

<sup>9</sup> *Ibidem* [Trad. Meneses, § 712].

<sup>20</sup> GW 9 402. [Trad. Meneses, § 753].

Pode-se encarecer no comentário dessas linhas sobre seu caráter poético-mítico. É o que não hesita fazer H.S. Harris em *Hegel's Ladder*<sup>21</sup>, quando aproxima a árvore carregada de frutos da árvore do conhecimento, como se houvesse ali uma alusão ao Paraíso terrestre do livro da Gênese. Mas aproxima também a donzela da Virgem Maria, da segunda Eva que gera a humanidade. No entanto, essas evocações não enriquecem o sentido do texto hegeliano.

De fato, é então que a *Er-innerung*, recordação que é reminiscência, vai desempenhar seu papel, graças ao qual a consideração das obras antigas vai tornar-se puramente estética. A dimensão poética está bem presente, já que Mnemosina é a mãe das Musas. Mas a análise hegeliana não é só poética. Hegel continua: "Assim, com as obras dessa arte, o destino não nos dá o seu mundo, nem sua vida ética com a primavera ou o verão em que floriram e amadureceram, mas só a reminiscência velada dessa realidade efetiva"

Com a presença das estátuas ou das tragédias antigas não nos é dada a presença do mundo antigo; mas não passam de vestígios dessa realidade efetiva que as rodeavam. O sentimento estético que é o nosso diante dela, compreende a nostalgia do mundo grego, mas a atitude de nossa consciência moderna é totalmente diferente das dos gregos mesmos. Com efeito, "O que fazemos quando gozamos dessas obras, já não é portanto o ato do serviço divino pelo qual chegaria a nossa consciência sua verdade perfeita que a cumulária, mas é o ato exterior que enxuga cada gota de chuva e cada grão de poeira sobre essas frutas".

Não sendo mais objetos de culto, essas obras de arte são para nós somente um objeto de prazer. O juízo estético está fundado sobre o prazer estético, perfeitamente exterior à obra mesma. Nesse ponto podia discutir-se a posição hegeliana e questionar se a obra não faz uma unidade com sua posteridade de tal sorte que a vida das estatuas gregas prossegue na admiração que se lhes dirige e na significação que se encontra para elas em cada época.

Seja como for, a tese hegeliana e a de um pantragismo histórico. A história passa por cima dos cadáveres. As estátuas gregas não passam de cadáveres; têm uma significação retrospectiva, não levam o sentido da ação humana. Nosso ato de prazer estético não é um ato tranquilo, e não olhamos a tempestade da praia. Estamos embarcados no fluxo da história. Assim, nosso ato é o ato "que erige, em lugar dos elementos interiores da realidade efetiva que rodeava, criava e espiritualizava essas obras, o vasto andaime dos

<sup>21</sup> Indianapolis/Cambridge, 1997, t 2 p. 656



*elementos mortos* de sua existência exterior, da língua, do histórico, etc., não para insuflar-lhes a vida, mas só para representá-los em si mesmo".

Com o prazer, passamos então à etapa da representação. As obras espirituais do passado estão privadas do espírito criador que as fez nascer; para nós não são mais do que representações. É isso o que um século mais tarde Georg Simmel chamará a tragédia da cultura. E contudo esse desabamento deve ser pensado de maneira dialética. É ao mesmo tempo o nascimento da arte independente e a possibilidade de uma forma nova de religião, a religião revelada. Hegel prossegue: "Mas, da mesma maneira que a donzela que oferece os frutos colhidos e mais do que a natureza desses apresentada sem mediação e exposta em suas condições e elementos, tais como a árvore, o ar, a luz, etc., já que ela apreende tudo isso conjuntamente de uma maneira superior no raio de seu olhar consciente-de-si e no gesto de oferenda, assim também o espírito do destino que nos oferece essas obras de arte e mais do que a vida ética e a realidade efetiva desse povo, porque é a *re-interiorização (Er-innerung)* do espírito ainda exteriorizado (*veräussert*) nessas"

Hegel afirma primeiro a superioridade do espírito (simbolizado pela donzela). Sobre a natureza (simbolizada pelos frutos); o espírito é humano, ao mesmo tempo consciência-de-si e intersubjetividade, na medida em que o olho é a imagem da relação comunitária intersubjetiva. Em seguida, Hegel mostra a superioridade da obra de arte sobre a vida ética e a efetividade de um povo. Ou seja, em algumas palavras, infelizmente não desenvolvidas, Hegel significa que, nas obras da arte, o espírito é re-interiorizado por uma reminiscência recoletora, enquanto na realidade ético-política de um povo, o espírito está ainda alienado na exterioridade.

Para bem compreender essa analogia, deve-se lembrar o que diz Hegel na abertura do capítulo VII, "a religião". É que a religião, por si mesma, é atestação do espírito; não é fenômeno de outra coisa senão dela mesma. A religião, sob suas três formas, religião natural, religião da arte e religião manifesta, é auto-manifestação ou auto-fenomenalização do Espírito absoluto. Assim, a superioridade da religião da arte sobre o mundo ético (tudo isso sendo implicitamente referido a Grécia), afirma-se aqui mais precisamente, uma vez cumprida a morte dos deuses, pela superioridade das obras de arte que nos deixou essa religião da arte sobre a vida ética e a realidade efetiva e histórica desse povo, as quais desapareceram.

Qual é, no fundo, o espírito do destino de que Hegel fala aqui em muitas ocasiões? Muito curiosamente, Jean Hyppolite assimila o espírito do destino e da história com o espírito como *Erinnerung*, coleção memorizante, primeira

forma do sujeito espiritual . De fato, o espírito do destino supõe que já se tenha compreendido o que é o destino; Hegel disse que as estátuas nos são oferecidas por um *destino amigo* que, no entanto, as desprende de seu contexto histórico e vivo. Portanto, o destino aqui é uma graça; não é idêntico ao destino da tragédia grega como potência incompreensível. De fato e espírito do destino é o espírito mesmo enquanto é o sentido do que nos aparece como destino. Enquanto espírito, o destino é reflexão por reminiscência. Assimila o destino à história em todo caso é um erro certo. Comentando esse texto que julga misterioso, rápido e metafórico, Dominique Janicaud propõe compreender o destino como "prefiguração metafórica do espírito", depois como fazendo um só com o próprio espírito. O destino do espírito seria então não histórico mas sistemático, no duplo movimento de

exteriorização e de interiorização rememorante . Essa abordagem parece de fato muito mais satisfatória. Com efeito, a conclusão que Hegel dá à bela página consagrada à jovem canéfora, salta para uma nova metáfora: "é o espírito do destino trágico que reúne todos esses deuses individuais e todos esses atributos da substância no Panteão único, no espírito consciente-de-si como espírito".

Assim o destino trágico reúne os cadáveres dos deuses individuais, em paralelo com os atributos da substância (os predicados ou os nomes divinos); mas esse destino nada tem de cego, pois é a expressão do espírito. E sua tarefa é constituir o espírito consciente-de-si como espírito, isto é, o espírito absoluto. A metáfora do Panteão - ou seja, do sistema completo dos deuses - significa aqui a passagem ao monoteísmo, porque todos esses deuses individuais não tem sentido por eles mesmos, e porque o espírito absoluto é único. O Panteão único opõe-se a duas figuras anteriores do Panteão, mencionadas por Hegel duas páginas antes a propósito da religião da arte, a saber, *o Panteão da representação e o Panteão da universalidade abstrata* <sup>24</sup> . O primeiro é um Panteão imaginário que não tem força para reunir os espíritos vazios de conteúdo dos povos singulares, e os deixa livres; o segundo é um único Panteão que reúne os espíritos no puro pensamento, priva-os de toda a vida e consagra a pessoa singular sem espírito como uma forma jurídica vazia. Ao contrário, o Panteão do espírito absoluto é a consagração do esvaziamento e da ruína dos deuses do politeísmo. Mas falta ainda atravessar uma etapa para que a religião chegue a necessidade de manifestar-se; - a religião revelada.

<sup>22</sup> *La phenomenologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, tomo II, Paris, Aubier, 1941, p. 262. nota 8.

<sup>23</sup> *Hegel et le destin de la Grece*, Paris, Vrin, 1975 p. 318-319.

<sup>24</sup> GW 9 401 [Trad. Meneses § 750 ].

## A DOR DO PARTO DIVINO

Para que surja o espírito absoluto, todas as condições estão agora reunidas. Os céus estão vazios, e a consciência-de-si já considera as estátuas só como obras de arte, embora como obras do espírito, superiores às instituições ético-políticas de um povo. Todas as formas de exteriorização da substância absoluta, ou seja, todas as figuras da consciência recapituladas do ponto de vista da religião, constituem o ambiente necessário, o círculo das criações da arte. Hegel escreve: "Essas formas... constituem a periferia das figuras que aguardando e apinhando-se rodeiam o berço do espírito que se torna consciência-de-si. A dor a e saudade da consciência infeliz, que as impregnam todas, e o seu centro; e a dor de parto comum [a todas] de seu nascimento - a simplicidade do conceito puro, que contem aquelas figuras como mementos seus" [Trad. Meneses, § 754].

O divino de que Hegel faz o princípio epistemológico de seu sistema, apareceu até em então nas formas seguintes: a coisa sensível (a estatua), a linguagem (o hino), a consciência-de-si universal, corporeidade humana, a representação poética e enfim na certeza de si mesmo que se dá por inatacável. Todos esses fatores devem encontrar seu lugar na revelação acabada do espírito que lhes dá sua unidade. O nascimento do espírito consciente-de-si não se produz por um parto sem dor. Nas dores do parto se unem o centro e a periferia; por isso Hegel fala de dores conjuntas (*gemeinschaftlich*). O centro é a consciência infeliz cuja dor e nostalgia tudo penetram: a periferia e o cortejo das figuras anteriores do divino que se inclinam sobre o leito do parto. Sem a consciência-de-si infeliz em razão da desertificação do céu e da perda de todo divino, o espírito não podia nascer na forma da consciência-de-si; mas esse nascimento possibilitado pela morte dos deuses, vai contudo fazer que todas essas figuras artísticas do divino também contribuam. As dores são assim partilhadas entre o centro e a periferia. No centro está a subjetividade da consciência-de-si infeliz, na periferia está a objetividade das figuras artísticas do divino; mas as duas unem-se para produzir o espírito absoluto da religião revelada.

Esse espírito consciente-de-si é chamado por Hegel o *Conceito simples*. Há nele dois lados ou duas faces: "Um é o lado em que a substância se extrusa de si mesma e se torna consciência-de-si, o outro, inversamente é o lado em que a *consciência-de-si* se extrusa de si e se converte em coisa ou em Si universal" *\sich seiner enldussert*. — cf. trad. Meneses § 755].

<sup>25</sup> Lembramos que em páginas tão intuitivas quanta penetrantes, Jean Wahl mostrou que esse Conceito não era outra coisa senão o que Hegel tinha chamado, em seus ensaios teológicos de juventude, *o Amor*. Cf. *La conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel*, Paris, PUF, 2ª ed. 1951.

Mas o espírito e a consciencia-de-si não são realidades idênticas? Que progresso houve, então? De fato, o Conceito que nasce aqui não é ainda a filosofia mesma como espírito consciente-de-si na forma de conceito; mas já o espírito consciente-de-si como espírito. A diferença entre as duas noções de Espírito e de consciencia-de-si está no fato de que aqui é o espírito que toma a forma da consciencia-de-si em um movimento de reflexão absoluta. A dupla desapropriação (*Entausserung*) da substância e da consciencia-de-si não constitui uma simples troca de papel, que em nada faria progredir. Ao contrário, pelo fato de cada uma delas vir ao encontro da outra, produziu-se uma verdadeira união (*Vereinigung*) entre elas. Expressando essa união e esse nascimento em termos antropológicos e naturais, pode-se dizer que esse espírito "tem uma mãe *efetiva*, mas um pai *em-si-essente*. Com efeito, a *efetividade* ou a consciencia-de-si, e o *Em-si* como a substância, são seus dois momentos, pela extrusão mútua dos quais, cada um deles tornando-se o outro, o espírito entra no ser-aí como sua unidade"

A mãe aqui é o lado da subjetividade, o pai, o lado da objetividade. A alusão é forte a tradição cristã do nascimento virginal de Cristo, nascido da mulher Maria e de Deus-Pai por operação do Espírito <sup>27</sup>. Ainda há de sublinhar-se que Hegel não declara isso, mas contenta-se com pôr uma pedra de espera.

O que Hegel sublinha fortemente é a insuficiência da subjetividade religiosa para compreender as religiões e, em particular, a religião revelada. Lembra que se toda existência só é essência espiritual para a consciência, então se nega a essência da religião, e tudo o que resta é um modo de imaginar a religião que releva da *Schwärmerei* ou misticidade divagante. Aqui, uma vez mais, Hegel encontra um modo de criticar a visão romântica do mundo e a religiosidade indeterminada que caracteriza os *Discursos sobre a religião* de Schleiermacher <sup>28</sup>. Essa religiosidade substitui as religiões, tais como são efetivamente em sua aparição fenomenal, "um sentido interior diverso", que de fato é somente "a noite turva e o próprio arrebatamento da consciência". A essa nebulosidade vaga de uma religiosidade subjetiva opõe-se a simplicidade do conceito, ou seja, a unidade do conceito com o ser imediato da religião. No subjetivismo puro, a religião perde essa simplicidade que a constitui como auto-manifestação do espírito que se sabe a si mesmo. O nascimento desse espírito como religião manifesta, revelada ou absoluta, só é uma necessidade enquanto ela não é uma pura construção do espírito

<sup>26</sup> GW 9 403. [Trad. Meneses, 755 ]

<sup>27</sup> Cf Josef Schmidt, "*Geist*", "*Religion*" und "*absolutes Wissen*" Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus *Hegels Phanomenologie des Geistes*, Stuttgart... 1997 p 400-401

<sup>28</sup> Cf. Ernst Behler, *Le premier romantisme allemand*, (trad, francesa) Paris, PUF, 19%, p. 230-236.

<sup>29</sup> GW 9 404; [Trad. Meneses, § 756 ].

visionário, sob o influxo da misticidade brumosa. Hegel rejeita aqui toda forma de aspiração religiosa à maneira de Chateaubriand ou de Barrès.

O que então aparece, por uma sorte de prestidigitação cuja chave será dada verdadeiramente na *Doutrina do conceito* da grande *Lógica*, é que a existência efetiva da religião, ou seja, o espírito absoluto como conceito simples, deve necessariamente ser a existência de um ser singular: "Que o *Espírito absoluto* se tenha dado a figura da consciência-de-si *em-si*, e portanto também para a sua consciência, isso aparece agora assim: a *fé do mundo* é [crer] que o espírito é-aí como uma consciência-de-si, quer dizer, como um homem efetivo; que o espírito é para a certeza imediata; que a consciência crente *vê, toca e ouve* essa divindade". [Trad. Meneses, § 758]

Não se trata pois, para a consciência de provar a existência de Deus, e sim de constatar uma existência presente imediata e reconhece-la como o deus. O pensamento de Deus não é primeiro; pois primeira, é a existência de um ser humano reconhecido como Deus. Para que o divino possa ser princípio epistemológico, deve estar-aí, antes de tudo, como fenômeno. No mesmo sentido, Hegel dizia que a Sexta-feira Santa foi outrora histórica, mas que a filosofia fez dela uma Sexta-feira Santa especulativa. A especulação é só o segundo tempo. Há uma inversão em relação às formas anteriores da religião, religião natural e religião artística em que o Si imediato é pensado, representado ou criado como deus. "Ao contrário, esse Deus é imediatamente objeto de intuição sensível como Si, como um homem singular efetivo; é só assim que ele é consciência-de-si". Essa encarnação (*Menschwerdung*) da essência divina, ou o fato de que ela, de maneira essencial e imediata, tem a figura da consciência-de-si, é o conteúdo simples da religião absoluta.[....] Por isso é que nessa religião a essência divina é *manifestada*. Seu ser manifestado consiste manifestamente nisto: em que é conhecido o que é a essência divina"<sup>30</sup>.

O que aqui mais importa quanto à manifestação da essência divina sob a forma de uma existência humana singular, é o caráter estritamente anistórico do raciocínio hegeliano. O ser-aí de Deus como ser humano singular não é um fato histórico, é uma necessidade que decorre do espírito absoluto como consciência-de-si, portanto como consciência-de-si existente em um ser humano reconhecido como Deus. A análise hegeliana não releva de uma pura necessidade metafísica, como o argumento ontológico, nem tampouco de uma constatação histórica. Trata-se de mostrar que Deus, ou o Espírito absoluto, só pode estar presente, ser-aí, como ser humano singular oferecido a intuição da consciência. A auto-fenomenalização de Deus e o único objeto da

<sup>30</sup> GW 9 404 - 405 [Trad. Meneses § 753].

*Fenomenologia do espírito*, o lugar mesmo onde ela encontra e realiza sua própria verdade.

Os cursos posteriores situam a aparição de Cristo e da religião cristã (pouco distinguidos por Hegel) no império romano. Entretanto, a dimensão histórica do nascimento de Cristo fica sempre secundária.

## A DOR DA MORTE DE CRISTO

Não se devia crer que com o nascimento do Espírito consciente-de-si como ser singular que é Jesus, a dor não tivesse mais função alguma. Contudo, para se chegar ao "todo completo de Espírito" o homem divino não basta; é preciso ainda a comunidade (*Gemeinde*) e a união dessa com o ser singular. É que a *Menschewerdung* não é completa sem a elevação pela comunidade ao nível da representação. A vida do Espírito absoluto cumpre-se na comunidade, pois ali torna-se plenamente consciente dele mesmo. A morte do Espírito absoluto é, ao contrário, a redução do ser singular de Jesus "à modalidade histórica do aparecimento fenomenal imediato e à rememoração sem espírito de uma figura singular presumida e de seu passado"<sup>31</sup>.

Contudo o Espírito vivo enfrenta a oposição do bem e do mal. A realidade do mal é tão grave para Hegel que implica o esvaziamento ou auto-rebaixamento da essência divina, e que a reconciliação dos opostos só se pode fazer pela morte. Assim é pensado o nexos muito forte entre a abnegação ou esvaziamento de Cristo e sua morte na cruz. Essa morte primeiro é apresentada como uma necessidade reconciliadora, ligada ao fato de que a essência divina se desapropria [*entausserff*] tornando-se carne<sup>32</sup>. Nessa *Entausserung*, e a identidade da natureza divina e da natureza humana que adveio para a consciência representativa. Mas a existência natural (isso é, carnal) e o mal mesmo que não se poderia esquecer. A essência divina deve pois assumir o momento negativo que é o mal para a reconciliação ser possível. Mas isso supõe o trabalho do espírito absoluto, não só enquanto homem divino ou deus humano, mas ainda enquanto comunidade, segundo os dois aspectos que acima se distinguiram.

E a comunidade que produz o sendo da morte do mediador como ressurreição. Hegel mostra que o espírito, enquanto consciência-de-si Universal, e sua comunidade: "O movimento da comunidade enquanto consciência-de-si que se diferencia de sua representação, consiste em *produzir*

<sup>31</sup> GW 9 409.

<sup>32</sup> GW 9 415 "*in der Entausserung des gottlichen Wesens, das Fleisch wird.* Cf. a apreciação negativa do ">\* texto hegeliano como travestimento conceitual da carta de S. Paulo aos Filipenses, em *Le Christ de la Philosophie*, de Xavier Tilliette, Paris, Le Cerf, p. 193-194

o que *em si* [já] veio a ser. O homem divino morto ou Deus humano, e, *em-si*, consciência-de-si universal... .

É aqui que vamos encontrar a ressurreição (*Auferstehen*) concebida por Hegel como ressurreição espiritual. A morte perde sua significação natural na consciência-de-si espiritual. A ressurreição não é um acontecimento natural; é um acontecimento espiritual ligado à constituição da própria comunidade religiosa. Do ponto da representação, conhecemos como um acontecimento o tornar-se homem de Deus (*seine geschehene Menschwerdung*) e sua morte. Mas essa morte é só a negatividade abstrata (separada e não completa) e universalidade natural (todo homem deve morrer). Há que passar ao ponto de vista do conceito e superar a representação : "a morte daquilo que imediatamente significa, do não-ser deste Singular, transfigura-se na universalidade do espírito que vive em sua comunidade, e nela cada dia morre e ressuscita"<sup>34</sup>.

A meditação sobre o sentido da morte de Jesus não diz respeito somente ao papel determinante da comunidade na ressurreição, que não é mais um acontecimento único, mas o ato litúrgico ritual, que os cristãos, sobretudo os luteranos, denominam a Santa Ceia.

Fazendo eco ao que disse acima sobre a morte de Deus como desertificação e esvaziamento do Panteão antigo, Hegel retoma, do ponto de vista da religião revelada, o tem dessa dura palavra: "A morte do mediador é a morte não só do *lado natural* desse ou de seu ser-para-si particular, não é somente o invólucro já morto e abandonado pela essência que morre, mas também a *abstração* da essência divina".[785]

Cristo designado primeiro como o homem divino, torna-se aqui o Mediador, pois a mediação e a reconciliação são somente duas maneiras de denominar a mesma realidade. Mas é preciso ainda que se cumpra a morte da morte. A verdadeira reconciliação supõe que morra não só a natureza humana nele, mas também a natureza divina enquanto essência separada. "Porque, enquanto sua morte não consumou a reconciliação, [o mediador] é o [indivíduo] unilateral que sabe o simples do pensar como a *essência* em oposição a efetividade: esse extreme do Si não tem ainda valor igual à essência; isso o Si só tem no espírito".

Se o Mediador não morresse, ele mesmo não seria o espírito absoluto. Ficaria na unilateralidade; para ele, o conceito simples permaneceria a essência divina, em relação a qual ele se saberia a si mesmo como consciência-de-si. O homem divino não se sabe como Deus antes de morrer. A oposição do Si e da essência divina e aqui a oposição do Deus-Filho em

<sup>B</sup> GW 9 417,1. 9-10. [Trad. Meneses, § 781. <sup>34</sup>  
GW 9 418,1. 32-35. [Trad. Meneses, § 784.

relação ao Deus-Pai. Assim explica-se que seja somente no Espírito que o Mediador obtenha o Si, ou seja, a Pessoa. A fórmula trinitária que une o Filho ao Pai no Espírito esta aqui subentendida.

"A morte dessa representação contém pois, ao mesmo tempo, a *morte da abstração da essência divina*, que não é posta como Si. É o sentimento dolorido da consciência infeliz de que *Deus mesmo morreu*"<sup>35</sup>. Portanto, é preciso agora que morra a representação unilateral de Deus como a essência divina; é o Deus separado dos filósofos que deve aqui ceder o lugar. A infelicidade da consciência não é mais constatar que os deuses abandonaram o cosmo antigo; trata-se de experimentar que a morte de Deus é a morte de toda a concepção abstrata de Deus. Hegel identifica em seguida a abstração pura de Deus com o Eu=Eu sem conteúdo, perdido na noite total da intuição da consciência-de-si. [§ 786]. Essa concepção do Deus separado não é, de todo, a das seitas gnósticas (oposta ao Deus manifesto dos cristãos); é a do Eu=Deus em que Jean-Christophe Goddard vê o nascimento da psicose<sup>36</sup> - o que Hegel chama "a noite do Eu=Eu da consciência que não distingue nem sabe mais nada fora dela mesma". Tem de morrer essa abstração da essência divina que não é outra coisa que um ateísmo inconsciente dele mesmo. A vida do espírito absoluto ou espírito consciente de si, supõe essa morte dolorosamente vivida pela consciência.

O espírito absoluto é o espírito da comunidade consciente dela mesma na religião absoluta. É a própria comunidade que doravante vive da vida divina. Ou seja, a ressurreição espiritual é identificada por Hegel com a vida da comunidade. O homem divino singular era Jesus que, como se viu, tinha uma mãe efetiva e um pai em-si. A comunidade religiosa é o Cristo ressuscitado; tem por pai sua própria atividade e sua consciência-de-si; tem por mãe *o amor eterno que ela só faz sentir*. Com efeito, esse amor divino, ou o Espírito Santo não adveio ainda; fica para a comunidade um enunciado de sua efetividade; mas a ligação de todas as consciências em uma união de amor não é ainda um ser em-si e para-si.

Percebe-se assim, através desse percurso da filosofia de Hegel em Iena, que a manifestação de Deus na religião revelada vai de par com a dor que acompanha seu nascimento e sua morte na história de Jesus Cristo. Pode-se criticar que Hegel não tenha levado em conta a liberdade divina, mas para ele a necessidade do conceito é própria do espírito que é a negatividade mesma. As figuras do esvaziamento da morte e da ressurreição do homem divino são as modalidades mesma da Revelação que só tem sentido por sua assunção. Só o pensamento especulativo é capaz de dar seu sentido verdadeiro ao que a \*

<sup>35</sup> GW 9 419 [Trad. Meneses, § 785].

<sup>36</sup> *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Paris, Desclee de Brouwer, 2002.



religião apresenta sob forma de representação: "Deus só é acessível no puro saber especulativo: é somente nesse saber e é só esse saber mesmo; porque Deus é espírito, e esse saber especulativo é o saber da religião revelada. Um saber que sabe Deus como *pensamento* ou pura essência, e esse pensar como ser e como ser-aí, é o ser-aí como a negatividade de si mesmo..."<sup>37</sup>.

Tal é o segredo da especulação hegeliana que, contra todo argumento ontológico puramente abstrato, reconhece a existência de Deus verificada no homem divino como a negatividade mesma ou como o espírito. A manifestação de Deus é sua dor infinita, sua morte e sua ausência só fazem um por coincidirem com a essência do espírito como realidade efetiva.

<sup>37</sup> GW 9 407 [Trad. Meneses. 761].