O desejo que se dirige a um outro desejo [...] vai criar [...] um Eu [humano] essencialmente diferente do "Eu" animal. [...] E já que o desejo se realiza como ação negadora do dado, o próprio Ser desse Eu será ação. Esse Eu não será, como o "Eu" animal, identidade ou igualdade consigo, mas negatividade-negadora. Em outros termos, o próprio Ser desse Eu será devir, e a forma universal desse Ser não será espaço, mas tempo. Manter-se na existência significará pois para esse Eu: "não ser o que ele é (Ser estático e dado, Ser natural, caráter inato) e ser (isto é, devir) o que ele não é". Esse Eu será assim sua própria obra: ele será (no futuro) o que ele se tornou pela negação (no presente) do que ele foi (no passado), sendo essa negação efetuada em vista do que ele se tornará. Em seu próprio Ser, esse Eu é devir intencional, evolução desejada, progresso consciente e voluntário. É o ato de transcender o dado que lhe é dado e que ele próprio é. Esse Eu é um indivíduo (humano), livre (em relação ao real dado) e histórico (em relação a si próprio). Esse Eu, e apenas esse Eu, se revela a ele e aos outros como consciência-de-si.

Alexandre Kojève

ISBN 85-85910-44-5

ALEXANDRE KOJÈVE

INTRODUÇÃO À LEITURA DE Hegel

A vida e o pensamento de Alexandre Kojève confundem-se com os acontecimentos mais marcantes do século XX. Nascido em uma família da alta aristocracia russa, ainda muito jovem Kojève foi preso com seus pais no calor dos acontecimentos de outubro de 1917. Na prisão, começou a simpatizar com os revolucionários bolcheviques. Passada a tormenta, a família foi libertada e buscou exílio da Alemanha, onde o inquieto Kojève mergulhou profundamente no estudo da filosofia clássica. Deixou a Alemanha durante a ascensão do nazismo e aceitou suceder Alexandre Koyré em uma cátedra na École Pratique des Hautes Études, em Paris. Ali, de janeiro de 1933 a maio de 1939, tornou-se um dos mais importantes introdutores do pensamento de Hegel na França. Seu curso adquiriu fama insuperável. Por ele passaram Jean-Paul Sartre e Jacques Lacan, entre muitos outros intelectuais que nunca esconderam sua dívida de gratidão com o mestre. No segundo após-guerra, Kojève tornou-se conselheiro da Presidência da França e um dos mais influentes articuladores do projeto de uma Europa unificada, que hoje se concretiza. Morreu em 1968.

Russo por nascimento, alemão por formação, francês por escolha, Kojève foi um intelectual brilhante, dotado de vastíssima erudição. Sempre envolvido em projetos ambiciosos, quase inacabáveis, publicou relativamente pouco. Vários de seus textos principais, geralmente muito extensos, permaneceram incompletos e tiveram edições póstumas.

Esta *Introdução à leitura de Hegel* recupera seus cursos da década de 1930 sobre a *Fenomenologia do Espírito*, obra que foi considerada por Jürgen Habermas "o grande acontecimento da filosofia alemã". Contém textos do próprio Kojève — inclusive a famosa introdução, redigida de forma independente e que se tornou um pequeno clássico — e anotações tomadas por Raymond Queneau, revistas e aprovadas pelo professor. Doze conferências de Kojève e dois outros textos seus sobre Hegel completam o livro.

O curso seguiu passo a passo a obra comentada, mas destacou especialmente o capítulo IV da segunda seção, consagrado à consciência-de-si. O ponto de partida para a constituição

INTRODUÇÃO À LEITURA DE HEGEL

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

REITORA
Nilcéa Freire

VICE-REITOR
Celso Pereira de Sá

EDITORA DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

CONSELHO EDITORIAL
Afonso Carlos Marques dos Santos
Elon Lages Lima
Ivo Barbieri (*Presidente*)
José Augusto Messias
Leandro Konder
Luiz Bernardo Leite Araújo

Alexandre Kojève

INTRODUÇÃO À LEITURA DE HEGEL

Aulas sobre a
Fenomenologia do Espírito
ministradas de 1933 a 1939
na École des Hautes Études
reunidas e publicadas
por Raymond Queneau

TRADUÇÃO
Estela dos Santos Abreu

CONTRAPONTO

Título original: *Introduction à la lecture de Hegel*

© Éditions Gallimard, 1947
© da tradução, Estela dos Santos Abreu, 2002

Direitos adquiridos por Contraponto Editora Ltda.

Vedada, nos termos da lei, a reprodução total
ou parcial deste livro sem autorização das editoras.

CONTRAPONTO EDITORA LTDA.
Caixa Postal 56066 – CEP 22292-970
Rio de Janeiro, RJ – Brasil
Tel./fax (21) 2544-0206
e-mail: contrapontoeditora@yahoo.com.br
home-page: www.contrapontoeditora.com.br

EDITORA DA UNIVERSIDADE DO
ESTADO DO RIO DE JANEIRO
Rua São Francisco Xavier, 524 – Maracanã
CEP 20550-013 – Rio de Janeiro, RJ – Brasil
Tel./fax (21) 2587-7788 / 2587-7789
e-mail: eduerj@uerj.br

1ª edição: Junho de 2002
Tiragem: 3.000 exemplares

Preparação de originais: César Benjamin
Revisão tipográfica: Tereza da Rocha
Revisão dos termos em alemão: Talita Gross
Projeto gráfico: Regina Ferraz

A tradução deste livro contou com o apoio da
Embaixada da França no Brasil.

CATALOGAÇÃO NA FONTE
DO DEPARTAMENTO NACIONAL DO LIVRO

K79i Kojève, Alexandre
Introdução à leitura de Hegel / Alexandre Kojève ; tradução Estela dos Santos Abreu. – Rio de Janeiro : Contraponto : EDUERJ, 2002.
558p.; 23 cm
ISBN 85-85910-44-5

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 – Crítica e interpretação. 2. Filosofia alemã. 3. Espírito. 4. Consciência. 5. Verdade. I. Abreu, Estela dos Santos. II. Título.

CDD 193

"Senhores! Estamos vivendo uma época importante, um momento de fermentação, em que o Espírito deu um passo à frente, superou sua forma concreta anterior e adquire uma nova. Todo o conjunto de idéias e conceitos que vigorou até agora, as próprias relações do mundo, se dissolvem e desmoronam como num sonho. Prepara-se uma nova edição do Espírito; cabe à filosofia ser a primeira a saudar esse aparecimento e reconhecê-lo, enquanto outros que o provocaram, embora inconscientemente, continuam, numa frágil resistência, agarrados ao passado. Mas a filosofia, ao reconhecer o Espírito como eterno, deve render-lhe homenagem."

Hegel, *Conferências de Iena* de 1806, alocução final

"A coragem da verdade e a fé no poder do Espírito são a primeira condição da filosofia. O homem, já que é Espírito, pode e deve considerar-se como digno de tudo o que há de mais sublime. Nunca poderá superestimar a grandeza e o poder de seu espírito. E, se dispuser dessa fé, nada terá força e resistência suficientes para escapar de revelar-se a ele."

Hegel, 1816

OITAVA CONFERÊNCIA
Nota sobre a eternidade, o tempo e o conceito (*continuação e fim*) 345

NONA CONFERÊNCIA
Interpretação da segunda parte do capítulo VIII (*continuação*) 361

DÉCIMA CONFERÊNCIA
Interpretação da segunda parte do capítulo VIII (*continuação e fim*) 375

DÉCIMA PRIMEIRA CONFERÊNCIA
Interpretação da terceira parte do capítulo VIII 389

DÉCIMA SEGUNDA CONFERÊNCIA
Interpretação da terceira parte do capítulo VIII (*continuação e fim*) 403

APÊNDICES

APÊNDICE I
A dialética do real e o método fenomenológico de Hegel 421

APÊNDICE II
A idéia da morte na filosofia de Hegel 495

APÊNDICE III
Estrutura da *Fenomenologia do Espírito* 537

NOTA DO ORGANIZADOR

Pedimos desculpas pela estrutura um tanto disparatada deste livro. O núcleo é formado pelas anotações feitas, de janeiro de 1933 a maio de 1939, durante o curso dado por Alexandre Kojève na École Pratique des Hautes Études (5ème Section) que, sob o título "A filosofia religiosa de Hegel", era na realidade o comentário exaustivo da *Fenomenologia do Espírito*. São essas anotações que trazemos a público, revistas pelo próprio Alexandre Kojève, cujas ocupações no momento não lhe permitem escrever a "Introdução à leitura de Hegel" que nos havia prometido.

Cada ano letivo é completado pelo resumo publicado no *Annuaire de l'École des Hautes Études*. Além disso, as seis primeiras aulas do ano 1937-1938 e todo o ano 1938-1939 aparecem em texto integral, de acordo com uma versão taquigrafada que nos foi gentilmente cedida.

Enfim, "A guisa de introdução", temos a tradução comentada da seção A do cap. IV da *Fenomenologia do Espírito*, tal como foi publicada por Alexandre Kojève na revista *Mesures*, de 14 de janeiro de 1939.

Em apêndice, reunimos outros textos do autor:

a) o texto integral de quatro conferências do curso do ano 1934-1935, sobre a dialética do real e o método fenomenológico;

b) o texto integral de duas conferências do curso do ano 1933-1934, sobre a idéia da morte na filosofia de Hegel;

c) o plano da *Fenomenologia do Espírito* (plano cujas subdivisões nem sempre concordam com as que Hoffmeister apresenta na 4ª edição de 1937 — edição à qual são feitas todas as nossas referências; além disso, esse plano permite remeter à tradução de J. Hyppolite).

O leitor que não quiser seguir passo a passo o texto da *Fenomenologia* pode ler a introdução, o resumo das p. 157-187 e os dois primeiros apêndices.

* * *

Nesta segunda edição, a única diferença em relação à primeira é o acréscimo da nota redigida por Alexandre Kojève, às p. 410-412.

Raymond Queneau

SUMÁRIO

Nota do organizador 9
À guisa de introdução 11

I. CURSO DO ANO LETIVO 1933-1934 35
Resumo do curso 1933-1934 55

II. CURSO DO ANO LETIVO 1934-1935 59
Resumo do curso 1934-1935 71

III. CURSO DO ANO LETIVO 1935-1936 75
Resumo do curso 1935-1936 105

IV. CURSO DO ANO LETIVO 1936-1937 111
Resumo do curso 1936-1937 151

V. CURSO DO ANO LETIVO 1937-1938 157
Resumo do curso 1937-1938 253

VI. CURSO DO ANO LETIVO 1938-1939 (texto integral)

PRIMEIRA CONFERÊNCIA
Introdução: Filosofia e sabedoria 259

SEGUNDA CONFERÊNCIA
Introdução: Filosofia e sabedoria (*continuação e fim*) 271

TERCEIRA CONFERÊNCIA
Interpretação da introdução ao capítulo VIII 279

QUARTA CONFERÊNCIA
Interpretação da primeira parte do capítulo VIII 291

QUINTA CONFERÊNCIA
Interpretação da segunda parte do capítulo VIII 305

SEXTA CONFERÊNCIA
Nota sobre a eternidade, o tempo e o conceito 319

SÉTIMA CONFERÊNCIA
Nota sobre a eternidade, o tempo e o conceito (*continuação*) 331

À GUISA DE INTRODUÇÃO[1]

Hegel [...] *erfasst die* Arbeit *als das* Wesen,
als das sich bewährende Wesen des Menschen.[2]
KARL MARX

[*O homem é consciência-de-si. É consciente de si, consciente de sua realidade e de sua dignidade humanas. É nisso que difere essencialmente do animal, que não ultrapassa o nível do simples sentimento de si. O homem toma consciência de si no momento em que — pela primeira vez — diz: "Eu". Compreender o homem pela compreensão de sua origem é, portanto, compreender a origem do Eu revelado pela palavra.*

Ora, a análise do pensamento, da razão, do entendimento etc. — de modo geral: do comportamento cognitivo, contemplativo, passivo, de um Ser ou de um sujeito cognoscente — nunca descobre o porquê ou o como do nascimento da palavra "Eu", e — em conseqüência — da consciência-de-si, isto é, da realidade humana.. O homem que contempla é absorvido por aquilo que ele contempla; o sujeito cognoscente se perde no objeto conhecido. A contemplação revela o objeto, não o sujeito. É o objeto, não o sujeito, que se mostra a si mesmo no e pelo — ou, melhor ainda, como — ato de conhecer. O homem absorvido pelo objeto que ele contempla só pode voltar a si por um desejo: pelo desejo de comer, por exemplo. O desejo (consciente) de um Ser constitui esse Ser como Eu e o revela como tal, levando-o a dizer: "Eu...". É o desejo que transforma o Ser revelado a si mesmo por si mesmo no conhecimento (verdadeiro) em um objeto revelado a um sujeito por um sujeito diferente do objeto e oposto a ele. É em e por, ou, melhor ainda, como seu desejo que o homem se constitui e se revela — a si e aos outros — como um Eu, como o Eu essencialmente diferente do, e radicalmente oposto ao, não-Eu. O Eu (humano) é o Eu de um — ou do — desejo.

O Ser do homem, o Ser consciente de si, implica e supõe o desejo. A realidade humana só se pode constituir e manter no interior de uma realidade biológica, de uma vida animal. Mas, se o desejo animal é condição necessária da consciência-de-si, não é condição suficiente. Sozinho, esse desejo constitui apenas o sentimento de si.

---

1. Tradução comentada da seção A do cap, IV da *Fenomenologia do Espírito*, intitulada "Autonomia e dependência da consciência-de-si: dominação e sujeição". Os comentários [de Kojève] vêm em itálico, entre colchetes. As palavras ligadas por hífen correspondem a um único termo alemão. [N. de R. Q.]
2. Hegel [...] entende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma.

Ao contrário do conhecimento que mantém o homem em quietude passiva, o desejo torna-o in-quieto e leva-o à ação. Oriunda do desejo, a ação tende a satisfazê-lo, e ela só pode fazer isso pela negação, pela destruição ou, ao menos, pela transformação do objeto desejado: para satisfazer a fome, por exemplo, é preciso destruir ou, em todo caso, transformar o alimento.

Assim, toda ação é negadora. Longe de deixar o dado tal qual é, a ação o destrói; se não em seu Ser, ao menos em sua forma dada. E toda negatividade-negadora em relação ao dado é necessariamente ativa. Mas a ação negadora não é puramente destrutiva. Porque, se a ação que nasce do desejo destrói, para satisfazê-lo, uma realidade objetiva, ela cria em seu lugar, em e por essa própria destruição, uma realidade subjetiva. O Ser que come, por exemplo, cria e mantém sua própria realidade pela supressão da realidade diferente da sua, pela transformação de uma realidade outra em realidade sua, pela assimilação, pela interiorização de uma realidade estranha, externa. De modo geral, o Eu do desejo é um vazio que só recebe um conteúdo positivo real pela ação negadora que satisfaz o desejo ao destruir, transformar e assimilar o não-Eu desejado. E o conteúdo positivo do Eu, constituído pela negação, é uma função do conteúdo positivo do não-Eu negado. Portanto, se o desejo se dirige a um não-Eu natural, o Eu também será natural. O Eu criado pela satisfação ativa de tal desejo terá a mesma natureza das coisas às quais esse desejo se dirige: será um "Eu-coisa", um Eu apenas vivo, um Eu animal. E esse Eu natural, função do objeto natural, só poderá revelar-se a si mesmo e aos outros como sentimento de si. Ele nunca atingirá a consciência-de-si.

Para que haja consciência-de-si, é preciso que o desejo se dirija a um objeto não-natural, algo que ultrapasse a realidade dada. Ora, a única coisa que ultrapassa o real dado é o próprio desejo. Porque o desejo considerado como desejo, isto é, antes de sua satisfação, é apenas um nada revelado, um vazio irreal. O desejo como revelação de um vazio, como presença da ausência de uma realidade, é essencialmente diferente da coisa desejada, diferente de uma coisa, diferente de um Ser real estático e dado que se mantém eternamente na identidade consigo mesmo. O desejo que se dirige a um outro desejo, considerado como desejo, vai criar, pela ação negadora e assimiladora que o satisfaz, um Eu essencialmente diferente do "Eu" animal. Esse Eu, que se alimenta de desejos, será ele mesmo desejo em seu próprio Ser, criado na e pela satisfação de seu desejo. E já que o desejo se realiza como ação negadora do dado, o próprio Ser desse Eu será ação. Esse Eu não será, como o "Eu" animal, identidade ou igualdade consigo, mas negatividade-negadora. Em outros termos, o próprio Ser desse Eu será devir, e a forma universal desse Ser não será espaço, mas tempo. Manter-se na existência significará pois para esse Eu: "não ser o que ele é (Ser estático e dado, Ser natural, caráter inato) e ser (isto é, devir) o que ele não é". Esse Eu será assim sua própria obra: ele será (no futuro) o que ele se tornou pela negação (no presente) do que ele foi (no passado), sendo essa negação efetuada em vista do que ele se tornará. Em seu próprio Ser, esse Eu é

devir intencional, evolução desejada, progresso consciente e voluntário. É o ato de transcender o dado que lhe é dado e que ele próprio é. Esse Eu é um indivíduo (humano), livre (em relação ao real dado) e histórico (em relação a si próprio). Esse Eu, e apenas esse Eu, se revela a ele e aos outros como consciência-de-si.

O desejo humano deve buscar um outro desejo. Para que haja desejo humano, é preciso que haja primeiro uma pluralidade de desejos (animais). Em outros termos, para que a consciência-de-si possa nascer do sentimento de si, para que a realidade humana possa constituir-se no interior da realidade animal, é preciso que essa realidade seja essencialmente múltipla. O homem, portanto, só pode aparecer na Terra dentro de um rebanho. Por isso a realidade humana só pode ser social. Mas, para que o rebanho se torne uma sociedade, não basta apenas a multiplicidade de desejos; é também preciso que os desejos de cada membro do rebanho busquem — ou possam buscar — os desejos dos outros membros. Se a realidade humana é uma realidade social, a sociedade só é humana como conjunto de desejos desejando-se mutuamente como desejos. O desejo humano, ou melhor, antropogênico — que constitui um indivíduo livre e histórico consciente de sua individualidade, de sua liberdade, de sua história e, enfim, de sua historicidade —, o desejo antropogênico difere portanto do desejo animal (que constitui um Ser natural, apenas vivo e tendo só o sentimento de sua vida) pelo fato de buscar não um objeto real, "positivo", dado, mas um outro desejo. Assim, na relação entre homem e mulher, por exemplo, o desejo só é humano se um deles não deseja o corpo mas sim o desejo do outro, se quer possuir ou assimilar o desejo considerado como desejo, isto é, se quer ser desejado ou amado ou, mais ainda, reconhecido em seu valor humano, em sua realidade de indivíduo humano. Do mesmo modo, o desejo que busca um objeto natural só é humano na medida em que é mediatizado pelo desejo de outrem dirigido ao mesmo objeto: é humano desejar o que os outros desejam, porque eles o desejam. Assim, um objeto perfeitamente inútil do ponto de vista biológico (como uma condecoração ou a bandeira do inimigo) pode ser desejado porque é objeto de outros desejos. Tal desejo só pode ser um desejo humano. A realidade humana, diferente da realidade animal, só se cria pela ação que satisfaz tais desejos: a história humana é a história dos desejos desejados.

Mas, deixada de lado essa diferença — essencial —, o desejo humano é análogo ao desejo animal. Também o desejo humano tende a satisfazer-se por uma ação negadora, ou até transformadora e assimiladora. O homem se alimenta de desejos como o animal se alimenta de coisas reais. E o Eu humano, realizado pela satisfação ativa de seus desejos humanos, é tanto função de seu alimento quanto o corpo do animal é função do que come.

Para que o homem seja verdadeiramente humano, para que se diferencie essencial e realmente do animal, é preciso que, nele, o desejo humano supere de fato o desejo animal. Ora, todo desejo é desejo de um valor. O valor supremo para o animal é sua vida animal. Todos os desejos do animal são, em última análise, uma

função do desejo que ele tem de conservar a vida. O desejo humano deve superar esse desejo de conservação. Ou seja, o homem só se confirma como humano se arriscar a vida (animal) em função de seu desejo humano. É nesse e por esse risco que a realidade humana se cria e se revela como realidade; é nesse e por esse risco que ela se confirma, se mostra, se demonstra, se verifica e se comprova como essencialmente diversa da realidade animal, natural. Por isso, falar da origem da consciência-de-si é necessariamente falar do risco de vida (em vista de um objetivo essencialmente não-vital).

O homem se confirma como humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano, isto é, seu desejo que busca outro desejo. Ora, desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por esse desejo. Porque, sem essa substituição, desejar-se-ia o valor, o objeto desejado, e não o próprio desejo. Desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça como um valor autônomo. Isto é, todo desejo humano, antropogênico, gerador da consciência-de-si, da realidade humana, é, afinal, função do desejo de reconhecimento. E o risco de vida pelo qual se confirma a realidade humana é um risco em função desse desejo. Falar da origem da consciência-de-si é, pois, necessariamente falar de uma luta de morte em vista do reconhecimento.

Sem essa luta de morte por puro prestígio nunca teria havido seres humanos na Terra. De fato, o Ser humano só se constitui em função de um desejo que busca outro desejo, isto é, no final das contas, de um desejo de reconhecimento. O Ser humano só se pode constituir se pelo menos dois desses desejos se confrontam. E, como cada um dos dois seres dotados de semelhante desejo está decidido a ir até o fim na busca de sua satisfação, ou seja, está decidido a arriscar a vida — e, por conseguinte, pôr em perigo a do outro a fim de ser reconhecido pelo outro, de impor-se ao outro como valor supremo —, o encontro dos dois só pode ser uma luta de morte. Somente nessa e por essa luta a realidade humana se engendra, se constitui, se realiza e se revela a si própria e aos outros. Portanto, ela só se realiza e se revela como realidade reconhecida.

Entretanto, se todos os homens — ou, mais precisamente, todos os seres em via de se tornarem seres humanos — se comportassem de maneira idêntica, a luta levaria necessariamente à morte de um dos adversários, ou dos dois. Não seria possível que um cedesse ao outro, abandonasse a luta antes da morte do outro, reconhecesse o outro em vez de ser reconhecido por ele. Mas, se assim fosse, a realização e a revelação do Ser humano seriam impossíveis. Isso fica evidente no caso de morrerem os dois adversários, já que a realidade humana — sendo essencialmente desejo e ação em função do desejo — só pode nascer e manter-se no interior da vida animal. Mas a impossibilidade permanece, caso seja morto apenas um

dos adversários. Porque, com ele, desaparece esse outro desejo que era buscado pelo desejo, a fim de ser desejo humano. O sobrevivente, não podendo ser reconhecido pelo morto, não pode realizar-se e revelar sua humanidade. Para que o Ser humano se possa realizar e revelar como consciência-de-si, não basta que a realidade humana nascente seja múltipla. É também preciso que essa multiplicidade, essa sociedade, implique dois comportamentos humanos ou antropogênicos essencialmente diferentes.

Para que a realidade humana possa constituir-se como realidade reconhecida, é preciso que ambos os adversários continuem vivos após a luta. Ora, isso só é possível se eles se comportarem de modo diverso durante a luta. Por atos de liberdade irredutíveis, até imprevisíveis ou indeduzíveis, devem constituir-se como desiguais nessa e por essa luta. Um, sem ter sido a isso predestinado, deve ter medo do outro, deve ceder, deve recusar-se a arriscar a vida em nome da satisfação de seu desejo de reconhecimento. Deve abandonar seu desejo e satisfazer o desejo do outro: deve reconhecê-lo sem ser reconhecido por ele. Ora, reconhecê-lo assim é reconhecê-lo como senhor e reconhecer-se (e fazer-se reconhecer) como escravo do senhor.

Em outras palavras, em seu estado nascente, o homem nunca é apenas homem. É, necessária e essencialmente, senhor ou escravo. Se a realidade humana só se engendra como social, a sociedade só é humana — pelo menos na origem — sob a condição de implicar um elemento de dominação e um elemento de sujeição, existências autônomas e existências dependentes. Por isso, falar da origem da consciência-de-si é falar necessariamente da autonomia e da dependência da consciência-de-si, da dominação e da sujeição.

Se o Ser humano só se engendra na e pela luta que leva à relação entre senhor e escravo, a realização e a revelação progressivas desse Ser também só se podem efetuar em função dessa relação social fundamental. Se o homem nada mais é que seu devir, se seu Ser humano no espaço e seu Ser no tempo ou como tempo, se a realidade humana revelada nada mais é que a história universal, essa história tem de ser a história da interação de dominação e sujeição: a dialética histórica é a dialética do senhor e do escravo. Mas, se a oposição da tese e da antítese só tem sentido na conciliação pela síntese, se a história no sentido forte da palavra tem necessariamente um termo final, se o homem que está em via de tornar-se deve culminar no homem que já se tornou, se o desejo deve levar à satisfação, se a ciência do homem deve ter valor de verdade definitiva e universalmente válida, então a interação do senhor e do escravo deve finalmente levar à supressão dialética deles.

Seja como for, a realidade humana só pode engendrar-se e manter-se na existência como realidade reconhecida. Somente ao ser reconhecido por um outro, pelos outros e — no extremo — por todos os outros é que o Ser humano é realmente humano: tanto para ele como para os outros. Só ao falar de uma realidade humana reconhecida é que se pode, ao chamá-la humana, enunciar uma verdade no

sentido próprio e forte do termo. Porque só nesse caso se pode revelar pelo discurso uma realidade. Por isso, ao se falar da consciência-de-si, do homem consciente de si, é preciso dizer:]

A consciência-de-si existe *em* e *para* si na medida em que, e pelo fato de que, existe (em e para si) para uma outra consciência-de-si; isto é, ela só existe como entidade-reconhecida. (...)

Esse conceito puro do reconhecimento, isto é, da duplicação da consciência-de-si no interior de sua unidade, deve ser agora considerado no aspecto sob o qual sua evolução aparece à consciência-de-si. [*Isto é, não ao filósofo que trata disso, mas ao homem consciente de si que reconhece um outro homem ou se faz reconhecer por ele.*]

Essa evolução evidenciará primeiro o aspecto de desigualdade das duas consciências-de-si [*isto é, dos dois homens que se enfrentam em busca do reconhecimento*]. Ou, em outras palavras, evidenciará a expansão do meio-termo [*que é o reconhecimento mútuo e recíproco*] nos dois pontos-extremos [*que são os dois que se enfrentam*]; estes, considerados como pontos-extremos, opõem-se um ao outro e, por conseguinte, de modo que um é apenas entidade-reconhecida e o outro apenas entidade-que-reconhece. [*À primeira vista, o homem que quer fazer-se reconhecer por outro homem não quer de forma alguma reconhecê-lo. Se conseguir seu intento, o reconhecimento não será portanto mútuo e recíproco: ele será reconhecido mas não reconhecerá aquele que o reconhece.*]

À primeira vista, a consciência-de-si é Ser-para-si simples-ou-indiviso; ela é idêntica-a-si pelo ato-de-excluir dela tudo o que é outro [*que não seja ela*]. Sua realidade-essencial e seu objeto-coisa absoluto são para ela: Eu [*Eu isolado de tudo e oposto a tudo o que não seja Eu*]. E, nessa imediatidade, isto é, nesse Ser-dado [*não produzido por um processo ativo criador*] de seu Ser-para-si, a consciência-de-si é uma entidade-particular-e-isolada. O que, para ela, é diferente dela, existe para ela como um objeto-coisa desprovido-de-realidade-essencial, marcado pelo caráter da entidade-negativa.

Mas [*no caso que estudamos*] a entidade-outra é, também ela, uma consciência-de-si: um indivíduo-humano apresenta-se a um indivíduo-humano. Apresentando-se assim de uma maneira-imediata, esses indivíduos existem um para o outro no modo-de-ser dos objetos-coisas habituais. São formas-concretas autônomas, consciências imersas no Ser-dado da vida-animal. Porque é como vida-animal que se determinou aqui o objeto-coisa existente-como-um-ser-dado. São consciências que ainda não realizaram, uma para a outra, o movimento [*dialético*] da abstração absoluta, que consiste no ato-de-extirpar todo Ser-dado imediato, e no fato de ser apenas o Ser-dado puramente negativo-ou-negador da consciência idêntica-a-si-mesma.

Ou, em outros termos, são entidades que ainda não se manifestaram uma à outra como puro Ser-para-si, isto é, como consciência-de-si. [*Quando dois "primeiros" homens se enfrentam pela primeira vez, um vê no outro apenas um animal, por sinal perigoso e hostil, que é preciso destruir, e não um Ser consciente de si representando um valor autônomo.*] Cada um desses indivíduos-humanos está subjetivamente-certo de si; mas não do outro. Por isso, sua própria certeza-subjetiva de si ainda não tem verdade [*isto é, ainda não revela uma realidade; ou, em outras palavras — uma entidade objetivamente, intersubjetivamente e até universalmente reconhecida, logo existente e válida*]. Porque a verdade de sua certeza-subjetiva [*da idéia que faz de si mesmo, do valor que ele se atribui*] teria sido apenas o fato de que seu próprio Ser-para-si se tivesse manifestado a ele como objeto-coisa autônomo; ou então, o que é o mesmo: que o objeto-coisa se tenha manifestado a ele como essa pura certeza-subjetiva de si [*é preciso portanto que ele reencontre na realidade exterior, objetiva, a idéia íntima que faz de si*]. Mas, segundo o conceito de reconhecimento, isso só é possível se ele realiza para o outro (assim como o outro realiza para ele) a citada abstração pura do Ser-para-si: cada um realizando-a em si, de um lado, por sua própria atividade e, de outro, pela atividade do outro.

[*O "primeiro" homem que encontra pela primeira vez outro homem já se atribui uma realidade e um valor autônomos, absolutos: é possível dizer que ele se considera homem, que tem a certeza subjetiva de sê-lo. Mas sua certeza ainda não é um saber. O valor que ele se atribui pode ser ilusório; a idéia que ele faz de si pode ser falsa ou louca. Para que essa idéia seja uma verdade, é preciso que ela revele uma realidade objetiva, isto é, uma entidade que vale e existe não apenas para si, mas também para realidades outras (que não sejam ela). No caso em questão, o homem, para ser homem de forma verdadeira e verídica, e saber que o é, deve impor a idéia que tem de si a outros: deve fazer-se reconhecer pelos outros (no caso-limite ideal: por todos os outros). Ou ainda: deve transformar o mundo (natural e humano) onde não é reconhecido em um mundo onde esse reconhecimento se efetue. Essa transformação do mundo hostil a um projeto humano em um mundo que esteja de acordo com esse projeto chama-se ação, atividade. Essa ação — essencialmente humana porque humanizadora, antropogênica — começa pelo ato de impor-se ao "primeiro" outro com que se depara. E já que esse outro, se é (ou, mais exatamente, se quer ser e acha que é) um Ser humano, deve fazer a mesma coisa, a "primeira" ação antropogênica assume necessariamente a forma de luta: luta de morte entre dois seres que se pretendem homens; luta de puro prestígio travada em vista do reconhecimento pelo adversário. De fato:*]

A manifestação do indivíduo-humano considerado como pura abstração do Ser-para-si consiste no fato de mostrar-se como a pura negação de seu modo-de-ser objetivo-ou-coisa; ou, em outros termos, mostrar que ser para si, ou ser homem, é não estar ligado a nenhuma existência determinada, é não estar liga-

do à particularidade-isolada universal da existência como-tal, é não estar ligado à vida. Essa manifestação é uma atividade duplicada: atividade do outro e atividade por si mesmo. Na medida em que essa atividade é atividade do outro, ambos os homens procuram a morte do outro. Mas nessa atividade do outro encontra-se também o segundo aspecto, a saber, a atividade por si: porque a atividade em questão implica o risco da própria vida daquele que age. A relação das duas consciências-de-si é pois determinada de tal forma que elas se confirmam — cada uma para si e uma para a outra — pela luta de vida ou morte.

[*"Se confirmam", isto é, se comprovam, isto é, transformam em verdade objetiva, ou universalmente válida e reconhecida, a certeza puramente subjetiva que cada uma tem de seu próprio valor. A verdade é a revelação de uma realidade. Ora, a realidade humana só se cria, só se constitui na luta pelo reconhecimento e no risco de vida que implica. A verdade do homem, ou a revelação de sua realidade, pressupõe portanto a luta de morte. Por isso,*] os indivíduos-humanos são obrigados a travar essa luta. Porque devem elevar à categoria de verdade a certeza-subjetiva que têm de si próprios de existir para si, cada qual devendo fazê-lo no outro e em si. Só pelo risco de vida a liberdade se confirma, se confirma o fato de que, para a consciência-de-si, a realidade essencial não é o Ser-dado [*não criado pela ação consciente e voluntária*], não é o modo-de-ser imediato [*natural, não-mediatizado pela ação* (*negadora do dado*)] no qual a consciência-de-si se apresenta [*no mundo dado*], não é o fato de estar imerso na extensão da vida-animal; mas, ao contrário, nela não existe nada que não seja, para ela, um elemento-constitutivo evanescente. Em outros termos, somente pelo arriscar a vida é que se confirma o fato de que a consciência-de-si é um puro Ser-para-si. O indivíduo-humano que não ousou arriscar a vida pode, decerto, ser reconhecido como pessoa-humana. Mas não atingiu a verdade de ser-reconhecido como consciência-de-si autônoma. Cada um dos dois indivíduos-humanos deve ter por objetivo a morte do outro, assim como arrisca a própria vida. Porque a entidade-outra não vale para ele mais do que ele próprio. Sua realidade-essencial [*que é sua realidade e sua dignidade humanas reconhecidas*] manifesta-se a ele como entidade-outra [*como um outro homem, que não o reconhece e que, por isso, é independente dele*]. Ele está fora de si [*enquanto o outro não o "devolveu" a ele, ao reconhecê-lo, ao revelar-lhe que o reconheceu, e ao mostrar-lhe assim que depende dele, que não é absolutamente outro diferente dele*]. Deve suprimir seu Ser-fora-de-si. A entidade-outra [*que não ele*] é, no caso, uma consciência existente-como-um-ser-dado e inserido [*no mundo natural*] de uma maneira-múltipla-e-variada. Ora, ele deve contemplar seu Ser-outro como puro Ser-para-si, isto é, como negatividade-negadora absoluta. [*Equivale a dizer que o homem só é humano na medida em que quer impor-se a outro homem, fazer-se reconhecer por ele. No início, enquanto ainda não está efetivamente*

reconhecido pelo outro, esse outro é o objetivo de sua ação, é desse outro, é do reconhecimento por esse outro que dependem seu valor e sua realidade humanos, é nesse outro que se condensa o sentido de sua vida. Ele está, portanto, fora de si. Mas são seu próprio valor e realidade que lhe importam, e ele quer tê-los em si. Precisa portanto suprimir seu Ser-outro. Isto é, deve fazer-se reconhecer pelo outro, ter em si a certeza de ser reconhecido pelo outro. Mas para que esse reconhecimento possa satisfazê-lo, é preciso que ele saiba que o outro é um Ser humano. Ora, à primeira vista, ele só vê no outro o aspecto de um animal. Para saber que esse aspecto revela uma realidade humana, ele deve ver que o outro também quer fazer-se reconhecer e que também está pronto a arriscar, a negar sua vida animal numa luta pelo reconhecimento de seu Ser-para-si humano. Deve portanto provocar o outro, forçá-lo a travar uma luta de morte de puro prestígio. Ao fazer isso, para não ser morto, é obrigado a matar o outro. Em tais condições, a luta pelo reconhecimento só pode terminar com a morte de um dos adversários — ou dos dois.] Mas esse ato-de-confirmar-se pela morte suprime a verdade [*ou realidade objetiva revelada*] que dele deveria resultar; por isso, também suprime a certeza-subjetiva de si como-tal. Porque, assim como a vida-animal é a posição *natural* da consciência, isto é, a autonomia desprovida da negatividade-negadora absoluta, a morte é a negação *natural* da consciência, isto é, a negação desprovida da autonomia; logo, a negação que continua a ser desprovida da significação exigida pelo reconhecimento. [*Isto é: se os dois adversários perecem na luta, a consciência é suprimida completamente, pois após a morte o homem não passa de um corpo inanimado. Se um dos adversários continua vivo mas mata o outro, já não pode ser reconhecido por ele; o vencido morto não reconhece a vitória do vencedor. A certeza que o vencedor tem de seu Ser e de seu valor permanece pois puramente subjetiva e, por isso, não tem verdade.*] Pela morte constituiu-se, é verdade, a certeza-subjetiva do fato de os dois terem arriscado a vida e de cada um tê-la desprezado em si e no outro. Mas essa certeza não se constituiu para os que travaram a luta. Pela morte, eles suprimem sua consciência afirmada nessa entidade estranha que é a existência natural. Isto é, eles se suprimem. [*Porque o homem só é real na medida em que vive num mundo natural. É verdade que esse mundo lhe é estranho; ele precisa negá-lo, transformá-lo, combatê-lo para nele se realizar. Mas sem esse mundo, fora desse mundo, o homem não é nada.*] E eles são suprimidos como pontos-extremos querendo existir para si; [*isto é, conscientemente e independentemente do resto do universo*]. Mas, por isso mesmo, desaparece do jogo das variações o elemento-constitutivo essencial, qual seja, o ato de se decompor em pontos-extremos de determinações opostas. E o meio-termo se abate em uma unidade morta, que se decompõe em pontos-extremos mortos, apenas existindo-como-seres-dados, e não opostos [*um ao outro em, por e para uma ação durante a qual um tenta suprimir o outro ao se afirmar, e afirmar-se suprimindo o outro*]. E os dois não se

dão reciprocamente um ao outro e não se devolvem um ao outro pela consciência. Ao contrário, só se libertam mutuamente de-uma-maneira-indiferente, como coisas. [*Porque o morto não passa de uma coisa inconsciente, da qual o vivo se afasta com indiferença, já que dele não pode esperar mais nada.*] A ação homicida deles é a negação abstrata. Não é a negação [*efetuada*] pela consciência, que suprime de forma a guardar e conservar a entidade-suprimida e, por isso, sobrevive ao fato-de-ser-suprimida. [*Essa supressão é dialética. Suprimir dialeticamente quer dizer: suprimir conservando o que foi suprimido, o que é sublimado em e por essa supressão que conserva ou essa conservação que suprime. A entidade suprimida dialeticamente é anulada em seu aspecto contingente (e desprovido de sentido) de entidade natural dada (imediata): mas ela é conservada no que tem de essencial (portadora de significação); como é assim mediatizada pela negação, é sublimada ou elevada a um modo de ser mais compreensivo e compreensível que o de sua realidade imediata de puro e simples dado positivo e estático, que não resulta de uma ação criadora, isto é, negadora do dado.*

Não adianta portanto ao homem da luta matar o adversário. Ele tem de suprimi-lo dialeticamente. Ou seja, deve poupar-lhe a vida e a consciência, e só destruir-lhe a autonomia. Só deve suprimi-lo como seu oponente, como quem age contra ele. Em outros termos, deve subjugá-lo.]

O que se constitui para a consciência-de-si nessa experiência [*da luta homicida*] é o fato de a vida-animal lhe ser tão essencial quanto a pura consciência-de-si. Na consciência-de-si imediata [*isto é, no "primeiro" homem que ainda não é mediatizado por esse contato com o outro que a luta proporciona*], o Eu simples-ou-indiviso [*do homem isolado*] é o objeto-coisa absoluto. Mas para nós ou em si [*isto é, para o autor e o leitor deste texto, que vêem o homem tal como ele se constituiu definitivamente no fim da história pela inter-ação social realizada,*] esse objeto-coisa, isto é, o Eu, é a mediação absoluta, e tem por elemento-constitutivo essencial a autonomia que se mantém. [*Isto é: o homem real e verdadeiro é o resultado de sua inter-ação com os outros; o seu Eu e a idéia que ele faz de si são mediatizados pelo reconhecimento obtido em função de sua ação. E sua verdadeira autonomia é a que ele mantém na realidade social pelo esforço dessa ação.*] A dissolução dessa unidade simples-ou-indivisa [*que é o Eu isolado*] é o resultado da primeira experiência [*que o homem faz no momento de sua "primeira" luta, ainda homicida*]. Por essa experiência afirmam-se: uma consciência-de-si pura [*ou abstrata, que fez abstração de sua vida animal pelo risco da luta: o vencedor*] e uma consciência que [*sendo de fato um cadáver vivo: o vencido que foi poupado*] existe não puramente para si, mas para uma outra consciência [*ou seja, para a do vencedor*]; quer dizer: que existe como consciência existente-como-um-ser-dado, ou, em outros termos, como consciência que existe na forma-concreta da coisidade. Os dois elementos-constitutivos são essenciais: já que, à primeira vista, são desiguais e opostos entre si e a reflexão

deles na unidade ainda não resultou [*da ação deles*], eles existem como duas formas-concretas opostas da consciência. Uma é a consciência autônoma, para a qual o Ser-para-si é a realidade-essencial. A outra é a consciência dependente, para a qual a realidade-essencial é a vida-animal, isto é, o Ser-dado para uma entidade-outra. Aquela é o senhor, esta, o escravo. [*Esse escravo é o adversário vencido, que não arriscou a vida até o fim, que não adotou o princípio dos senhores: vencer ou morrer. Ele aceitou a vida concedida pelo outro. Depende portanto desse outro. Preferiu a escravidão à morte e, por isso, ao permanecer vivo, vive como escravo.*]

O senhor é a consciência que existe para si. E já não é apenas o conceito [*abstrato*] da consciência, mas uma consciência [*real*] que existe para si, que é mediatizada consigo mesma por uma outra consciência. Ou seja, por uma consciência tal que cabe à sua realidade-essencial ser sintetizada com o Ser-dado, isto é, com a coisidade como-tal. [*Essa consciência é o escravo que, ao se identificar com sua vida animal, forma um todo com o mundo natural das coisas. Ao recusar-se a arriscar a vida numa luta de puro prestígio, ele não se eleva acima do animal. Considera-se como tal, e como tal é considerado pelo senhor. Mas o escravo, por sua vez, reconhece o senhor em sua dignidade e sua realidade humanas, e comporta-se de acordo. A certeza do senhor é, portanto, não puramente subjetiva e imediata, mas objetivada e mediatizada pelo reconhecimento do outro, do escravo. Enquanto o escravo continua sendo um Ser imediato, natural, bestial, o senhor — por sua luta — já é humano, mediatizado. Seu comportamento é, por conseguinte, mediatizado ou humano, tanto em relação às coisas quanto aos outros homens; esses outros que, para ele, não passam de escravos.*] O senhor refere-se aos dois elementos-constitutivos seguintes: de um lado, a uma coisa considerada como tal, isto é, ao objeto-coisa do desejo, e, de outro lado, à consciência para a qual a coisidade é a entidade-essencial [*isto é, ao escravo que, pela recusa do risco, se identifica com as coisas das quais depende. O senhor, ao contrário, só vê nessas coisas um simples meio de satisfazer seu desejo. E as destrói ao satisfazê-lo*]. Visto que, primeiro, o senhor, considerado como conceito da consciência-de-si, é a relação imediata do Ser-*para-si* e, segundo, que o senhor existe agora [*isto é, após a vitória conseguida sobre o escravo*] ao mesmo tempo como mediação, isto é, como um Ser-para-si que só existe para si por uma entidade-outra [*já que o senhor só é senhor pelo fato de ter um escravo que o reconhece como senhor*], o senhor se relaciona, primeiro, de uma maneira-imediata com os dois [*isto é, com a coisa e com o escravo*], e, segundo, de uma maneira-mediatizada com cada um dos dois pelo outro. O senhor se relaciona de uma maneira-mediatizada com o escravo, a saber, por meio do Ser-dado autônomo. Porque é precisamente a esse Ser-dado que o escravo está ligado. Esse Ser-dado é seu grilhão, do qual não conseguiu livrar-se na luta, na qual se revelou — por causa disso — como dependente, como tendo sua autonomia na coisidade. Por

sua vez, o senhor é o poder que reina sobre o seu Ser-dado. Porque revelou na luta que esse Ser-dado só vale para ele como entidade-negativa. Uma vez que o senhor é o poder que reina sobre o seu Ser-dado, e que esse Ser-dado é o poder que reina sobre o outro [*isto é, sobre o escravo*], o senhor tem — neste silogismo [*real ou ativo*] — esse outro sob o seu domínio. Do mesmo modo, o senhor se relaciona de uma maneira-mediatizada com a coisa, ou seja, por meio do escravo. Considerado como consciência-de-si, como-tal, também o escravo se relaciona com a coisa de uma maneira-negativa-ou-negadora, e ele a suprime [*dialeticamente*]. Mas — para ele — a coisa é ao mesmo tempo autônoma. Por isso, ele não pode, por seu ato-de-negar, dar cabo da coisa até a supressão [*completa da coisa, como faz o senhor que a consome*]. Isto é, ele só a transforma-pelo-trabalho [*ele a prepara para ser consumida, mas não é ele quem a consome*]. Para o senhor, entretanto, por essa mediação [*isto é, pelo trabalho do escravo que transforma a coisa natural, a matéria-prima, com vistas a seu consumo (pelo senhor)*], a relação imediata [*com a coisa*] se constitui como negação pura do objeto-coisa, isto é, como fruição. [*Como todo o esforço é feito pelo escravo, o senhor só tem de desfrutar da coisa que o escravo lhe preparou, e negá-la, destruí-la, ao consumi-la. (Por exemplo: ele come uma iguaria pronta)*]. O que o desejo [*isto é, o homem isolado antes da luta, que se encontrava sozinho diante da natureza e cujos desejos estavam diretamente voltados para essa natureza*] não conseguia, consegue o senhor [*cujos desejos dirigem-se para as coisas transformadas pelo escravo*]. O senhor consegue dar cabo da coisa e satisfazer-se na fruição. [*Portanto, é unicamente graças ao trabalho do outro (de seu escravo) que o senhor é livre em relação à natureza e, por conseguinte, se satisfaz. Mas ele só é senhor do escravo porque, previamente, libertou-se da (e da sua) natureza ao arriscar a vida numa luta de puro prestígio, que — como luta — nada tem de natural.*] O desejo não consegue isso porque a coisa lhe é autônoma. Mas o senhor, que introduziu o escravo entre a coisa e ele, só se une ao aspecto de dependência da coisa, e dela goza de maneira-pura. Quanto ao aspecto de autonomia da coisa, ele o deixa ao escravo, que transforma-a-coisa-pelo-trabalho.

É nesses dois elementos-constitutivos que se funda para o senhor o fato-de-ser-reconhecido por outra consciência. Pois esta se afirma nesses dois elementos constitutivos como uma entidade-não-essencial: ela é não-essencial, de um lado, no ato-de-trabalhar a coisa e, de outro lado, na dependência em que se encontra para com uma existência determinada. Em ambos os casos, essa consciência [*servil*] não pode tornar-se senhor do Ser-dado e chegar à negação absoluta. Aparece aí esse elemento-constitutivo do ato-de-reconhecer que consiste no fato de a outra consciência suprimir-se como Ser-para-si, fazendo assim ela própria o que a outra consciência faz para com ela. [*Isto é: não é apenas o senhor que vê no outro seu escravo; esse outro se considera como tal.*] O outro

elemento-constitutivo do ato-de-reconhecer está igualmente implicado na relação considerada; esse outro elemento é o fato de essa atividade da segunda consciência [*isto é, da consciência servil*] ser a atividade própria da primeira consciência [*isto é, da consciência do senhor*]. Porque tudo o que o escravo faz é uma atividade do senhor. [*Já que o escravo só trabalha para o senhor, só para satisfazer os desejos do senhor e não os seus, é o desejo do senhor que age no e pelo escravo.*] Para o senhor, o Ser-para-si é o único que é a realidade-essencial. Ele é o puro poder negativo-ou-negador, para o qual a coisa não é nada; por conseguinte, nessa relação de senhor e escravo, ele é a pura atividade essencial. O escravo, ao contrário, não é atividade pura, mas atividade não-essencial. Ora, para que haja reconhecimento autêntico, deveria ter havido ainda o terceiro elemento-constitutivo, que consiste em que o senhor também faça para consigo o que ele faz para com o outro e que o escravo também faça para com o outro o que ele faz para consigo. Logo, é um reconhecimento desigual e unilateral que teve origem nessa relação de senhor e escravo. [*Porque se o senhor trata o outro como escravo, ele não se comporta como escravo; e se o escravo trata o outro como senhor, ele não se comporta como senhor. O escravo não arrisca a vida, e o senhor é ocioso.*

A relação entre senhor e escravo não é portanto um reconhecimento propriamente dito. Para melhor compreender, analisemos a relação do ponto de vista do senhor. O senhor não é o único a se considerar como senhor. O escravo também o considera como tal. Logo, o senhor é reconhecido em sua realidade e sua dignidade humanas. Mas esse reconhecimento é unilateral, porque ele não reconhece a realidade e a dignidade humanas do escravo. Logo, ele é reconhecido por alguém que ele não reconhece. E nisso está a insuficiência — e o caráter trágico — de sua situação. O senhor lutou e arriscou a vida pelo reconhecimento, mas só obteve um reconhecimento sem valor para si. Porque ele só pode ficar satisfeito com o reconhecimento por parte de quem ele reconhece como alguém digno de o reconhecer. A atitude de senhor é pois um impasse existencial. De um lado, o senhor só é senhor porque seu desejo buscou não uma coisa, mas um outro desejo, foi um desejo de reconhecimento. De outro lado, como se tornou senhor, como senhor deve desejar ser reconhecido; e só pode ser reconhecido como tal fazendo do outro seu escravo. Mas o escravo é para ele um animal ou uma coisa. Logo, ele é reconhecido por uma coisa. Assim, no final das contas, seu desejo busca uma coisa e não — como parecia no início — um desejo (humano). O senhor se enganou. Depois da luta que fez dele senhor, ele não é o que quis ser ao travar a luta: homem reconhecido por outro homem. Logo, se o homem só se satisfaz com o reconhecimento, o homem que se comporta como senhor nunca se satisfará. E já que — no início — o homem é senhor ou escravo, o homem satisfeito será necessariamente escravo; ou mais precisamente aquele que foi escravo, que passou pela sujeição, que suprimiu dialeticamente sua sujeição. De fato:]

Assim, a consciência não-essencial [*ou servil*] é — para o senhor — o objeto-coisa que constitui a verdade [*ou realidade revelada*] da certeza-subjetiva que ele tem de si [*já que ele só pode se "saber" senhor ao se fazer reconhecer como tal pelo escravo*]. Mas é evidente que esse objeto-coisa não corresponde a seu conceito. Porque aquilo em que o senhor se realizou, constituiu-se para ele como algo diverso da consciência autônoma, [*já que está em presença de um escravo*]. Não é a consciência autônoma mas, ao contrário, uma consciência dependente que existe para ele. Logo, ele não está subjetivamente seguro do Ser-*para-si* como de uma verdade [*ou de uma realidade objetiva revelada*]. Sua verdade é, ao inverso, a consciência não-essencial; e a atividade não-essencial desta última. [*Isto é: a verdade do senhor é o escravo e seu trabalho. De fato, os outros só reconhecem o senhor como senhor porque ele tem um escravo; e a vida de senhor consiste no fato de consumir os produtos do trabalho servil, de viver de e por esse trabalho.*]

Em conseqüência, a verdade da consciência autônoma é a consciência servil. Com efeito, esta aparece primeiro como existente fora de si e não como sendo a verdade da consciência-de-si [*já que o escravo reconhece a dignidade humana não em si, mas no senhor, de quem ele depende até para existir*]. Mas, assim como a dominação mostrou que sua realidade-essencial é a imagem-invertida-e-falseada do que ela quer ser, também a sujeição — é de se supor — tornar-se-á, em sua realização, o contrário do que é de maneira-imediata. Como consciência reprimida em si mesma, a sujeição vai entrar em si e inverter-se-e-falsear-se de modo a se tornar verdadeira autonomia.

[*O homem integral, absolutamente livre, definitiva e completamente satisfeito com o que é, o homem que se aperfeiçoa e se completa nessa e por essa satisfação, será o escravo que suprimiu sua sujeição. Se a dominação ociosa é um impasse, a sujeição laboriosa é, pelo contrário, a fonte de todo progresso humano, social, histórico. A História é a história do escravo trabalhador. E para perceber isso basta considerar a relação entre senhor e escravo (isto é, o primeiro resultado do "primeiro" contato humano, social, histórico) já não do ponto de vista do senhor, mas da perspectiva do escravo.*]

Vimos apenas o que a sujeição é na relação de dominação. Mas também a sujeição é consciência-de-si. É preciso portanto considerar agora o que ela é em e para si. À primeira vista, o senhor é, para a sujeição, a realidade-essencial. A consciência autônoma existindo para si é, portanto, para ela, a verdade [*ou uma realidade revelada*] que, entretanto, para ela, ainda não existe nela. [*O escravo se submete ao senhor. Aprecia, reconhece o valor e a realidade da autonomia, da liberdade humana. Mas não a vê realizada nele. Só a vê no outro. E essa é a sua vantagem. O senhor, por não poder reconhecer o outro que o reconhece, acha-se num impasse. O escravo, ao contrário, reconhece desde o início o outro (o senhor). Basta-lhe pois impor-se a ele, fazer-se reconhecer por ele, para que se*

estabeleça o reconhecimento mútuo e recíproco, o único que pode realizar e satisfazer plena e definitivamente o homem. É certo que, para que isso aconteça, o escravo deve deixar de ser escravo: ele tem de transcender-se, de suprimir-se como escravo. Mas, se o senhor não tem nenhum desejo — logo, nenhuma possibilidade — de suprimir-se como senhor (já que para ele isso significaria tornar-se escravo), o escravo tem todo o interesse de deixar de ser escravo. Aliás, a experiência dessa mesma luta que fez dele escravo o predispõe a esse ato de auto-supressão, de negação de si, de seu Eu dado que é um Eu servil. De fato, à primeira vista, o escravo que se identifica com seu Eu dado (servil) não tem em si essa negatividade. Ele só a vê no senhor, que realizou a negatividade-negadora pura ao arriscar a vida na luta pelo reconhecimento.] No entanto, é dentro de si que a sujeição possui essa verdade [*ou realidade revelada*] da negatividade-negadora pura e do Ser-*para-si*. Porque ela fez dentro de si a experiência dessa realidade-essencial. Ou seja, essa consciência servil sentiu medo não disto ou daquilo, não durante este ou aquele momento, mas de toda a sua [*própria*] realidade-essencial. Porque ela sentiu a angústia da morte, do senhor absoluto. Nessa angústia, a consciência servil foi interiormente dissolvida; toda ela estremeceu, e nela tudo o-que-é-fixo-e-estável tremeu. Ora, esse movimento [*dialético*] universal puro, essa liquefação absoluta de toda posição-estável é a realidade-essencial simples-ou-indivisa da consciência-de-si, a negatividade-negadora absoluta, o Ser-para-si puro. Assim, esse Ser-para-si existe nessa consciência servil. [*O senhor está fixado em sua dominação. Não pode superar-se, mudar, progredir. Tem de vencer — e tornar-se senhor ou manter-se como tal — ou morrer. Pode-se matá-lo; não se pode trans-formá-lo, educá-lo. Ele arriscou a vida para ser senhor. Para ele, a dominação é o supremo valor dado, que ele não pode superar. Mas o escravo não quis ser escravo. Tornou-se escravo porque não quis arriscar a vida para ser senhor. Na angústia mortal, compreendeu (sem se dar conta) que uma dada condição, fixa e estável, mesmo que seja a de senhor, não consegue esgotar a existência humana. Compreendeu a vaidade das condições dadas da existência. Não quis identificar-se com a condição de senhor e também não se identifica com sua condição de escravo. Nele, nada é fixo. Está aberto à mudança; em seu Ser ele é mudança, transcendência, trans-formação, educação; ele é devir histórico desde a sua origem, em sua essência, em sua própria existência. Por um lado, ele não se identifica com o que é; quer transcender-se por negação de seu estado dado. Por outro, tem um ideal positivo a atingir: o ideal da autonomia, do Ser-para-si, que ele encontra na própria origem de sua sujeição, ideal encarnado no senhor.*] Esse elemento-constitutivo do Ser-para-si existe também para a consciência servil. Porque, para ela, o Ser-para-si é seu objeto-coisa no senhor. [*Um objeto que ela sabe que lhe é exterior, lhe é oposto, e do qual ela tende a apropriar-se. O escravo sabe o que é ser livre. Também sabe que não o é, e que quer sê-lo. E se a experiência da luta e de seu desfecho predispõe o escravo à transcendência, ao progresso,*

à História, sua vida de escravo que trabalha a serviço do senhor realiza essa predisposição.] Além disso, a consciência servil não é só essa dissolução universal [*de tudo o que é fixo, estável e dado*], considerada como-tal: a serviço do senhor, ela efetua essa dissolução *de uma-maneira-objetivamente-real*, [*isto é, concreta*]. No serviço [*no trabalho forçado executado a serviço de outro* (*do senhor*)], a consciência servil suprime [*dialeticamente*] sua ligação com a existência natural em todos os elementos-constitutivos particulares-e-isolados; e elimina-pelo-trabalho essa existência. [*O senhor força o escravo a trabalhar. Ao trabalhar, o escravo torna-se senhor da natureza. Ora, ele só se tornou escravo do senhor porque — à primeira vista — era escravo da natureza, ao se identificar com ela e ao submeter-se às suas leis pela aceitação do instinto de conservação. Quando, pelo trabalho, se torna senhor da natureza, o escravo liberta-se de sua própria natureza, do instinto que o ligava à natureza e que fazia dele o escravo do senhor. Ao libertar o escravo da natureza, o trabalho também o liberta de si próprio, de sua natureza de escravo: liberta-o do senhor. No mundo natural, dado, bruto, o escravo é escravo do senhor. No mundo técnico, transformado por seu trabalho, o escravo reina — ou, pelo menos, reinará um dia — como senhor absoluto. E essa dominação que nasce do trabalho, da transformação progressiva do mundo dado e do homem dado nesse mundo, será bem diferente da dominação imediata do senhor. O futuro e a História não pertencem portanto ao senhor guerreiro, que ou morre ou se mantém indefinidamente identificado consigo, mas pertencem ao escravo trabalhador. Este, ao transformar pelo trabalho o mundo dado, transcende o dado e o que nele está determinado por esse dado; ele se supera, superando também o senhor que está ligado ao dado que ele deixa — porque não trabalha — intato. Se a angústia da morte encarnada para o escravo na pessoa do senhor guerreiro é a condição* sine qua non *do progresso histórico, é somente o trabalho do escravo que realiza e perfaz esse progresso.*]

Entretanto, o sentimento do poder absoluto que o escravo experimentou como-tal na luta e que experimenta também nas particularidades do serviço [*do senhor que ele teme*] é ainda apenas a dissolução efetuada em *si*. [*Sem esse sentimento do poder, isto é, sem a angústia, sem o terror inspirado pelo senhor, o homem nunca seria escravo nem poderia atingir a perfeição final. Mas essa condição em si, isto é, objetivamente real e necessária, não basta. A perfeição* (*que é sempre consciente de si*) *só pode ser atingida no e pelo trabalho. Porque é só no e pelo trabalho que o homem acaba tomando consciência da significação, do valor e da necessidade da experiência que faz ao temer o poder absoluto, encarnado para ele no senhor. Só depois de ter trabalhado para o senhor, ele compreende a necessidade da luta entre senhor e escravo e o valor do risco e da angústia que ela implica.*] Assim, embora a angústia inspirada pelo senhor seja o início da sabedoria, pode-se apenas dizer que nessa angústia a consciência existe para si mesma; mas ainda não é o Ser-para-si. [*Na angústia mortal, o homem toma consciência*

de sua realidade, do valor que o simples fato de viver tem para ele; e só assim ele se dá conta da gravidade da existência. Mas ainda não toma consciência de sua autonomia, do valor e da gravidade de sua liberdade, de sua dignidade humana.] Mas, pelo trabalho, a consciência chega a si mesma. De fato, parecia que o aspecto da relação não-essencial à coisa é que faltava à consciência subordinada [*no trabalho, isto é,*] no elemento-constitutivo que, nela, corresponde ao desejo na consciência do senhor; parecia isso porque, nesse elemento, a coisa conserva sua independência. [*Parecia que, no e pelo trabalho, o escravo está sujeito à natureza, à coisa, à matéria-prima, ao passo que o senhor, que se contenta com consumir a coisa preparada pelo escravo e fruir, está perfeitamente livre em relação a ela. Mas, de fato, não é assim. É verdade que*] o desejo [*do senhor*] reservou-se o puro ato-de-negar o objeto [*consumindo-o*] e reservou-se — por isso mesmo — o sentimento-de-si-e-de-sua-dignidade em forma pura [*experimentado na fruição*]. Mas, pelo mesmo motivo, essa satisfação é apenas um esvaecimento; porque lhe falta o aspecto *objetivo-ou-coisa*, isto é, a *posição-estável*. [*O senhor, que não trabalha, não produz nada estável fora de si. Apenas destrói os produtos do trabalho do escravo. Sua fruição e satisfação são, portanto, puramente subjetivas: só interessam a ele e só podem ser reconhecidas por ele; elas não têm verdade, realidade objetiva revelada a todos. Assim, esse consumo, essa fruição ociosa de senhor, que resulta da satisfação imediata do desejo, pode, no máximo, oferecer algum prazer ao homem; nunca poderá dar-lhe a satisfação completa e definitiva.*] Já o trabalho é um desejo reprimido, um esvaecimento impedido; ou, em outras palavras, ele forma-e-educa. [*O trabalho trans-forma o mundo e civiliza, educa o homem. O homem que quer — ou deve — trabalhar tem de reprimir o instinto que o leva a consumir imediatamente o objeto bruto. E o escravo só pode trabalhar para o senhor, isto é, para alguém diferente de si, se reprimir seus próprios desejos. Logo, ao trabalhar, ele se transcende; ou, se preferirem, ele se educa, cultiva, sublima seus instintos ao reprimi-los. Por outro lado, ele não destrói a coisa tal como é dada. Ele adia a destruição da coisa ao trans-formá-la primeiro pelo trabalho; ele a prepara para o consumo; isto é, ele a forma. No trabalho, ele transforma as coisas e, ao mesmo tempo, se transforma: ele forma as coisas e o mundo, ao se transformar, ao se educar; e ele se educa, se forma, ao transformar as coisas e o mundo. Assim,*] a relação negativa-ou-negadora com o objeto-coisa se constitui em uma forma desse objeto e em uma entidade-permanente, exatamente porque, para o trabalhador, o objeto-coisa tem autonomia. Ao mesmo tempo, esse meio-termo negativo-ou-negador, isto é, a atividade formadora [*do trabalho*], é a particularidade-isolada ou o Ser-para-si puro da consciência. Esse Ser-para-si penetra agora, pelo trabalho, naquilo que está fora da consciência, no elemento da permanência. A consciência que trabalha chega assim a uma tal contemplação do Ser-dado autônomo, que ela contempla a si mesma. [*O produto do trabalho é a obra do trabalhador. É a realização de seu projeto, de sua*

idéia: é ele portanto que se realizou nesse e por esse produto, e ele contempla a si mesmo ao contemplar o produto. Ora, esse produto artificial é tão autônomo, tão objetivo, tão independente do homem quanto a coisa natural. Logo, é pelo trabalho, e somente pelo trabalho, que o homem se realiza objetivamente como homem. Só depois de haver produzido um objeto artificial é que o homem é real e objetivamente algo mais e diferente de um Ser natural; e é apenas nesse produto real e objetivo que ele toma de fato consciência de sua realidade humana subjetiva. Portanto, é pelo trabalho que o homem é um Ser sobre-natural real e consciente de sua realidade; ao trabalhar, ele é Espírito encarnado, é mundo histórico, é História objetivada.

É portanto o trabalho que forma-ou-educa o homem a partir do animal. O homem formado-ou-educado, o homem completo e satisfeito com sua completude, é necessariamente não senhor, mas escravo; ou, no mínimo, aquele que passou pela sujeição. Ora, não há escravo sem senhor. O senhor é o catalisador do processo histórico, antropogênico. Ele não participa ativamente desse processo; mas, sem ele, sem sua presença, esse processo não seria possível. Porque, se a história do homem é a história de seu trabalho e esse trabalho só é histórico, social e humano contanto que se efetue contra o instinto ou o interesse imediato do trabalhador, o trabalho deve efetuar-se a serviço de outrem, e deve ser um trabalho forçado, estimulado pela angústia da morte. É esse trabalho, e apenas esse trabalho, que liberta, isto é, humaniza, o homem (o escravo). Por um lado, esse trabalho cria um mundo real objetivo, que é um mundo não-natural, um mundo cultural, histórico, humano. E só nesse mundo o homem vive uma vida essencialmente diferente da que vive o animal (e o homem primitivo) no seio da natureza. Por outro, esse trabalho liberta o escravo da angústia que o ligava à natureza dada e à sua própria natureza inata de animal. É pelo trabalho efetuado na angústia a serviço do senhor que o escravo se liberta da angústia que o sujeitava ao senhor.]

Ora, o ato-de-formar [*a coisa pelo trabalho*] não tem apenas essa significação positiva que consiste no fato de a consciência subordinada, considerada como puro Ser-para-si, constituir-se para si em uma entidade-existente-como-um-ser-dado, [*isto é, o trabalho é algo mais que a ação pela qual o homem cria um mundo técnico essencialmente humano, que é tão real quanto o mundo natural onde vive o animal*]. O ato-de-formar [*a coisa pelo trabalho*] tem também uma significação negativa-ou-negadora dirigida contra o primeiro elemento-constitutivo da consciência subordinada, ou seja, contra a angústia. Porque na formação da coisa, a negatividade-negadora da consciência, isto é, seu Ser-para-si, só se constitui para ela em objeto-coisa [*ou em mundo*] pelo fato de ela suprimir [*dialeticamente*] a forma oposta existente-como-um-ser-dado [*natural*]. Ora, essa entidade-negativa objetiva-ou-coisa é precisamente a realidade-essencial estranha diante da qual a consciência subordinada tremeu. Agora, ao contrário, [*no e pelo trabalho*] essa consciência destrói a entidade-negativa estranha. Ela própria se afirma como tal entidade-negativa no elemento da posição estável; e assim ela se constitui para si mesma, torna-se uma entidade-existente-para-si. Para a consciência servil, o Ser-para-si é, no senhor, um outro Ser-para-si; ou melhor, o Ser-para-si aí existe unicamente para a consciência servil. Na angústia, o Ser-para-si [*já*] existe nessa consciência. Mas na formação [*pelo trabalho*] o Ser-para-si se constitui para ela como algo seu, e ela se torna consciente de que existe em e para si. A forma [*a idéia-projeto concebida pela consciência*], pelo fato de estar afirmada-fora [*da consciência, de estar inserida — pelo trabalho — na realidade objetiva do mundo*], não se torna, para a consciência [*que trabalha*], uma entidade diferente dela. Porque é precisamente essa forma que é o seu Ser-para-si puro; e, nessa forma, esse Ser-para-si constitui-se para ela como verdade [*ou como realidade objetiva revelada, consciente. O homem que trabalha reconhece no mundo efetivamente transformado por seu trabalho a obra que é sua: reconhece a si mesmo; vê aí sua própria realidade humana; descobre e revela aos outros a realidade objetiva de sua humanidade, da idéia inicialmente abstrata e puramente subjetiva que faz de si*]. Por esse ato-de-encontrar a si por si, a consciência [*que trabalha*] torna-se portanto sentido-ou-vontade própria; e ela se torna isso precisamente no trabalho, no qual ela parecia ser apenas sentido-ou-vontade estranha.

[*O homem só atinge a autonomia verdadeira, a liberdade autêntica, depois de ter passado pela sujeição, depois de haver superado a angústia da morte pelo trabalho efetuado a serviço de outrem (que, para ele, encarna essa angústia). O trabalho libertador é pois necessariamente, à primeira vista, o trabalho forçado de um escravo que serve um senhor todo-poderoso, detentor de todo o poder real.*]

Para essa reflexão [*da consciência em si*] são igualmente necessários os dois elementos-constitutivos [*seguintes: em primeiro lugar o*] da angústia, e [*em segundo lugar*] do serviço-como-tal, assim como da formação-educadora [*pelo trabalho*]. E, ao mesmo tempo, os dois são necessários de maneira universal. [*Por um lado,*] sem a disciplina do serviço e da obediência, a angústia pára no domínio-do-formal e não se propaga na realidade-objetiva consciente da existência. [*Não basta ter sentido medo, nem mesmo ter sentido medo percebendo que se sentiu medo da morte. É preciso viver em função da angústia. Ora, viver assim é servir alguém que se teme, alguém que inspira ou encarna a angústia; é servir um senhor (real, isto é, humano, ou o senhor sublimado, Deus). E servir um senhor é obedecer a suas leis. Sem esse serviço, a angústia não poderá transformar a existência; e a existência nunca poderá superar seu estado inicial angustiado. É ao servir o outro, ao exteriorizar-se, ao solidarizar-se com os outros que alguém se liberta do terror escravizante provocado pela idéia da morte. Por outro lado,*] sem a formação-educadora [*pelo trabalho*], a angústia permanece interna-ou-íntima e silenciosa, e a consciência não se constitui para si. [*Sem o trabalho que transforma o mundo objetivo real, o homem não pode transformar realmente a si.*

Se ele se transforma, sua transformação permanece íntima, puramente subjetiva, revelada só a ele, muda, não se comunicando aos outros. E essa transformação interna o põe em desacordo com o mundo que não mudou, e com os outros que se identificam com esse mundo não mudado. Tal mudança transforma portanto o homem em louco ou criminoso que, mais cedo ou mais tarde, é aniquilado pela realidade objetiva natural e social. Somente o trabalho, ao pôr o mundo objetivo de acordo com a idéia subjetiva que à primeira vista o supera, anula o elemento de loucura e de crime que afeta a atitude de todo homem que — levado pela angústia — tenta superar o mundo dado do qual ele tem medo, onde se sente angustiado e onde, por conseguinte, não poderia satisfazer-se.] Mas, se a consciência forma [*a coisa pelo trabalho*] sem ter experimentado a angústia primordial absoluta, ela não passa de sentido-ou-vontade próprios vãos-ou-vaidosos. Porque a forma ou a negatividade-negadora dessa consciência não é a negatividade-negadora em si. E, por conseguinte, seu ato-de-formar não pode dar-lhe a consciência-de-si como daquilo que é a realidade-essencial. Se a consciência não sentiu a angústia absoluta mas apenas algum medo, a realidade-essencial negativa-ou-negadora permaneceu para ela uma entidade-exterior, e sua [*própria*] substância não está contaminada em toda a extensão por essa realidade-essencial. Como todos os preenchimentos-ou-acabamentos da consciência natural dessa consciência não se tornaram vacilantes, essa consciência ainda pertence — em si — ao Ser-dado determinado. O sentido-ou-vontáde próprio [*der eigene Sinn*] é então capricho-obstinado [*Eigensinn*]: uma liberdade que ainda mora dentro da sujeição. A forma pura [*imposta ou dada por esse trabalho*] não pode constituir-se, para essa consciência, como realidade-essencial. Do mesmo modo, considerada como extensão sobre as entidades-particulares-e-isoladas, essa forma não é [*uma*] formação-educadora universal; ela não é conceito absoluto. Essa forma é uma habilidade que só domina algumas-coisas, e não o poder universal nem o conjunto da realidade-essencial objetiva-ou-de-coisa.

[*O homem que não experimentou a angústia da morte não sabe que o mundo natural dado lhe é hostil, que tende a matá-lo, a aniquilá-lo, que é essencialmente inapto a satisfazê-lo realmente. Esse homem permanece, pois, solidário com o mundo dado. Poderá, no máximo, querer reformá-lo, isto é, mudar-lhe os detalhes, fazer transformações específicas sem modificar-lhe o caráter essencial. Esse homem agirá como reformista hábil, até como conformista, mas nunca como verdadeiro revolucionário. Ora, o mundo dado onde ele vive pertence ao senhor (humano ou divino), e nesse mundo ele é necessariamente escravo. Não é a reforma, mas a supressão dialética, ou revolucionária, do mundo que o pode libertar, e — por conseqüência — satisfazê-lo. Ora, essa transformação revolucionária do mundo pressupõe a negação, a não-aceitação do mundo dado, em seu conjunto. A origem dessa negação absoluta só pode ser o terror absoluto inspirado pelo*

mundo dado, ou mais exatamente por aquilo — ou aquele — que domina esse mundo, pelo senhor desse mundo. Ora, o senhor que engendra (involuntariamente) o desejo da negação revolucionária é o senhor do escravo. O homem só poderá libertar-se do mundo dado que não o satisfaz se esse mundo, em sua totalidade, pertencer a um senhor (real ou sublimado). Ora, enquanto o senhor viver, está sempre sujeito ao mundo do qual é senhor. Já que o senhor só transcende o mundo dado no e pelo risco de vida, só sua morte realiza sua liberdade. Enquanto viver, nunca atinge a liberdade que o elevaria acima do mundo dado. O senhor nunca pode separar-se do mundo onde vive e, se esse mundo perecer, perece com ele. Só o escravo pode transcender o mundo dado (sujeito ao senhor) e não perecer. Só o escravo pode transformar o mundo que o forma e o fixa na sujeição, e criar um mundo formado por ele, onde será livre. E o escravo só consegue isso pelo trabalho forçado e angustiado, feito a serviço do senhor. De fato, apenas esse trabalho não o liberta. Mas, ao transformar o mundo por esse trabalho, o escravo transforma a si e cria, assim, as novas condições objetivas que lhe permitem retomar a luta libertadora pelo reconhecimento que, anteriormente, ele recusou por medo da morte. Por isso, no final, todo trabalho servil realiza não a vontade do senhor, mas a — inconsciente, no início — do escravo, que — afinal — consegue vencer naquilo em que o senhor — necessariamente — fracassa. Portanto, a consciência inicialmente dependente, que serve e é servil, é que realiza e revela no fim de contas o ideal da consciência-de-si autônoma, e que é assim a sua verdade.]

I

CURSO DO ANO LETIVO 1933-1934

LUGAR DA *FENOMENOLOGIA* NO SISTEMA DA CIÊNCIA

O primeiro esboço do sistema hegeliano (Iena):

lógica → metafísica → filosofia da natureza → filosofia do Espírito.

Depois a lógica e a metafísica são identificadas (1807):

$$\text{fenomenologia (= introdução)} \rightarrow \text{lógica} \rightarrow \begin{cases} \text{filosofia da natureza} \\ \text{filosofia do Espírito.} \end{cases}$$

Enfim (*Enciclopédia*):

lógica → filosofia da natureza → filosofia do Espírito.

(A *Fenomenologia*, que já não é uma introdução ao sistema, faz parte da filosofia do Espírito.)

Na *Enciclopédia*, o paralelismo entre a filosofia da natureza e a filosofia do Espírito é deixado de lado.

O absoluto não é real, nem como essência (lógica), nem como natureza (existência). A natureza (existência) é a negação da essência. A natureza é abstrata porque faz abstração do Espírito. Só a síntese é concreta, isto é, o homem, no qual a essência do absoluto se realiza e se revela plenamente como tal. Seria portanto possível escrever:

$$\left.\begin{matrix} \text{lógica} \\ \text{filosofia da natureza} \end{matrix}\right\} \rightarrow \text{filosofia do Espírito.}$$

A filosofia do Espírito da *Enciclopédia*. Plano:

I. Espírito subjetivo: elementos individuais do homem
   - A. Alma (antropologia)
   - B. Consciência (fenomenologia)
   - C. Espírito, *Geist* (psicologia)

II. Espírito objetivo: elementos que só se realizam na sociedade

III. Espírito absoluto
   - A. Arte
   - B. Religião
   - C. Filosofia.

A filosofia do Espírito culmina na filosofia da história, que descreve o devir real do absoluto.

I, B corresponde aos dois primeiros capítulos da *Fenomenologia* de 1807 (*Bewusstsein* [consciência] e *Selbstbewusstsein* [consciência-de-si]) e I, C ao restante dessa *Fenomenologia.*

A filosofia absoluta não tem por assim dizer objeto, ou melhor, ela é seu próprio sujeito. Só o todo possui realidade concreta. A filosofia, ao estudar a realidade concreta, estuda portanto a totalidade. Essa totalidade implica a consciência e também a filosofia absoluta (já que ela é efetivamente realizada por Hegel).

A filosofia absoluta não tem objeto que lhe seja exterior.

"Método dialético": é um mal-entendido (ver Apêndice I, p. 421).

A dialética em três tempos (tese → antítese → síntese) não é um método. A dialética é a própria natureza, verdadeira natureza das coisas (*Enciclopédia*, § 81), e não uma arte exterior às coisas (*Enciclopédia*, § 274): a realidade concreta é em si dialética.

O método filosófico só pode ser a contemplação passiva do real e sua descrição pura e simples. O saber absoluto é uma inação aparente (curso de Iena, 1801-1802).

O pensamento do filósofo é dialético porque reflete (revela) o real que é dialético.

A *Fenomenologia* (de 1807) pode ser considerada como:
a) introdução pedagógica (ponto de vista secundário);
b) introdução subjetiva (o próprio Hegel deve ter pensado e escrito a *Fenomenologia*);
c) ou então objetivamente, como tomada de consciência do Espírito absoluto em e por ela. Historicamente, o Espírito se realizou, mas deve tomar consciência de si; e é o que ele faz ao pensar — na pessoa de Hegel — a *Fenomenologia do Espírito*, isto é, a história de seus progressos, aparições ou revelações (fenômenos).

A *Fenomenologia* é uma descrição fenomenológica (no sentido husserliano da palavra); seu objeto é o homem como fenômeno existencial; o homem tal como aparece (*erscheint*) a si mesmo em sua existência e por ela. E a própria *Fenomenologia* é sua última aparição.

(Essa *Fenomenologia* é falseada — em Hegel — pelo preconceito monista [em vista da *Lógica*]; pelo preconceito de que o Ser do homem não é diferente do Ser da natureza.)

Duas tendências na *Fenomenologia*: o monismo antigo (predominante) de um lado, e de outro o judeo-cristianismo (a negatividade, em Hegel, corresponde às idéias cristãs de liberdade, individualidade e morte).

O método de Hegel é uma abstração ideizante (Husserl). Considera um homem concreto, uma época concreta, mas para nisso descobrir a possibilidade (isto é, a essência, o conceito, a idéia etc.) que aí se realiza (Hegel não cita nomes próprios).

Para Hegel, a essência não é independente da existência. Por isso o homem não existe fora da história. A fenomenologia de Hegel é portanto existencial, como a de Heidegger. E deve servir de base a uma ontologia.

(Essa ontologia, na *Lógica*, é de fato antropológica; logo, está falseada quando interpreta a natureza. Não é universal, a despeito do que pensava Hegel: é uma ontologia do homem [Espírito] e não da natureza.)

A *Fenomenologia* considera todas as atitudes filosóficas possíveis como atitudes existenciais. Mas cada uma se baseia numa única possibilidade. Logo, cada uma é falsa se pretender expressar toda a verdade. Ela é verdadeira como momento da Filosofia absoluta.

Independentemente do que pensa Hegel, a *Fenomenologia* é uma antropologia filosófica. Seu tema é o homem como humano, o Ser real na história. Seu método é fenomenológico no sentido moderno do termo. Essa antropologia não é psicologia nem ontologia. Ela quer descrever a essência integral do homem, isto é, todas as possibilidades humanas (cognitivas, afetivas, ativas). Uma época, uma dada cultura só realizam efetivamente uma única possibilidade.

TÍTULO: *System der Wissenschaft* (Sistema da ciência)

Erster Theil: Die Phaenomenologie des Geistes (p. 60: *Wissenschaft der Phaenomenologie des Geistes*) (Primeira parte: A fenomenologia do Espírito: ciência da fenomenologia do Espírito)

1. *Wissenschaft* = *System* = *Philosophie.* A filosofia científica é necessariamente sistemática: *Wissenschaft oder System* (ciência ou sistema).

   A filosofia tem de ser científica. A ciência ou filosofia é necessária e completa; não é uma especulação individual. O sistema tem de ser circular; só então ele é necessário e completo. A circularidade é o critério da verdade (absoluta) da filosofia. É de fato o único critério (imanente) possível da verdade no monismo idealista (e talvez em geral). Já foi demonstrado que uma filosofia implica a totalidade do pensável (isto é, que é absolutamente verdadeira) quando se demonstrou que não é possível ultrapassar, sem voltar ao

ponto de partida, o ponto de vista ao qual chega necessariamente o desenvolvimento lógico do sistema (que, aliás, pode começar onde quiser).

Nesse sentido, a *Fenomenologia* tem um caráter circular.

2. *Wissenschaft der Phaenomenologie des Geistes* = *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* (ciência da experiência da consciência): *Erfahrung* = experiência.

   É o caminho que a consciência (*Bewusstsein*) segue para chegar ao conhecimento de si (*Selbstbewusstsein*), isto é, a compreender que ela é a própria realidade. Esse caminho é a evocação da historicidade do homem, a lembrança-interiorizante (*Er-innerung*) da história universal concluída. O devir histórico do homem é uma seqüência de criações ativas (negadoras), mas as sucessivas tomadas de consciência — que são as etapas da história da filosofia e que se integram na e pela *Fenomenologia*, que *são* em sua totalidade essa *Fenomenologia* — representam uma seqüência de experiências passivas, vividas (*Erfahrung*).

(Hegel nem sempre é fiel à sua idéia diretriz. Às vezes, a evolução histórica aparece como a realização sucessiva [no tempo] de uma idéia eterna [preexistente]. Noção antiga, pagã, em contradição com a da historicidade do homem, de origem judeo-cristã, segundo a qual *o homem é aquilo que ele se torna* [ou *se tornou*]. Para os gregos, *o homem se torna o que ele é* [desde toda a eternidade, como idéia]. Moral pagã: torna-te o que és [como idéia = ideal]. Moral cristã: torna-te o que *não és* [ainda]; moral da conversão [oposta à moral estóica da permanência, da identidade consigo].)

PLANO E ESTRUTURA DA *FENOMENOLOGIA*

(ver Apêndice III)

O texto está dividido em oito capítulos (as divisões A, B, C, que agrupam certos capítulos, foram introduzidas posteriormente).

A (*Bewusstsein* [consciência]) e B (*Selbstbewusstsein* [consciência-de-si]) se seguem logicamente, mas não temporalmente (simultaneidade). O que evolui na história é o homem integral (concreto) que implica todos os elementos descritos nos cinco primeiros capítulos da *Fenomenologia*. A temporalidade aparece em cada seção. Mas, nas três primeiras seções (*Bewusstsein*, *Selbstbewusstsein*, *Vernunft* [razão]), os capítulos não são de natureza histórica. Essas seções são simultâneas.

Os cinco primeiros capítulos descrevem os elementos constitutivos do homem integral (concreto); os três últimos, sua evolução histórica. Assim, as subdivisões do cap. VI correspondem a etapas históricas. A história é retomada ainda

uma vez no cap. VII ("Religião"). Ambos levam ao cap. VIII ("Saber absoluto"), que descreve e realiza o estado final da história, e que é uma síntese do conjunto da *Fenomenologia*.

A, B e C descrevem três aspectos da consciência em sentido lato (isto é, do homem): o "em si" (*an sich*; *Bewusstsein* = consciência em sentido restrito), o "para si" (*für sich*; *Selbstbewusstsein* = consciência-de-si), o "em e para si" (*an und für sich*; *Vernunft* = razão, união dos dois primeiros).

A. O homem se opõe ao mundo: *Bewusstsein* = consciência do exterior.

B. O homem é consciente de sua oposição ao mundo e, portanto, consciente de si: *Selbstbewusstsein*. O homem isolado:

   a) do mundo: solipsismo moral { cepticismo / estoicismo

   b) de Deus: consciência infeliz.

C. O homem toma consciência de sua interação com o mundo, toma consciência de si *no* mundo: consciência integral (*Vernunft*).

No cap. V (seção C):

A. O homem reconhece a unidade do universo que o contém, mas de um modo simplesmente vital e não espiritual. Ele não se encontra como homem nem na natureza nem em Deus. Idéia do *Weltorganismus* (mundo = animal e não Espírito). Não reconhece sua própria espiritualidade. Naturalismo científico: o homem e o mundo formam uma unidade; não porque o mundo é Espírito, mas porque o homem é natureza.

B. A ação desse homem no mundo: o homem-animal racional.

C. A ação chega ao individualismo absoluto, que é absurdo (insustentável, não viável) do ponto de vista existencial: individualismo bestial. O homem chegará à verdadeira consciência-de-si, mas isso só pode acontecer no curso da história.

Os cap. VI e VII (paralelos, como as seções A e B, mas em ordem inversa) descrevem os progressos dessa tomada de consciência na e pela história. O cap. VI apresenta o devir histórico (até Napoleão Bonaparte) como uma seqüência de criações ativas (negadoras do dado). O cap. VII ("Religião") descreve a série de tomadas de consciência dessas criações (= épocas históricas) na e pela arte, literatura, religião.

Cap. VIII: Napoleão Bonaparte completa a história, Hegel dela toma consciência. É o saber absoluto, que não terá mais de ser modificado nem completado, já que não haverá mais nada de novo no mundo. Esse saber descreve pois a to-

talidade do real: é A VERDADE, total e definitiva (eterna). Será desenvolvido no sistema (*Enciclopédia*). Mas para chegar a isso foi preciso completar a história (Napoleão Bonaparte) e tomar consciência de seu desenvolvimento integral. Essa tomada de consciência é a *Fenomenologia*, que introduz (*ein-führt*) o homem na ciência (= filosofia = saber absoluto). Logo, o cap. VIII, que representa o saber absoluto na *Fenomenologia*, só pode ser o resumo dos capítulos anteriores. No final do resumo, uma superação leva ao ponto de partida (cap. I): essa circularidade demonstra a totalidade, isto é, a verdade, do conjunto.

COMENTÁRIO DA *FENOMENOLOGIA*

A. *BEWUSSTSEIN* (CONSCIÊNCIA)

(seção A, cap. I-III)

O homem, considerado em sua atitude passiva, contemplativa, como sujeito cognoscente, opõe-se ao objeto exterior conhecido (consciência em sentido restrito, = consciência do mundo exterior). (As atitudes ativas do mesmo homem serão descritas na seção B, cap. IV.)

1. *DIE SINNLICHE GEWISSHEIT; ODER: DAS DIESES UND DAS MEINEN* (A CERTEZA SENSÍVEL, OU O ESTE [OU ISTO] E O MEU)

(seção A, cap. I)

"A certeza sensível". O homem reduz-se às sensações puras e simples. O *Dieses* corresponde no mundo a essa atitude cognitiva sensualista do homem, *das Meinen* — à doxa dos filósofos gregos. É a atitude cognitiva do homem ingênuo; em estado exclusivo talvez da criança pequena (e do homem pré-histórico?). Atitude necessária como momento (isto é, elemento integrante) da consciência humana em geral, e até da consciência do filósofo. A descrição dessa atitude deve mostrar como o homem se eleva a partir dela (e pela negação dela) ao estágio da "Percepção" (cap. II). Apresentação da dialética imanente da certeza sensível; como e por que o primitivo, a criança, torna-se homem moderno; como e por que o homem adulto não se contenta com essa atitude; como e por que o filósofo ultrapassa o sensualismo.

Etapas sucessivas, cada uma delas tendo servido e servindo ainda de base a um sistema completo de filosofia. Análise crítica desses sistemas: Parmênides, atomismo antigo, Protágoras etc. Sensualismo em geral. Hegel os reduz ao núcleo de verdade de cada um, mostrando como foram superados no curso da história.

A *Fenomenologia* é mais que uma teoria do conhecimento. É o homem integral que a filosofia estuda e descreve, e a antropologia de Hegel não é nem um pouco intelectualista. A predominância do ponto de vista cognitivo, que se traduz pelo fato de a *Fenomenologia* começar por uma análise do conhecimento, é apenas contingência histórica (no dizer do próprio Hegel). A filosofia hegeliana é dirigida contra o dualismo gnosiológico (de origem cartesiana). Trata-se de reconstituir a unidade contra todo dualismo, seja ele qual for. E começa reduzindo a clássica oposição entre sujeito cognoscente e objeto conhecido.

Das Wahre ist das Ganze (A verdade é o todo) (a *Wahrheit*, verdade objetiva, é diferente da *Gewissheit*, certeza subjetiva). A verdade é a totalidade da realidade que se revela plena e completamente a si: é a *absolute Idee* (idéia absoluta), o *konkreter Begriff* (conceito concreto).

A certeza só tem sentido do ponto de vista do sujeito que se opõe ao objeto e esquece a si mesmo nessa oposição: ela é então abstrata porque despreza o sujeito. Não é a verdade. A certeza é subjetiva sem o saber; ela é superada quando se quer afirmá-la, porque dessa forma é introduzido o sujeito que ela gostaria de excluir.

A *Fenomenologia*, vista como um todo, descreve o processo de transformação da certeza em verdade.

O primeiro capítulo considera o homem ingênuo, ou mais exatamente a reflexão do filósofo ingênuo sobre o homem ingênuo. É o sensualista.

Para Hegel, o sensualismo é verdadeiro na medida em que afirma que o real *é*. Mas é falso quando quer basear todo o conhecimento apenas na atitude cognitiva da sensação, que implica aliás uma contradição, como ele demonstrará a seguir.

Hegel procura os elementos do conhecimento que comportam o mínimo de racionalidade. Como a razão nasce da ação (negadora do dado), trata-se pois de um sujeito puramente passivo. Isso é o que Bergson vai procurar fazer. Mas para Hegel não há dados imediatos absolutamente não-racionais; sempre há um mínimo de racionalidade (isto é, de ação negadora). As únicas categorias racionais implicadas na sensação: o Ser (*Sein*), o Ser-outro (*Gegen-stand*, objeto). Antes disso (no ponto em que já não haveria ação negadora antropogênica), só haveria o conhecimento animal absolutamente irracional: o grito inarticulado do animal que revela seu Ser puramente natural (sentimento de si, não consciência-de-si).

A sensação só revela o Ser puro, isto é, indeterminado. A verdade implicada na certeza sensível — é que o real *é*. Nada mais. No Ser puro não qualificado, o Ser do Eu é aliás revelado ao mesmo tempo que o Ser do real. Mas a consciência fixada no mundo não percebe isso.

O *Sein* (das primeiras linhas do cap. I) é o mesmo que se encontra no início da *Lógica*. É o Ser oculto, não-revelado, o Ser em potência, de Aristóteles. Ele *é*, mas não é nada de determinado, não é nada...

P. 79-80 até "*Dieser Unterschied...*": É uma introdução que resume os resultados que vão ser obtidos no correr do capítulo: a passagem da sensação à percepção.

Nesse estágio (fim da p. 79) o Ser está em pedaços, de um lado em Eu e em objeto (*Gegenstand*), de outro pelo espaço e pelo tempo. É o puro *hic et nunc*. Não é o próprio Ser que é revelado, mas exemplos do Ser.

P. 79, linha 8 de baixo para cima, "*Sie sagt von dem, was sie weiss, nur dies aus...*": Toda verdade pode e deve ser expressa por palavras. A verdade é o real revelado pelo conhecimento, e esse conhecimento é racional, conceptual. Logo, pode ser expresso por um discurso racional (Logos).

Realidade = realidade revelada = verdade = conceito = Logos. A realidade da qual *falamos* implica o nosso discurso (Logos) já que também ele é real. Falar de uma realidade que não o implica (objeto sem sujeito) é falar de uma abstração, é falar (filosofar) abstratamente. (Ora, o objeto que implica o sujeito é Espírito, *Geist*. O Ser concreto é, pois, Espírito.)

P. 79, linha 6 de baixo para cima: O *Sein* aqui é o *cogito ergo sum* cartesiano. Hegel quer reduzir o dualismo da filosofia moderna, incluindo Kant e Fichte, cuja origem é bem cartesiana. É também o *Ich* de Fichte (cf. linha 5 de baixo para cima).

PLANO DO CAPÍTULO I

A. Descrição da *sinnliche Gewissheit* (certeza sensível), p. 79-80

B. Dialética da *sinnliche Gewissheit*, p. 80-86
   1. Dialética do *Gegenstand* (objeto), p. 80-82
      a) do *Jetzt* (agora), p. 81-82
      b) do *Hier* (aqui), p. 82
   2. Dialética do *Ich* (Eu), p. 82-84
   3. Dialética do conjunto da *sinnliche Gewissheit*, p. 84-86
      a) do *Jetzt*, p. 85-86
      b) do *Hier*, p. 86

C. A transformação da *sinnliche Gewissheit* em *Wahrnehmung* (percepção), p. 86-89

II. *DIE WAHRNEHMUNG; ODER: DAS DING UND DIE TÄUSCHUNG* (A PERCEPÇÃO, OU A COISA E O ENGANO)

(seção A, cap. II)

(Este capítulo não foi comentado.)

PLANO DO CAPÍTULO II

A. Descrição da *Wahrnehmung* (percepção), p. 83-89
   1. Introdução, p. 89-90
   2. Descrição do *Gegenstand* (do objeto da percepção), p. 90-92
   3. Descrição do *Bewusstsein* (do sujeito que percebe), p. 92-93

B. Dialética da *Wahrnehmung*, p. 93-99
   1. Dialética do *Gegenstand*, p. 93-94
   2. Dialética do *Bewusstsein*, p. 94-97
   3. Dialética do conjunto da *Wahrnehmung*, p. 97-99

C. Transformação da *Wahrnehmung* em *Verstand* (entendimento), p. 99-102 (100-102, em nota: crítica da filosofia do "*common sense*")

III. *KRAFT UND VERSTAND, ERSCHEINUNG UND ÜBERSINNLICHE WELT* (FORÇA E ENTENDIMENTO, FENÔMENO E MUNDO SUPRA-SENSÍVEL)

(seção A, cap. III)

(Foram comentadas apenas algumas passagens deste capítulo.)

O entendimento (*Verstand*) faz a distinção entre o fenômeno (*Erscheinung*) e o Ser verdadeiro (*übersinnliche Welt*). Mas o objeto oposto ao sujeito (*Gegenstand*) é conservado; é o mundo supra-sensível ou a essência oculta das coisas (*das Innere*), que supostamente podem existir independentemente do sujeito que as pensa.

Das Innere (p. 110) corresponde ao *mana* do pensamento primitivo, à idéia platônica, à mônada leibniziana, à força da física newtoniana (*Kraft*), à vida da biologia vitalista, à coisa-em-si de Kant.

a) É, primeiro, o Ser puro do real (revelado pela sensação, isto é, o *Sein* do cap. I);
b) é também um dado para o entendimento (*Verstand*) além da consciência imediata ou sensível;
c) o dado sensível é apenas um fenômeno (*Erscheinung*).

A *Erscheinung* não apenas parece ser (*scheint*), mas ela se revela e revela (*erscheint*) o que é verdadeiramente. O ser desenvolvido pela força (*Kraft*) é o fenômeno (*Erscheinung*).

Atitude primitiva: o mágico, o homem religioso.
Depois, a ciência.
Depois, o ponto de partida da filosofia.

Mas apenas ponto de partida, porque aqui a realidade (supra-sensível) ainda é concebida como um objeto oposto ao sujeito e independente dele, um *Gegenstand*. No fim do capítulo aparece a vida (*Leben*), primeira noção em que o sujeito não se distingue do objeto. A vida, e a unidade do sujeito e do objeto em geral, se revela pela razão (*Vernunft*), descrita no cap. V.

Apresenta-se primeiro — do lado do objeto — o além vazio, sem conteúdo, a pura negação do fenômeno sensível.

Do lado do sujeito: o silogismo.

Chega-se depois, por uma interação do silogismo com o além, ao "mundo calmo das leis": é a ciência (newtoniana).

Depois vem a crítica dessa ciência valorizada por Kant: esta é apenas uma tautologia (como para Meyerson).

Essa tautologia se concretiza na idéia unitária da vida, que se apresenta ao entendimento tornado razão (cap. V).

O além (*das Jenseits*) é também a categoria religiosa universal (a religião considerada como conhecimento, isto é, como teologia). A teologia continua a ver no transcendente (Deus) um objeto oposto ao sujeito: *Gegen-stand*.

A teologia que distingue Deus e homem não é racional (*vernünftig*). É necessariamente uma mitologia. A religião é destruída pela ciência, mas a ciência não compreende o sentido simbólico da religião. Só a filosofia absoluta compreende a significação simbólica da religião. (Cada povo venera a si mesmo nos deuses que adora; toma de fato consciência de si quando pensa reconhecer o divino.)

A filosofia absoluta é a de Hegel. A religião que essa filosofia compreende é o cristianismo, isto é, a teandria, a humanidade de Jesus-Deus. (Para o cristão: Deus torna-se homem. Hegel interpreta: o homem torna-se Deus no final de sua evolução histórica ou, mais exatamente, ele é Deus ao se tornar Deus pelo conjunto dessa evolução. Antropoteísmo.)

A teologia (no fim das contas: cristã) com sua divindade transcendente e seu além (*Jenseits*); a ciência (afinal: newtoniana) com seu mundo das qualidades

primeiras (Galileu-Descartes), das forças (Newton) e das leis (Kant); a filosofia pré-hegeliana (afinal: kantiana, com seu mundo supra-sensível, oposto aos fenômenos) — são três aspectos da revelação (parcial e verdadeira parcialmente) do mundo pelo entendimento, que ainda opõe o sujeito ao objeto, esquecendo a existência do primeiro quando fala da realidade verdadeira, da essência oculta das coisas (*das Innere*), opostas ao mundo da percepção e da sensação.

Uma dialética paralela (descrita no cap. III) suprime esses três aspectos no que eles têm de fragmentário, isto é, de insuficiente (de falso). Ao tornar-se assim razão, o homem identifica o sujeito e o objeto, mas transformando o sujeito (o homem) em objeto (natureza). Donde, uma antropologia materialista, um individualismo existencial bestial e o monismo naturista e vitalista de Schelling (cap. V).

Ora, de fato: "*Das Uebersinnliche ist die Erscheinung als Erscheinung*" (O supra-sensível é o fenômeno como fenômeno), p. 113, linha 5. A realidade verdadeira, absoluta, concreta, se quisermos divina — é o mundo, o mundo revelado (entre outros: sensível) e como se revela (entre outros: pela sensação). Ora, é o homem quem revela o mundo (o Ser). Logo, o absoluto é o mundo natural que implica o homem que o sente, o percebe, o pensa e fala dele: até chegar à *Fenomenologia* e à *Enciclopédia*, isto é, ao sistema.

PLANO DO CAPÍTULO III

A. Descrição do entendimento, p. 102-103

B. Dialética do entendimento

1. A noção do universal em geral (*das unbedingte Allgemeine*), p. 103-105
2. O universal como força (Newton), p. 105-110
   a) *Begriff der Kraft* (conceito da força), p. 105-106
   b) A ação da força, p. 106-107
   c) *Spiel der Kraft* (jogo da força): ação-reação, p. 107-110
3. O universal como essência oculta das coisas (*das Innere*), p. 110-125
   a) O além teológico (*Jenseits*), p. 112-115
   b) *Reich der Gesetze* (império das leis): crítica da ciência newtoniana, p. 115-121
   c) *Verkehrte Welt*: o mundo invertido e pervertido do dualismo transcendentalista, p. 121-125

C. Transformação do entendimento:

1. Em razão (a idéia da vida), cap. V, p. 125-126
2. Em consciência-de-si, cap. IV, p. 125-129

B. *SELBSTBEWUSSTSEIN* (CONSCIÊNCIA-DE-SI)

(seção B)

DIE [illegible] *SEINER SELBST*

E SI)

Cap. IV

Cap. I-III (sobre [illegible] atitude cognitiva em relação ao mundo e

Cap. IV (sobre[illegible] *ein* = tomada de consciência de si através de[illegible] a *Wahrheit* (objetiva) e a *Gewissheit* (subjetiva) desapare[illegible] ue explica o título: *Die Wahrheit der Gewissheit seiner* Selbst (tradução livre: O Ser-revelado da consciência que revela a si mesma seu próprio Ser).

A consciência-de-si é certeza e verdade: a verdade de uma certeza e a certeza de uma verdade.

Mas isso ainda supõe uma distinção entre o objeto e o sujeito. Neste capítulo a consciência-de-si opõe-se à consciência-de-outra-coisa. É preciso distinguir entre o sujeito e o objeto para poder falar de consciência-de-si. Esse ponto de vista só será superado quando a consciência (o homem) se tiver tornado razão (cap. V).

Os cap. I-III são paralelos ao cap. IV: dialéticas paralelas.

- Sensação (cap. I) análoga à *Begierde* (desejo) = desejo impessoal (cap. IV, B, 1)
- Percepção (cap. II) análoga à *Anerkennung* (reconhecimento) = desejo de ser reconhecido (cap. IV, B, 2)
- Entendimento (cap. III) análogo à *Freiheit* (liberdade) = desejo de liberdade (cap. IV, B, 3), o sujeito que já não se opõe a seres particulares, mas à totalidade do mundo exterior do qual ele desejaria libertar-se.

O cap. IV é antropológico no sentido de tratar-se de existência, isto é, de desejo e de ação. Hegel é intelectualista: sem a criação pela ação negadora, não há contemplação do dado. Sua antropologia é fundamentalmente diferente da antropologia grega, segundo a qual o homem sabe e se reconhece inicialmente, para depois agir.

PLANO DO CAPÍTULO IV

A. Descrição da consciência-de-si, p. 133-138
   1. Comparação com os fenômenos descritos nos cap. I-III, p. 137-174
   2. Descrição da consciência-de-si, ponto de partida e termo da dialética do cap. IV, p. 134-135
   3. Análise da noção de vida, à qual chega essa dialética e que será o tema do cap. V, p. 135-138

B. Dialética da consciência-de-si, p. 138-171
   1. *Begierde*: desejo do qual nasce a ação antropogênica, p. 139-140
   2. [= subdivisão A do cap. IV] *Herrschaft und Knechtschaft* (Senhorio e Escravidão): dialética do senhor e do escravo (nascimento do homem a partir do animal), p. 141-150
      a) Luta de morte, p. 143-146
      b) Senhor, p. 146-147
      c) Escravo, p. 147-150
   3. *Freiheit*: liberdade (ilusória, abstrata, em relação ao mundo), p. 151-157
      a) Estoicismo, p. 152-154
      b) Cepticismo (Niilismo), p. 154-158
      c) Consciência infeliz (cristianismo como atitude existencial, emocional), p. 158-171
         I. Judaísmo, p. 159-160
         II. Jesus, p. 160-161
         III. Cristo, p. 161-171
            α. Religião contemplativa, p. 162-164
            β. Religião ativa, p. 164-167
            γ. Religião reflexiva, p. 167-171
               1) p. 168; 2) p. 168-170; 3) p. 170-171

C. Transformação da consciência-de-si em razão, p. 171; reduz-se a algumas linhas, a última frase do capítulo.

O conhecimento-de-si implica:
a) a distinção existencial (emocional, ativa) entre sujeito e objeto;
b) o conhecimento da unidade entre sujeito e objeto. A vida humana é uma vida no mundo, e esse mundo existe para o homem. E, se o homem age contra o mundo, mesmo assim age no mundo. Logo, é impossível isolar o homem (sujeito) do mundo (objeto): nem de fato, nem no conhecimento. Mas é preciso opô-los e distingui-los.

Não se constata a unidade do homem e do mundo, ela não é um dado; deve ser realizada pela ação. A *Begierde* é o desejo de assimilar o objeto (do desejo), de fazê-lo seu, de incorporá-lo (alimento, sexualidade). Na origem o homem se vê oposto ao mundo exterior; essa oposição é ativa. Ela se revela pelo desejo do mundo e, nesse desejo, deseja-se suprimir o mundo. Primeiro estágio: o desejo sensual.

P. 138, linha 21, "*Indem von der ersten...*": Nas duas primeiras alíneas, Hegel fala do homem que já toma consciência de si, mas que só tem consciência de sua existência pura e simples (de seu *Sein* = Ser abstrato): é o eu puro (abstrato), *reines Ich* (Fichte).

P. 139, "*Das einfache Ich...*": É ao suprimir efetivamente a realidade (objetiva) do objeto que o homem toma consciência de sua própria realidade (subjetiva) concreta. A nulidade (*Nichtigkeit*) do outro (da natureza) dá ao homem a certeza de sua existência. No desejo, ele quer a anulação do objeto e portanto — de forma inconsciente, no início — a afirmação de si.

A *Begierde* visa ao objeto em geral, não a *este* objeto; à carne, e não a *este* pedaço de carne. Por mais que se comam pedaços de carne, a *Begierde* subsiste, e seu objeto também. O homem natural não é pois um homem autônomo: ele depende do mundo exterior, não consegue suprimi-lo, nem consegue afirmar sua independência, sua liberdade.

SELBSTÄNDIGKEIT UND UNSELBSTÄNDIGKEIT DES SELBSTBEWUSSTSEINS; HERRSCHAFT UND KNECHTSCHAFT
(INDEPENDÊNCIA E DEPENDÊNCIA DA CONSCIÊNCIA-DE-SI; SENHORIO E ESCRAVIDÃO)
(cap. IV, subdivisão A)

O RECONHECIMENTO (*ANERKENNEN*) OU O DESDOBRAMENTO DA CONSCIÊNCIA-DE-SI

A. DESCRIÇÃO ONTOLÓGICA (p. 141-143)

1º estágio: Ser por e para um outro (ser negativo). O Ser-para-si nega os outros; mas Ser para si é também Ser para os outros. Logo, ele nega a si ao negar o outro.

2º estágio: Ser em e para si. Negação do outro. (Ela não é absoluta. Não é o outro que é negado, mas a posição do outro no início do movimento dialético, no qual ele é puro Ser-para-si.)

O homem, sendo livre e autônomo, reconhece que os outros são igualmente livres e autônomos. E, de modo inverso, ele só é livre e autônomo se for livremente reconhecido como tal pelos outros.

O movimento dialético é duplo, é uma interação. É o homem social, histórico.

B. DESCRIÇÃO EXISTENCIAL (p. 143-150)

Eis como essa dialética ontológica é vivida. O homem tenta ser reconhecido como livre e autônomo pela força. Donde:
a) Luta de vida ou morte
b) Dialética do senhor
c) Dialética do escravo

a) Luta de vida ou morte (p. 143-146)

Parte-se do homem em estado de *Begierde* (desejo), que se põe a viver no meio humano. A *Begierde* continua a existir, mas mudou de objeto. Busca um outro homem, mas o outro homem só é reconhecido como objeto, e desejado como tal, em vista de uma negação, de uma apropriação.

O homem busca ser reconhecido pelos outros: o simples desejo torna-se desejo de reconhecimento. Esse reconhecimento (*Anerkennen*) é uma ação (*Tun*), e não apenas um conhecimento. Mas essa ação não é oposta ao conhecimento. É uma ação cognoscente, um conhecimento ativo. Mas, no início, quer-se ser reconhecido sem, em troca, reconhecer.

Ser homem é não ser retido por nenhuma existência determinada. O homem tem a possibilidade de negar a natureza e sua própria natureza, seja ela qual for. Ele pode negar sua natureza animal empírica, pode querer a morte, arriscar a vida. Tal é seu Ser negativo (negador: *Negativität*): realizar a possibilidade de negar e transcender, ao negá-la, sua realidade dada; ser mais e ser outro em relação ao ser que apenas vive.

É preciso realizar a negatividade, e ela se realiza na e pela ação, ou como ação.

Se a atividade do outro também realiza essa negatividade, cada um busca a morte do outro. Mas a morte do outro implica colocar em perigo a própria vida. Cada um aceita sua própria morte, ao menos como possível.

O Ser negativo é essencialmente finito. Só é possível ser homem se for possível morrer. Mas é preciso morrer como homem para ser homem. A morte tem de ser livremente aceita; tem de ser uma morte violenta em combate, e não o resultado de um processo fisiológico.

Se o homem morre realizando sua *Begierde* primitiva, isto é, o simples desejo de uma realidade natural, ele não se nega, não se liberta, mas continua dependente da natureza: morre como animal.

Ele deve arriscar a vida para forçar a consciência do outro. Deve travar uma luta pelo reconhecimento. Ao arriscar a vida, ele prova ao outro que não é um animal; ao buscar a morte do outro, prova ao outro que o reconhece como homem.

Logo, há necessidade da luta de vida ou morte. Negatividade = morte = individualidade = liberdade = história. O homem é mortal, finito, livre, indivíduo histórico.

Todos esses conceitos estão relacionados.

A luta de vida ou morte não é uma atitude existencial definitiva. Porque, se o homem tem de arriscar a vida para fazer reconhecer sua personalidade, não é como cadáver que ele quer e pode ser reconhecido. E, se ele busca matar os outros, não é por cadáveres que ele pode e quer ser reconhecido.

O homem não é negação pura (*Negativität*), nem posição pura (*Identität*), mas uma totalidade (*Totalität*).

Identidade pura: vida animal, Ser natural.
Negatividade pura: morte, nada absoluto.
Totalidade: nada dentro do Ser, homem no mundo, Espírito.

O homem não é puramente vital, nem completamente independente da vida: ele transcende sua existência dada em e por sua própria vida.

O homem nega a vida após a morte: a verdade (*Wahrheit*) do homem desaparece com o desaparecimento de sua existência animal. Mas somente ao negar essa existência é que ele é humano.

A passagem dialética (da posição luta de vida ou morte à posição senhor-escravo) é esta: O HOMEM DEVE CONTINUAR VIVO, MAS SER (OU TORNAR-SE) HOMEM (p. 145, 2ª alínea).

b) Dialética do senhor (p. 146-147)

Depois da luta, na qual nenhum dos dois deve morrer, um é vencedor e o outro, vencido.

(Essa dialética não concerne apenas às relações individuais. Mas também: Roma e os bárbaros, a nobreza e o Terceiro Estado etc. Enfim, significação religiosa: Deus e o homem na religião judaica.)

Ponto de vista do senhor (do vencedor): O senhor = Ser para si. Para ele, tudo o mais é apenas meio. Ele se reconhece através do reconhecimento pelo outro, mas não reconhece esse outro.

Diferença em relação ao desejo (*Begierde*): a consciência do senhor tem um conteúdo próprio concreto, humano. Relação com um outro homem e com a natureza. Por outro lado, esse Eu (do senhor) é *reconhecido* por outro homem; para o escravo, esse Eu é uma realidade *objetiva*. O homem da *Begierde* não é reconhecido: a natureza é o conteúdo de sua consciência; logo, ele *é* natureza, é animal. Só existe para a natureza. O senhor é reconhecido. Mas a consciência pela qual é reconhecido é a do escravo. Ele existe para um homem, mas esse homem é apenas escravo.

(P. 146, linha 7. Na *Fenomenologia*, Hegel ainda emprega às vezes *Begriff* no sentido de "*nur Begriff*" [apenas conceito], noção abstrata. Sentido pejorativo.)

c) **A consciência servil (dialética do escravo)** (p. 147-150)

Das selbständige Sein (o Ser independente) = existência puramente natural, biológica (sem negatividade), p. 146.

A consciência do escravo é um *selbständiges Sein*. Porque o escravo prefere viver (como escravo) a morrer (pela liberdade). Por conseguinte, depende da vida orgânica; prefere a vida orgânica; *é* essa vida.

A consciência do senhor é dupla: se continua sendo ainda a da *Begierde* (imediata), também é reconhecida pelo escravo (mediata). Por que continua *Begierde*? Porque a luta de vida ou morte é travada em torno de um objeto natural: um alimento, uma mulher, que o outro deve reconhecer como minha propriedade exclusiva. Assim o objeto é transformado em *Besitz* (propriedade). O homem luta para afirmar sua posse (reconhecida, legítima) desse objeto, e não necessariamente para consumi-lo. Logo, essa luta já se refere a uma outra consciência e, por isso, seu objeto é diferente do da simples *Begierde*. Mas, se ele consome o objeto do qual lhe reconheceram a posse, o homem vai consumir como animal, segundo a *Begierde*.

O senhor não é homem verdadeiro, é apenas uma etapa. É até um impasse: nunca estará satisfeito (*befriedigt*) pelo reconhecimento, porque só os escravos o reconhecem. O escravo é que se tornará o homem histórico, o homem verdadeiro: em último lugar, o filósofo, Hegel, que compreenderá o porquê e o como da satisfação definitiva pelo reconhecimento mútuo.

O escravo está sujeito ao mundo natural, já que preferiu viver. O senhor, que arriscou a vida, venceu o mundo natural e, portanto, o escravo. O senhor aceitou a morte conscientemente, o escravo a rejeitou.

O senhor se comporta como homem em relação ao escravo que não é, propriamente dito, humano: o senhor tem "direito" à dominação.

O escravo depende da vida, portanto, das coisas. Mas sua recusa da morte é uma atitude humana; sua dependência das coisas é humana, negadora. Ele modela as coisas, transforma-as. Logo, domina as coisas, mas também depende delas (matérias-primas). Lado negativo do trabalho: o trabalho submisso. (Mais adiante Hegel descobre o lado positivo do trabalho. Por que despreza esse lado positivo? Porque ele se coloca aqui no ponto de vista do senhor. É por esse lado positivo que o escravo vai libertar-se.)

O escravo trabalha para o senhor e não para si.

A atitude do senhor em relação às coisas é mediatizada: pela consciência (que trabalha) do escravo. O senhor vive então em um mundo técnico, histórico, humanizado pelo trabalho, e não em um mundo natural. Já não depende desse mundo, porque o escravo trabalhador serve-lhe de anteparo.

Quando a natureza se transforma em mundo (*Welt*) histórico? Quando há luta, isto é, risco voluntário de morte, aparecimento da negatividade, que se realiza como trabalho. A história é a história das lutas cruentas pelo reconhecimento (guerras, revoluções) e dos trabalhos que transformam a natureza.

O senhor combate como homem (pelo reconhecimento), mas consome como um animal (sem ter trabalhado). Essa é a sua inumanidade. Assim ele continua homem da *Begierde* (que ele consegue satisfazer). Não pode superar esse estágio, porque é ocioso. Pode morrer como homem, mas só pode viver como animal.

O homem da *Begierde* não pode ser reconhecido por outro homem livre: porque, nesse caso, o adversário morre ou o mata. Não há possibilidade de reconhecimento.

A atitude do senhor é um impasse existencial: o senhor não obtém o reconhecimento que queria obter, já que é reconhecido por uma consciência não livre. Ele percebe isso: impasse.

Já o escravo reconhece a liberdade do senhor.

Basta libertar-se de si ao se fazer reconhecer pelo senhor para chegar à situação do reconhecimento verdadeiro, isto é, mútuo. A existência do senhor é "justificada" enquanto ele transforma — pela luta — animais conscientes em escravos que se tornarão um dia homens livres.

Dialética da consciência servil

Origem: o medo da morte. Ao experimentar a angústia (*Furcht*) da morte, o escravo passa pela experiência da negatividade pura, isto é, de sua liberdade, de sua humanidade (do puro nada que ele é em si, fora do mundo natural).

Donde: consciência da existência no mundo; consciência da finitude da existência humana; consciência da individualidade, porque só a morte individualiza de fato a existência (um outro não pode morrer por mim).

Por outro lado, a angústia mortal revela ao escravo que o homem não faz questão de nenhuma das condições específicas da existência.

A angústia é portanto uma condição necessária à libertação; mas insuficiente. É apenas uma possibilidade da liberdade.

No início o escravo só reconhece a liberdade na pessoa do senhor (e não em si): reconhece a liberdade de outro homem.

Ao servir o senhor, o escravo segue a vontade de outro; sua consciência é mediatizada. Ele vive em função da angústia (humana) e não em função de sua *Begierde* (animal).

O que importa no serviço é o trabalho, fundado na angústia, a serviço do senhor. O escravo ainda não está consciente do valor libertador do trabalho.

O senhor, por sua *Begierde*, continua escravo da natureza.

O escravo: seu trabalho não é destruição do objeto (como a *Begierde*); ele o forma, o trans-forma. Transforma a *Natur* em *Welt*, o universo natural em mundo histórico. Assim, liberta-se de fato da natureza.

Pelo trabalho, torna-se também consciente de sua liberdade.

Mas essa liberdade é apenas abstrata: o escravo não vive efetivamente como homem livre, embora tenha uma consciência interior de sua liberdade. Só é livre por seu pensamento e para seu pensamento. No início, pensa poder parar por aí. Mas, pela experiência, vê que essa atitude não é viável.

A experiência dialética da consciência servil é descrita na subdivisão B do cap. IV. Ela se efetua em três etapas:
1. atitude estóica;
2. atitude céptica ou niilista;
3. atitude (cristã) da consciência infeliz.

RESUMO DO CURSO 1933-1934[1]

Minha conferência f ...da como um prolongamento do curso do professor Koyré sobre a fi ... Hegel. Koyré analisou os textos anteriores à *Phänomenolc* ...nferência ao estudo da *Phänomenologie*, segu ... e com base nas diretrizes de seu curso.

Trata-se ante ...giosas de Hegel. Mas o método que Hege' ...mite isolar as partes religiosas, e por isso ...felizmente só foi possível explicar os três pri... quarto.

A *Phänomenologie* revelou ...gia filosófica. Mais exatamente: uma descrição sistemática e completa, ...enológica no sentido moderno (husserliano) do termo, das atitudes existenciais do homem, feita em vista da análise *ontológica* do Ser como tal, que constitui o tema da *Logik*. No que se refere especificamente à religião, a *Phänomenologie* não é nem teologia objetiva, nem história das religiões, nem psicologia do sentimento religioso. Essa obra contém a descrição fenomenológica de todas as atitudes religiosas que o homem pode tomar ao viver como Ser histórico no mundo espaciotemporal (todas elas, aliás, já se haviam realizado no curso da história, quando surgiu a *Phänomenologie*). Essas diferentes atitudes religiosas devem igualmente ser consideradas como elementos integrantes (*Momente*), que são *aufgehoben* (isto é, suprimidos quando se encontram isolados, mas conservados e sublimados no que têm de verdadeiro) na atitude integral do homem que realizou plenamente sua essência, isto é, do homem que compreendeu plena e perfeitamente a si, isto é, do filósofo absoluto que vive no fim da história, enfim, de Hegel, que só é e só pode ser o que é pelo fato de ter escrito a *Phänomenologie*, contendo entre outros a descrição compreensiva dessas atitudes religiosas.

Nos quatro primeiros capítulos, o tema da religião é abordado duas vezes. Uma, quase no meio do cap. III, em que Hegel descreve a atitude religiosa como atitude cognitiva. É a atitude típica do teólogo, caracterizada pela idéia da transcendência do Ser absoluto (Deus), pela separação radical, e pela oposição irredutível entre o Ser verdadeiro (objetivo) e o Ser humano (subjetivo). Outra, no fim do cap. IV (*Das unglückliche Bewusstsein* [A consciência infeliz]), em que a atitude religiosa é descrita como atitude ativa e emocional. Essa segunda análise é complemento da primeira: Hegel aí descreve a atitude típica do

1. Extraído do *Annuaire 1934-1935* da École Pratique des Hautes Études, Seção de Ciências Religiosas.

homem que vive e age no mundo crendo no Deus transcendente da teologia. A descrição fenomenológica da transformação dialética — imanente e necessária — dessas atitudes existenciais é, ao mesmo tempo, uma crítica à teologia e à religião históricas. Vê-se que a atitude religiosa só tem um valor absoluto se estiver implicada (*aufgehoben*) na atitude integral do filósofo que possui o saber absoluto (*das absolute Wissen*).

II

CURSO DO ANO LETIVO 1934-1935

FREIHEIT DES SELBSTBEWUSSTSEINS
(LIBERDADE DA CONSCIÊNCIA-DE-SI)

(cap. IV, subdivisão B)

INTRODUÇÃO (p. 151-152)

a) As três primeiras frases resumem a subdivisão A;
b) Onde estamos, do ponto de vista de Hegel (do saber absoluto);
c) Anúncio do movimento dialético da subdivisão B.

Início do cap. IV, B = início do cap. III (o estóico análogo ao sábio, ao teólogo). O homem adquire um Eu concreto: ao trabalhar (o escravo que trabalha); ao ser reconhecido por um outro como um Eu. Sobretudo: ao reconhecer um outro (o senhor) como um Eu.

(O que vem entre colchetes, p. 152, refere-se à razão, *Vernunft*. Essa passagem não deveria figurar na *Fenomenologia*.)

a) ESTOICISMO (p. 152-154)

O escravo percebe a situação: é o estóico.

Seu princípio: o homem é livre porque pensa. (Se este trecho for comparado ao cap. III, percebe-se que o escravo torna-se não só estóico, mas também sábio, pelo trabalho. A física newtoniana é uma física de operário, de engenheiro.)

O estóico, ao saciar seus desejos, sujeita-se à natureza; ao pensar, se liberta. Desapego do mundo exterior, humano ou natural. Sobre um trono ou com grilhões, ele é igualmente livre. Logo, pouco importa o que se é no mundo, no Estado.

O escravo estóico não tem sua realidade na vontade do senhor, porque já não se submete para continuar vivo, já não trabalha para manter-se na existência. Ele aceita a possibilidade de ser punido de morte pelo senhor. Aceita sua própria morte: suicídio filosófico. Ele se liberta por sua atitude desinteressada. É um progresso em relação à existência do escravo. Porque o trabalho liberta, mas também subjuga, na medida em que é efetuado para satisfazer os desejos. Liberdade negativa, contra o mundo e os homens, de que o estóico se desinteressa. Liberdade abstrata, porque o estóico pensa, mas não age. Seu Eu permanece uno consigo: imediato (*unmittelbar*); seu Eu não é mediatizado (*vermittelt*). Ele se opõe ao mundo, retira-se no pensamento, mas não luta contra esse mundo, contra o senhor, para se fazer reconhecido como livre (ao arriscar a

vida). É um homem livre, mas abstrato, porque só é livre no pensamento — mais exatamente, em *seu* pensamento.

Com a atitude existencial estóica, o homem se separa da natureza. Mas o homem concreto deve reencontrar a natureza, compreendê-la, organizá-la (final da p. 153).

Crítica do estoicismo (p. 154): O pensamento oposto ao mundo é vazio, não tem conteúdo. Se tiver conteúdo, pediu-o emprestado ao mundo exterior. Assim, a atitude do estóico é provisória: ele se tornará céptico. (Haverá críticas análogas à da filosofia moral de Kant.)

Aparecimento dessa crítica na consciência ingênua, não filosófica: é o tédio. As generalidades estóicas são tediosas ("*Die allgemeinen...*", linhas 21-26).

Vem o resumo (última alínea): Estoicismo = liberdade abstrata, independência ilusória do mundo. O estóico deve reconhecer a impossibilidade de sua atitude. Que fará? Ele vai negar o mundo e a sociedade. Solipsismo, que Hegel chama cepticismo.

b) CEPTICISMO (p. 154-158)

Por que não foi estudado no cap. III? Porque se trata de uma atitude emocional, de uma negação do mundo natural. A individualidade é sublimada: é um solipsismo moral, existencial, provido de um complemento teórico. O diverso é negado. Só resta o Eu (o Eu puro revelado pelo desejo [*Begierde*]). Ele é livre porque está sozinho no mundo. Isso ainda é abstrato. Continua sem luta pelo reconhecimento efetivo no mundo real.

O estóico quer ser livre em relação ao mundo, mas pede emprestado ao mundo exterior os elementos de sua moral. Percebe que sua liberdade é ilusória. Torna-se então céptico ou niilista. Só o céptico realiza o ideal do estóico (a liberdade abstrata do entendimento [*Verstand*]) ao negar a própria existência do mundo exterior.

Estamos no pensamento antigo. Trata-se do sábio que contempla, que não age. No fundo, o estóico tem por ideal a atitude do senhor, mas não arrisca a vida nas lutas por prestígio, não age. A atitude do céptico é negadora, como a do homem-do-desejo, como a do escravo que trabalha. O céptico destrói o Ser do mundo exterior, mas apenas mentalmente, não na realidade, não de modo ativo. Também ele não age.

O céptico realiza o ideal da liberdade — mentalmente. Essa liberdade também era o objetivo do homem-do-desejo e do escravo. Mas eles fracassaram. Como o céptico tem êxito?

A negação do céptico é puramente teórica (uma polêmica contra a ciência). Ela implica o niilismo que se pode realizar teoricamente. É possível pensar o Eu sem pensar o mundo exterior; logo é possível destruir este sem destruir a si mesmo — pelo menos no e pelo pensamento. O estoicismo, convém lembrar, é a atitude do escravo, que trabalha mas não luta. Trata-se de pensamento (nascido do trabalho), e não de ação efetiva, de luta contra o senhor. O *Verstand* será destruído pela crítica céptica. Mas o cepticismo é ao mesmo tempo a afirmação radical do dualismo abstrato do *Verstand*: o homem aí se opõe ao mundo como o Ser ao nada. Para Hegel, o homem é efetivamente diferente do mundo (natureza). Ele difere radicalmente do mundo exterior natural, na medida em que é ação (isto é, se preferirem: é um nada que nega, pela luta e pelo trabalho, o Ser dado da natureza, e que se realiza nessa e por essa negação). Mas sua atividade só tem valor humano na medida em que é pensada, é consciente (o que ela só é quando é verdadeiramente negadora). Aliás, há níveis de consciência: sensação, percepção, entendimento, razão. A atitude céptica só é possível pela *existência* do escravo (a ação de seu trabalho); mas é preciso que o estóico tenha *pensado* essa existência, para que ela seja verdadeiramente humana. E, como humana, ela é, primeiro, a do céptico-niilista.

O pensamento do estóico está nas coisas (natureza, ciência). Não pode negar essas coisas sem se destruir. Já o pensamento do céptico, que está voltado para si próprio, pode negá-las. Ele pensa uma única coisa real: e essa coisa é humana, é de fato o trabalho (do escravo).

Aqui Hegel escreve: pensamento (*Denken*) = infinito. É o "mau infinito", o da matemática. Todo número aí é igual a zero. O pensamento do céptico é infinito porque nega toda determinação. Para Hegel, o homem não é apenas o que ele *é*, mas o que *pode ser*, ao *negar* o que é. A negatividade do homem é revelada pelo céptico. É assim que a idéia de liberdade penetra na filosofia. Só o céptico não pode negar efetivamente sua própria natureza dada, isto é, seu lugar servil no mundo do senhor — por uma ação nesse mundo, isto é, por uma luta contra o senhor em vista do reconhecimento. Aqui a negação é sempre teórica, mental.

O céptico não supera o ponto de vista do entendimento, da consciência-de-si. É o que causará o seu fracasso.

Os cap. I-III e o cap. IV descrevem dois aspectos da consciência (do homem) anterior à razão (cap. V), se preferirem: não-racional. Cap. I-III: consciência do mundo exterior (*Bewusstsein*); cap. IV: consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*).

Correspondências:

- Cap. I: sensação – *Begierde*, IV, A, 1 – estoicismo, IV, B, 1 (materialismo sensualista).

- Cap. II: percepção (negação da sensação na percepção) – luta (do senhor), IV, A, 2 – cepticismo, IV, B, 2 (negação do mundo sensível).
- Cap. III: entendimento (dualismo do sensível e supra-sensível) – trabalho (do escravo), IV, A, 3 – consciência infeliz, IV, B, 3 (dualismo do aqui-na-Terra e do além).

Ponto de vista de Hegel: a identidade é o Ser natural, tanto quanto o do homem, isto é, tudo o que ele recebeu como um dado fixo, seu caráter inato. Mas o homem pode negar a natureza e sua própria natureza: pode agir (negar o que não foi feito por ele [*Nicht-getan-haben*]). A negatividade é a liberdade (a ação livre ou libertadora), a possibilidade que o homem tem de transcender sua natureza; é o que há de propriamente humano no homem. A totalidade é a historicidade do homem, sua existência no mundo espaciotemporal, onde ele luta e trabalha. O homem difere do animal porque é um Ser negador; mas não é um Ser sintético, ele só é totalidade (isto é, uma realidade concreta) na medida em que se lembra daquilo que negou (*Erinnerung*, lembrança), o que implica a consciência, em seu sentido mais amplo.

Liberdade – individualidade – historicidade estão ligadas. Base: a idéia da morte, da finitude do homem. Hegel diz: "A liberdade, isto é, a negatividade, isto é, a morte." (Disso resulta que o Ser vivo natural não morre propriamente; apenas esgota suas possibilidades, ele se putrefaz.) Mas o homem tem possibilidades infinitas; por isso ele morre. O homem é um "mau infinito", um infinito aberto. Corte numa série infinita. O homem é capaz de, potencialmente, transcender a morte (por isso ele imagina a imortalidade, a vida após a morte): ele o faz pela tradição histórica. Mas as civilizações também morrem, como a humanidade.

[Deve-se distinguir entre a realidade dialética (antropológica), isto é, que implica a negatividade, e a realidade do mundo natural, que não é dialética e continua idêntica a si. (Aqui, totalidade = identidade.) Mas Hegel é monista. Donde, sua concepção circular da verdade e sua escamoteação final do homem. A história deve ser circular, deve parar, e só nesse momento a verdadeira filosofia poderá realizar-se. Resultados: imprevisibilidade do futuro, impossibilidade do eterno retorno. Donde, realidade do tempo e da história. As etapas da história tornam-se ilusões no momento em que a verdadeira filosofia (a de Hegel) se constitui. Em definitivo, o que é verdadeiro, livre etc. é o Espírito absoluto (*absoluter Geist*) — não é o homem histórico. Mas esse *Geist* nada mais é que a totalidade acabada da história.]

A crítica do céptico refere-se:
a) à ciência do entendimento;
b) à moral do entendimento; na medida em que este implica e conserva a sensação, e a opõe ao supra-sensível.

O entendimento considera os objetos isolados uns dos outros, isolados de seu ambiente e independentemente do sujeito, logo, objetos abstratos. É a atitude da ciência vulgar, oficial; é também a do estóico, que se isola da realidade exterior e se fecha em si, e é igualmente a da moral teológica, que se baseia em dados definitivos (os juízos morais são como objetos isolados do homem e impostos ao homem). Idéia (aristotélica) das naturezas inatas (do senhor e do escravo). Moral antiga: o homem deve realizar um ideal (dado, eterno) na matéria: "Torna-te o que és." Essa moral antiga é falsa, segundo Hegel, porque o homem não tem natureza eterna, imutável, dada uma vez por todas. O céptico nega o princípio da moral pagã do entendimento (ainda sensualista): ele já supera o paganismo e prepara o advento do judeo-cristianismo.

A moral hegeliana poderia ter outro mandamento: "Não sejas o que és, sê o contrário do que és. (Converte-te; torna-te um homem 'novo'.)" Não existe filosofia moral de Hegel (que é hostil aos moralistas); apenas uma filosofia da moral. Único axioma: o indivíduo deve viver em conformidade com os usos e costumes do povo no qual vive (enquanto os costumes desse povo corresponderem ao *Zeitgeist* [Espírito do tempo], isto é, enquanto forem sólidos, resistirem às críticas e aos ataques revolucionários). Senão, perece: como criminoso ou louco. O céptico já tem consciência de si como homem oposto à natureza: tem a certeza subjetiva (*Gewissheit*) de sua liberdade, isto é, de sua existência não-natural.

O céptico revela plenamente a negatividade da ação.

O que faz o valor antropogênico da ação é que ela é negação do dado, da natureza, do caráter inato. A base é a ação: o homem *é* ação.

Crítica do cepticismo (p. 156-158): A liberdade não é uma propriedade, é um ato. O homem não é livre de uma vez por todas. O homem é uma in-quietude (*Un-ruhe*) dialética absoluta. O céptico que não age permanece dentro do dualismo do *Bewusstsein* (consciência do mundo exterior).

A atitude do céptico não é viável.
a) O céptico permanece no entendimento (*Verstand*) (e na percepção) e conserva a distinção entre o sujeito e o objeto (o que percebe – o que é percebido).
b) Ele descobre a liberdade, mas a isola, quer pensar a negatividade no isolamento. Negatividade que leva ao nada, porque a negatividade não existe fora da totalidade: isolada da identidade (= homem fora do mundo), ela é puro nada, morte.

Resultados: o suicídio (sem finalidade) (cf. o tema de Kirilov, em Dostoievski). Ou então a negação puramente mental, até verbal. O céptico permanece o ho-

mem do *Bewusstsein* (isto é, ele se isola da sociedade e da natureza): Eu puro = puro nada, revelado na existência pelo suicídio.

O céptico não nega um conteúdo, uma teoria, uma moral, mas todo conteúdo, toda teoria, toda moral.

"Atividade desordenada no mesquinho": O céptico está em contradição consigo (ele mesmo não faz nada; nega em seu discurso tudo o que é feito pelo homem, pelos outros homens). Por outro lado, é sempre a mesma negação que ele repete: uma arenga. Sua vida é contraditória. (Cf. anteriormente: sua negação é puramente verbal.) Se ele durar, se não se suicidar, essa duração é contraditória.

Não é uma verdade, uma realidade no sentido forte da palavra; o cepticismo não é viável. Se ele perceber isso, ele se torna:

c) CONSCIÊNCIA INFELIZ (p. 158-171)

É a consciência religiosa judeo-cristã.

No cap. III, Hegel já fala dela; tratava-se do teólogo que pensa como homem do *Verstand*; aqui não se trata de atitude cognitiva, mas emocional. É a religiosidade (em geral), considerada como fenômeno existencial: a alma religiosa (sobretudo cristã).

Aqui o homem religioso tem um *Selbstbewusstsein*, isto é, é consciente de si e de sua oposição ao mundo; ele se isola do mundo. Esse isolamento é a sua desgraça, e ele faz dessa desgraça o conteúdo de sua consciência religiosa. Se ele se isola é porque ainda é escravo, vive num mundo hostil (o do senhor), onde não é reconhecido. Logo, ele se torna o escravo de Deus. Agora é igual ao senhor, no sentido em que ele e o senhor são igualmente escravos de Deus. Mas ele não é realmente livre: igualdade na sujeição, no não-reconhecimento recíproco.

Ponto de partida (p. 158, "*Im Skeptizismus...*"): O céptico *que vive* se contradiz. Ao tomar consciência dessa contradição, ele se torna outra coisa: homem religioso (cristão). Ele deverá considerar-se como desdobrado em si (Eu empírico de um lado, Eu negador, livre, transcendente, do outro).

Essa contradição (consciente e aceita) deve desaparecer.

Convém observar que é o céptico que se torna religioso. O homem religioso supera o céptico porque torna viável a contradição, ao aceitar os seus dois "Eus"; por isso é infeliz; por isso é teísta. A religião só é viável na infelicidade, ela gera e mantém a infelicidade.

A relação do senhor com o escravo é introjetada no homem religioso. Além disso, a relação de Deus com o homem é a relação do senhor com o escravo.

O homem, enquanto continua escravo, deve procurar um senhor. Aqui o homem religioso continua ainda escravo. O céptico nega o senhor mas continua escravo. Mas o que é um escravo (que continua escravo) sem senhor? Ver-se-á (cap. VI) que é o burguês, que é essencialmente cristão.

A religião tira o homem do solipsismo, mas recria um senhor (imaginário: Deus), porque o solipsismo (nada de luta!) é servil.

O homem religioso é ao mesmo tempo senhor e escravo; senhor na medida em que é escravo, escravo na medida em que é senhor: senhor do mundo, escravo de Deus. (Forma laicizada e real: escravo do capital, mas do "seu" capital.)

A reconciliação do homem consigo se dá quando ele se reconhece como Espírito (*Geist*), superando o dualismo do entendimento (*Verstand*): ator da história, cidadão do Estado. Então ele é Deus (satisfação absoluta, *Befriedigung*). O homem religioso escolhe entre os dois Eus; não funde os dois: faz uma escolha; escolhe o Eu transcendente. Uma das razões explícitas: o Eu empírico é mortal (de fato: ele permanece na sujeição, não é reconhecido). Na consciência religiosa, são dois seres essencialmente diferentes, dois seres estranhos. Depois, oposição entre os dois mundos: o mundo humano e o mundo divino. O primeiro é nulo, é nada, aos olhos do homem religioso, em relação ao Ser transcendente, Deus: sobrevivência do cepticismo. O homem religioso, suspenso entre dois mundos, não consegue suprimir a contradição pela união dos opostos (pela ação da luta e do trabalho). Ele vai escolher, mas ficando passivo. Vai dedicar-se unicamente a Deus oposto ao mundo (além). Ele quer transcender-se, transcender o mundo (sem transformá-lo pela ação negadora da luta e do trabalho).

O homem religioso se engana. Mesmo assim, a religião é uma etapa positiva. O homem religioso descobre a dualidade do homem e também, em certo sentido, sua unidade. A religião encerra o cap. IV e começa o seguinte (dedicado à razão [*Vernunft*], ao homem que se torna racional).

Estoicismo: identidade do homem que está num trono ou sob grilhões; isto é, ao contrário do animal, o homem não é determinado pelo lugar que ocupa no mundo (natureza, cosmo): liberdade. Cepticismo: solipsismo; isto é, unicidade do homem: individualidade. Enfim, o homem religioso descobre a transcendência. Mas não é ele quem vai compreender isso; para ele, o transcendente não é o homem, é Deus. De fato, essa transcendência não se encontra no além, ela se cria pela ação que supera (transcende) todo dado (também no homem) pela ação negadora (luta e trabalho).

O isolamento do homem começa com o engano do homem do desejo (*Begierde*) que, colocado diante de outro homem, o mata. O homem religioso compreende que o homem só pode sair desse impasse existencial entrando em contato com outro Ser; mas, para ele, esse outro Ser é não-humano, é divino: ele reconhece o outro, mas pensa que reconhece Deus.

Da impossibilidade para a consciência religiosa de sintetizar o individual (particular) e o imutável (universal) nasce a trindade:

1º O escravo procura um senhor (terrível) no além, porque tem medo da morte. Analogia com a primeira fase da luta de vida ou morte (p. 160, linha 20). Judaísmo. Deus Pai.

2º O Logos, o Deus individual. O Evangelho, Jesus.

3º "A consciência (infeliz) está no imutável." O cristianismo, a Igreja, o Espírito Santo.

Ou:

a) o essencial imutável condenando a particularidade (judaísmo);
b) o essencial imutável tornando-se particularidade (cristianismo);
c) o Espírito no qual a consciência se reconhece com alegria (passagem à imanência da razão, cap. V; ateísmo).

(Por isso é possível referir todo o trecho da consciência-de-si [ao homem] e não a Deus: chega-se então ao ponto de vista de Hegel.)

(P. 160, 2ª alínea, "*Was sich...*": é uma nota explicativa.)

Não se trata de teologia nesse capítulo, mas de fenomenologia da consciência religiosa, e de fenomenologia no sentido husserliano.

A finalidade: a união da individualidade (do particular) e do absoluto (do universal). Primeira tentativa: a teandria. (Essa síntese só se efetuará de fato no povo [*Volk*] e no Estado; cap. VI-VIII.) Mas a realização dessa união é, na teandria, um objeto (*Gegenstand*): Cristo não é qualquer homem, está além; transcendência. O homem religioso tende para uma unidade que ele concebe primeiro (em Cristo) como exterior a ele, distante, separada dele no tempo e no espaço.

A religião é puramente contemplativa. O conhecimento que a consciência religiosa tem de Cristo é um conhecimento imperfeito, já que implica uma oposição. Mantém tanto o particular quanto o universal, mas sem fundi-los.

Pensamento (*Denken*): O pensamento nasce de uma negação, isto é, de uma ação (do trabalho). Ele se torna ativo (revolucionário) e finalmente tornar-se-á puramente contemplativo, quando o Espírito se tiver realizado (a história acabada). Quando o pensamento está desligado da ação, é chamado pensamento puro (*reines Denken*); é o pensamento do entendimento (*Verstand*), do homem inativo. *Das reine Denken* não pode atingir o individual (estoicismo e seus conceitos universais); no cepticismo, esse pensamento torna-se negador e tende à ação, mas não cria o indivíduo, porque sua ação negadora é puramente mental. O homem deve agir realmente, no mundo e para a sociedade. Deve realizar algo de trans-individual, de universal, de trans-subjetivo. Só então o homem pode viver como homem e ficar satisfeito. É o *Verstand* que concebe o universal (noções gerais); é preciso portanto fundi-lo com o individual, revelado pela percepção.

É o homem religioso quem dá o primeiro passo nessa direção. Ele mantém os dois: o particular (o homem) e o universal (Deus). Essa é a sua verdade. Sua imperfeição: ele é isso "em si" e não "para si"; Hegel é quem compreende isso, e não o homem religioso. Logo, ainda não há razão (*Vernunft*). O homem religioso não é racional.

O homem religioso começa a agir no mundo, mas ele age para um *além* e por ele. Age para Deus e não para si. Sua ação é — pelo menos a seus olhos — a de Deus e não a sua. Logo, ele não sabe que o reino de Deus se realiza aqui-na-Terra e pelo homem, pela ação criadora (negadora) do homem.

Seu ideal lhe é exterior (Cristo). Assim sua primeira atitude (p. 162-164) não é uma ação, mas uma contemplação, a contemplação de um além, de uma transcendência. A consciência religiosa não se revela a si mesma; é a individualidade divina (distante, estranha) que se revela ao homem (que está dilacerado na infelicidade). Empírica, a busca contemplativa do homem religioso só pode conduzir ao túmulo de Deus (peregrinações, as Cruzadas); mas essa mesma realidade no mundo será apenas ilusória (alusão ao fracasso das Cruzadas). As Cruzadas são simbolicamente uma luta (*Kampf*), que se liga à luta de vida ou morte. Luta entre a alma e Deus. O homem, ao tornar-se religioso, volta a ser escravo; a luta recomeça, é a luta do homem contra Deus. Mas essa luta será um fracasso, já que esse homem é um homem religioso. A derrota, no entanto, não é definitiva. O homem será afinal vencedor.

Segunda atitude (p. 164-167): Passagem da contemplação à ação. Mas a ação do homem religioso não se completa. A ação só se completará no *Volk* e no Estado. É a ação na sociedade. O religioso não age como indivíduo social, mas como indivíduo isolado. Não quer realizar algo neste mundo, nem para os outros. Quer o reconhecimento vindo de Deus, age para si: no além, quer realizar sua alma isolada. É verdade que quer destruir a individualidade isolada empírica. Mas também nesse ponto não conseguirá atingir seu objetivo: o universal sempre vai lhe escapar e ele continuará particular, um particular.

(*Der Einzelne* [o particular] é a individualidade isolada, fechada em si mesma; diferente da *Einzelheit* [particularidade], que pode ter potencialmente o universal. O homem religioso é um *Einzelner*.)

O religioso, após a contemplação, pensa ter perdido o contato com Deus, cai em si e reencontra o desejo (*Begierde*) e o trabalho (ainda servil). Ainda não é uma síntese real do senhor e do escravo, mas uma justaposição. Ele é senhor e escravo, isto é, ainda é escravo: escravo sem senhor. Bem sabe que é senhor da natureza, mas só o é porque é escravo de Deus. A ação do homem religioso não consegue realizar sua própria unidade.

O homem religioso se encontra ao trabalhar; para ele, isso é um dado; porque o senhor (Deus) ordenou (assim como para o escravo). Ele não sabe que o homem trabalha para realizar sua individualidade neste mundo.

Mas o homem religioso age no mundo; é um passo à frente (embora ele só trabalhe para sua vida transcendente). E o religioso não sabe que sua ação é sua. Pensa que a ação só é eficaz pela vontade de Deus. Vai agradecer a Deus que lhe permite agir e vai agir por Ele. Para ele, Deus é o único e verdadeiro agente. O religioso se santifica (para Hegel: se humaniza, se liberta) ao agir (trabalho, luta), mas a ação não é sua. O religioso quer anular sua individualidade; mas por seu trabalho, de fato, ele a afirma; afirma-a até ao dar graças a Deus. Pois o ato de dar graças a Deus é a ação do religioso. Esse ato é seu, é ele quem o realiza. Um dia percebe a realidade de sua ação (ação, aliás, negativa, porque nega o dado em favor do além). Ele se compreende então como indivíduo ativo.

Assim a certeza (*Gewissheit*) torna-se verdade (*Wahrheit*). O homem já não é apenas em si (*an sich*), é também para si (*für sich*). Deve tornar-se *an und für sich*, o que ele é como filósofo absoluto (Hegel).

Mas não se passa imediatamente do cap. IV para o cap. VIII, porque a ação religiosa não é uma verdadeira ação: a libertação permanece abstrata, intelectual.

Terceira atitude (p. 167-171): Há agora dois pontos extremos: a ação do religioso e Deus. Trata-se de relacioná-los.

1ª etapa (p. 168): Religiosidade ascética (monaquismo). A ação religiosa não tem alcance social. Como a ação de um Ser que se considera nulo poderia ser considerada por ele como tendo valor? Logo, ele decide que sua ação só interessa a ele. Mas então (já que se isola da sociedade) ele se descobre como função animal. Aí se revela o inimigo, e as funções animais tornam-se de fato para o asceta o que há de mais importante. Logo, atitude contraditória.

O asceta quer unir-se a Deus. Mas só o pensamento mediatiza a destruição do Ser real (natural) pelo asceta (místico).

2ª etapa (p. 168-170): A Igreja. Não é um Estado de verdade, e a comunidade de fiéis não é uma sociedade de verdade. Por quê? Porque "cada um por si e Deus por todos". Mas o passo é considerável.

Agora, o mediador entre o particular e o universal é um homem: o padre. É o protótipo do cidadão. A Igreja é o germe — e o esquema — do Estado. O padre já não é um escravo (*Knecht*), mas um servidor. Mas ainda não é cidadão, porque é religioso: para ele os extremos são o transcendente (Deus) e o pecado (homem), que continuam não mediatizados na vida religiosa social da Igreja.

Tem-se agora a oposição entre o leigo e o clérigo, que representam o indivíduo empírico e a alma imortal. Não há reconhecimento de um pelo outro. E tudo o que caracterizava a vida religiosa individual encontra-se na vida social (o ascetismo: quaresma etc.).

A Igreja representa o máximo do que podem atingir a consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) e o entendimento (*Verstand*). Além deles estão a razão (*Vernunft*) e o Espírito (*Geist*) (cap. V-VIII).

A ação do leigo é nula por si, em relação ao além. O padre transmite portanto uma ação nula — mas ele anula o caráter de pecado dessa ação. O padre suprime o caráter individual (particular), a particularidade (*Einzelheit*), dessa ação, ele suprime a infelicidade. A ação do leigo torna-se ação universal, trans-individual: aliás, já não é uma ação; está anulada.

3ª etapa (p. 170-171): Na Igreja, o homem é libertado *an sich*, mas não o sabe. Portanto, não é ainda a verdadeira liberdade, já que a verdadeira liberdade é consciente de si. Aliás, a absolvição vem de Deus, não do próprio religioso: ele, pelo menos, pensa assim. Não sabe que liberta a si próprio: de fato, na Igreja, sua ação tornou-se social, mas ele pensa que ela se tornou a ação de outrem, de Deus (encarnado na Igreja e seus padres). Deus desempenha para o religioso o papel que a sociedade desempenha na realidade. Além disso, sua ação se realiza pela mediação do padre. Por conseguinte já não é *sua* ação. E no padre a ação é trans-individual, logo também não é *sua*.

O homem religioso vive porque age; mas não percebe que age, e só pensa em sua nulidade e morte. Não sabe que o mundo onde vive é seu mundo, que é o resultado de *sua* ação; pensa que é obra de Deus e que continua sendo pecado e infelicidade. O padre vai consolá-lo e dizer-lhe que sua ação é, apesar de tudo, algo de positivo: mas é só uma "*gebrochene Gewissheit*" (certeza partida) (p. 171). Ele lhe diz: tua infelicidade atual será fruição (*Genuss*) no além. Mas o homem religioso nunca tem certeza disso, e aliás essa beatitude é "*an sich*" e não "*für sich*".

Mesmo que tenha chegado ao topo, o homem religioso conserva todas as suas características — a infelicidade e o isolamento — porque crê no além. A infelicidade, o isolamento e a religião formam um conjunto.

O homem compreende então que sua ação é *an sich*. Sua ação (*Tun*) e seu Ser (*Sein*) são *toda* a realidade. Para ele já não há mais além (*Jenseits*): ele é ateu. Já não está isolado em relação à natureza; vive na imanência; ele é razão (cap. V).

Essa transformação dialética da consciência infeliz (e portanto do *Verstand*, ou, de forma mais geral, do *Bewusstsein* e do *Selbstbewusstsein*) em *Vernunft* (seção C, cap. V) é descrita em uma única frase (a última do capítulo).

Hegel contenta-se em dizer que — um belo dia — o homem percebe que seu Deus (imaginário) é na realidade ele próprio: ele se reconhece em Deus. Donde, o fim de sua infelicidade. A partir de então ele é o homem-da-razão, tornou-se racional.

Mas vamos ver que essa razão ainda é abstrata. A razão concreta é o *Geist*. O homem racional do cap. V tenta viver independentemente da natureza e do Estado (da história): é o intelectual burguês. Assim ele se perde no nada (da verborragia, da loucura, do suicídio).

(A brevidade da passagem dialética parece mostrar que a conversão do homem religioso ao ateísmo [mais exatamente: ao antropoteísmo] hegeliano não é necessária, e que a religião é indefinidamente viável. Mas a vida religiosa é uma vida na infelicidade, sem satisfação [*Befriedigung*] definitiva e completa. A passagem é um ato de negação, isto é, de liberdade; logo, não decorre de dedução. Aliás, o mesmo vale para todas as etapas da *Fenomenologia*: o estoicismo está superado porque é tedioso, o cepticismo, porque é inquietante e estéril, a religião, porque é inseparável da infelicidade interior. Mas é possível comprazer-se na infelicidade. Donde, a possibilidade de uma duração ilimitada da religião.)

RESUMO DO CURSO 1934-1935[1]

Ao prosseguir o comentário literal da *Fenomenologia do Espírito*, estudamos a seção dedicada à análise da *consciência infeliz*, isto é, religiosa.

A religiosidade é caracterizada, segundo Hegel, pela *Entzweiung*, a cisão da unidade da consciência em um Eu empírico (que, estando ligado ao mundo, é mortal) e em um Eu transcendente (a alma imortal em contato direto com Deus). E a impossibilidade de suprimir o *Widerspruch*, a oposição dos dois elementos contraditórios da *consciência duplicada* (*gedoppelt*), é que é a fonte da infelicidade (*Unglück, Schmerz*) do homem religioso. Esse homem, não chegando à unidade consigo mesmo, jamais atinge a satisfação (*Befriedigung*), que é o objetivo supremo e a justificação última da existência humana.

A fonte do dualismo que é a base da religião, e por conseguinte da infelicidade, é dupla. De um lado, é o desejo da imortalidade individual, o medo servil e escravizante da morte. Na luta de vida ou morte (descrita anteriormente), o homem torna-se escravo de seu adversário porque quer a todo custo conservar-se vivo; da mesma forma, ele se torna escravo de Deus quando quer evitar a morte, procurando em si, como homem religioso, uma alma imortal. De outro lado, o homem chega ao dualismo religioso porque não consegue realizar sua liberdade, isto é, seu Ser verdadeiro, aqui-na-Terra. Na derrota resultante do medo da morte, o escravo cedeu o mundo ao senhor vencedor. Enquanto não decidir combater o senhor para conquistar o mundo, só poderá encontrar a liberdade além do mundo, no *Jenseits*, no transcendente religioso. O escravo que busca sua liberdade vivendo no mundo dominado pelo senhor é forçado a distinguir entre o Eu empírico subjugado e o Eu que pretende ser ou tornar-se livre no além, isto é, viver numa atitude religiosa. Mas, de fato, o Eu transcendente ainda é menos livre que o Eu empírico subjugado, porque em sua alma imortal o homem religioso é o escravo de Deus, do senhor absoluto. Assim, o homem religioso dilacerado em si (*entzweit*) não chega a realizar sua liberdade. Logo, não atinge a satisfação e fica para sempre na infelicidade da sujeição.

Os textos estudados, voluntariamente equívocos, não permitem resolver a questão referente ao ateísmo da filosofia hegeliana. Hegel salienta que pretende apenas descrever a consciência religiosa, sem entrar no problema da verdade das idéias professadas pelo homem religioso. Mas não há dúvida que Hegel rejeita a idéia do *Jenseits*, da transcendência de Deus. Segundo ele, é específica à religião essa noção pela qual o absoluto estaria fora do mundo espaciotempo-

1. Extraído do *Annuaire 1935-1936* da École Pratique des Hautes Études, Seção de Ciências Religiosas.

ral, além da humanidade e da história. É essa idéia que opõe a teologia (mesmo cristã) à verdadeira filosofia ou à ciência de Hegel, e que se traduz no plano existencial pela infelicidade do homem religioso.

"O Ser verdadeiro do homem é sua ação", diz Hegel. Somente na e pela ação, efetuada por ele como cidadão (*Bürger*) de um Estado, o homem se realiza como indivíduo livre e histórico, e atinge assim a satisfação, que confirma a plenitude e a perfeição de seu Ser. Ora, por causa da idéia da transcendência, a ação do homem religioso não é uma ação verdadeira, e a sociedade religiosa (a Igreja) não é um verdadeiro Estado. O homem religioso age. Mas o objetivo de sua ação está, para ele, no além, sobre o qual não tem controle: a eficácia vem de Deus. É Deus que age no homem. Assim, a ação não realiza a liberdade nem o Ser do homem, nem lhe dá a satisfação buscada. Do mesmo modo, a Igreja não é uma sociedade ou um Estado verdadeiro: seus membros buscam um objetivo transcendente (a salvação), que é estritamente individual; nessa busca não é possível ajudar o outro, nem ser ajudado pelo outro; donde, a ausência de uma verdadeira interação social, a única que pode levar o homem à perfeição. Assim, a idéia da transcendência retira toda a eficácia da ação individual e social do homem religioso. Ele reconhece isso, pois espera a salvação não de suas próprias ações, mas da graça divina. Ora, ao reconhecer a ineficácia de sua ação, isto é, a vacuidade de seu Ser, o homem reconhece e aceita a infelicidade que, para ele, é a própria essência de sua existência, e que, de fato, tanto é fonte quanto conseqüência da religiosidade.

Para livrar-se dessa infelicidade, para chegar à satisfação, isto é, à plenitude realizada de seu Ser, o homem deve antes de tudo abandonar a idéia do além. Deve reconhecer que sua realidade verdadeira e única é sua ação livremente efetuada na Terra para a Terra; deve compreender que não é nada fora de sua existência ativa no mundo, onde nasce, vive e morre, e onde pode atingir a perfeição. E o homem acaba por compreender. Ao compreender, o homem deixa de ser o homem da consciência-de-si, que culmina na consciência infeliz: torna-se o homem da razão (*Vernunft*), que, segundo Hegel, "não tem religião".

III

CURSO DO ANO LETIVO 1935-1936

VERNUNFT (RAZÃO)

(seção C, cap. V-VIII)

I. *GEWISSHEIT UND WAHRHEIT DER VERNUNFT* (CERTEZA E VERDADE DA RAZÃO)

(seção C, cap. V)

INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO V (p. 157-182)

A introdução é dirigida contra Fichte e seu idealismo subjetivo. O Eu (*Ich*) aqui não é o Espírito (*Geist*) hegeliano, mas fichtiano, o Eu abstrato do idealismo fichtiano.

Objeção hegeliana ao idealismo: para que o idealismo seja verdadeiro, é preciso que o Eu seja um "*an sich alle Realität*" (em si toda a realidade). Ora, na origem, é falso; só é verdadeiro ao término do processo dialético e histórico (exposto no cap. VI). Por enquanto, o Eu é apenas a consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) do fim do cap. IV, que está longe de ser toda a realidade. Para que o idealismo seja verdadeiro, é preciso que o Eu se torne toda a realidade e se revele como tal: ora, ele só se torna isso no fim da história, pela ação histórica do homem (luta e trabalho).

Lembrar o que é a ação (= liberdade = negação = mediação). Em Fichte, só há um *Sollen* (um dever de agir) e não uma verdadeira ação.

O homem esquece o caminho que o levou à razão (*Vernunft*) (e que foi descrito no cap. IV). Assim Fichte: só revela o resultado e não o caminho, a totalidade do processo; só revela uma certeza (*Gewissheit*) subjetiva. O filósofo idealista, que não mostra o caminho percorrido pelo homem até chegar ao idealismo, é incompreensível. Por isso, suas afirmações só podem ser errôneas: ele não justifica sua atitude.

A realidade atingida pela *Vernunft* (Kant, idealismo) é "*die reine Abstraktion der Realität*" (a pura abstração da realidade). Aqui Hegel se serve das mesmas expressões que utilizava para descrever o Eu do desejo (*Begierde*). Por quê? Porque o idealista esqueceu o caminho percorrido; o seu Eu não está mediatizado (para si mesmo), logo está simples (*einfach*), imediato (*unmittelbar*), puro (*rein*). Esse Eu do idealismo subjetivo não pode ser toda a realidade.

Dois aspectos do Eu kantiano e fichtiano: o que vai da unidade para o múltiplo, e o que vai do múltiplo para a unidade. De um lado, a busca ("*das unruhi-*

ge Hin- und Hergehen" [o ir e vir inquieto]); de outro, a unidade calma. Para uma, a unidade é o *Gegenstand* (o mundo); para a outra, o *Gegenstand* é o Eu.

A contradição do idealismo subjetivo é análoga à do cepticismo (solipsismo). Kant só sai do Eu (abstrato) pelo empirismo.

Na 1ª alínea da introdução ao cap. V (p. 175), Hegel faz uma síntese, ao resumir o conteúdo do cap. IV, que descrevia a transformação da consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) em razão (*Vernunft*), do homem religioso infeliz em homem racional.

Essa transformação equivale à negação de toda transcendência e, portanto, de todo dualismo existencial e teórico. O homem da razão é essencialmente irreligioso e ateu. Só vive em si, só pensa em si (individualismo, atitude essencialmente associal, apolítica). Assim, como filósofo, ele imagina o idealismo subjetivo (Kant-Fichte): o Eu, o seu Eu, é para ele toda a realidade, o mundo é a sua representação.

O religioso opunha o Eu ao mundo (transcendente, isto é, divino). A razão identifica o mundo com o Eu. Mas é sempre o mesmo Eu abstrato do religioso, que era oposto ao mundo. Donde, a insuficiência do idealismo: o mundo não pode ser idêntico ao Eu que se lhe opõe. É preciso identificar o Eu com o mundo não apenas pelo pensamento, mas pela ação histórica, que transforma (pela luta e pelo trabalho) o mundo em função do Eu e os identifica efetivamente. Essa ação no mundo é o Espírito (*Geist*) (cap. VI).

Mas a ação transformadora do mundo só pode ser coletiva. Ora, o Eu do religioso — e portanto o Eu racional — é isolado. Donde, o individualismo da razão e, por conseguinte, sua esterilidade.

Há porém um progresso: como o homem negou a transcendência, já não foge do mundo, mas o suporta.

P. 175, linha 10 de baixo para cima, "*die Mitte*": É o padre, de que se tratava na análise da consciência infeliz. "*Erscheint*" (aparece) (no passado): Hegel quer assinalar que ainda aqui fala a linguagem do religioso do cap. IV. (Para Hegel, essa mediação [*Mitte*] não será o padre, mas o povo [*Volk*]; não será Cristo, mas o Estado. É o *Geist*.)

P. 175, linha 2 de baixo para cima: Início da introdução do cap. V. A razão é uma nova atitude para com o Ser-outro (*Anderssein*). O homem racional já não nega a realidade empírica: ele a aceita, interessa-se por ela, a observa (*beobachtet*). Mais tarde, ele vai modificar o mundo real (cap. VI), e é por sua ação transformadora do mundo que se tornará *Geist*.

O homem religioso já agiu, e socialmente, na Igreja; mas como *Selbstbewusstsein* e não como *Vernunft*. Mas o homem esqueceu esse caminho já percorrido pela ação; se quer mostrar sua condição, será filósofo idealista, tomará seu *Ich* como um pensamento e não como ação real num mundo dado. Mas o homem da *Vernunft*, quando não filosofa, reconhece a realidade do mundo: ele a aceita sem querer mudá-la. (Aliás, também o idealista terá de apelar para a sensação a fim de chegar a um conteúdo: de fato ele é empirista.)

P. 176, linha 16, "*Das Grab seiner Wahrheit...*": É o túmulo de Jesus, perdido depois das Cruzadas; o fim da Idade Média. Cronologicamente, o cap. V tem em vista os tempos modernos. De fato, trata-se até de contemporâneos: Schelling, Gall, Schlegel etc. Em princípio, porém, Hegel descreve as atitudes associais (contemplativas, ativas, filosóficas) que se reproduzem em todo lugar onde o homem aceita o mundo natural (sem transcendência nem religião), mas se isola do mundo social (não é cidadão). Hegel só analisa a história real nos cap. VI e VII.

O mundo tem agora um interesse para o homem; este sabe que pode agir no mundo, e para o mundo. Mas não o transforma: ele o observa ou frui.

Antes, o mundo desaparecia; agora é permanente, e nessa permanência (*Bestehen*) o homem encontra sua verdade (*Wahrheit*) e seu presente (*Gegenwart*).

P. 182, última alínea da introdução: Processo de realização da razão (*Vernunft*), que será descrito no cap. V.

PLANO DO CAPÍTULO V

A. *Beobachtende Vernunft* (razão que observa), p. 182-254
Aspecto teórico (*Beobachtung*, observação)

B. *Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins*
(A realização da consciência-de-si racional), p. 255-282
Aspecto ativo (*Tun*, ação)

C. *Die Individualität* (A individualidade), p. 283-308
Aspecto filosófico. Passagem para o Espírito (*Geist*), p. 308-312

Cap. V, A: atitude cognitiva, teórica, científica

INTRODUÇÃO (p. 182-185)

a) Observação do mundo empírico, p. 185-221: vitalismo de Schelling, "sistema da natureza", o universo concebido como um organismo;
b) Observação do Eu empírico, p. 221-226: psicologia empírica e lógica psicológica;
c) Observação das relações entre o mundo empírico e o Eu empírico, p. 227-250: frenologia de Gall, que é a crítica de toda antropologia naturalista (racismo).

Passagem da observação racional do sábio isolado (cap. V, A) para a atitude ativa do homem histórico e social (cap. VI-VII), p. 250-254.

Mas primeiro: cap. V, B-C, isto é, análise das atitudes existenciais (não puramente contemplativas, teóricas) do homem racional isolado da sociedade e indiferente ao Estado: individualismo existencial do intelectual burguês (cap. V, B) e suas transposições filosóficas (Kant-Fichte; cap. V, C).

A. *BEOBACHTENDE VERNUNFT* (RAZÃO QUE OBSERVA) (p. 182-254)

O homem observa o mundo real, empírico, utilizando a sensação, a percepção, o entendimento. Estes não são o que eram no começo (cap. I-III); já estão penetrados pela *Vernunft*. Porém, a situação é análoga à situação inicial. Assim, a dialética da *Vernunft* vai passar por etapas análogas. A diferença com relação ao *Bewusstsein* (cap. I-III) é o lado ativo do conhecimento racional: experiências (*Erfahrungen*); introduz-se a natureza na questão, mas para descrevê-la, não ainda para transformá-la (nada de técnica).

P. 183, linha 11 de baixo para cima, "*die Gegenwart vernünftig ist*": Não esquecer que o racional é uma ação, ação racional e real.

O Homem se interessa pelo mundo, sabe que o Mundo é racional (*vernünftig*), nele procura sua própria infinitude (*Unendlichkeit*) (que se realiza como vida [*Leben*]: a totalidade do mundo é um organismo vivo. Mas será preciso superar a noção de *Leben* para chegar ao *Geist*).

A *beobachtende Vernunft* não é a *Vernunft* plenamente realizada. É a inação da *Vernunft*, a contemplação puramente passiva; logo, é a inconsciência da *Vernunft*: assim, ela não chegará ao *Geist* e vai parar na noção de vida. É uma razão abstrata. O homem-da-razão não se compreende como indivíduo concreto, porque a *beobachtende Vernunft* é a razão do indivíduo isolado, associal, de uma sombra humana que mal se destaca da vida puramente biológica. O homem da razão que observa não conhece a história; logo, só pode ter uma visão abstrata do mundo, o mundo para ele é apenas natureza (Schelling).

Soberania da razão, porque o mundo obedece a leis, que são as que a *Vernunft* descobre. Por enquanto ela só apresenta os sinais (*Zeichen*), que são as palavras por meio das quais ela descreve o mundo (natural).

(A partir de "*Aber dieses...*" [p. 183, linha 4 de baixo para cima] até o fim da 1ª alínea da p. 184: Parênteses escritos de um ponto de vista superior. O homem da razão age na natureza, não na sociedade. A razão não ultrapassa, por assim dizer, o nível do conhecimento biológico. A razão que observa pensa que o mundo lhe interessa em si e que ela quer encontrar "*das Wesen der Dinge als der Dinge*" [a essência das coisas como sendo das coisas]. Ela não compreende a si mesma. São essas as palavras de Hegel.)

(P. 184, linha 19, "*Wenn es die Vernunft als gleiches Wesen...*": Parênteses. Trata-se da *Vernunft* do cap. VIII, isto é, realizada na filosofia de Hegel: o Ser da coisa e o Ser do homem coincidem. A filosofia da natureza deve ter a mesma base da filosofia do Espírito.)

P. 184, linha 27, "*Die Vernunft, wie sie unmittelbar...*": A razão é agora (no início do cap. V) imediata (*unmittelbar*). Ela pensa ter diante de si uma natureza bruta, independente do homem. É sobre essa natureza que ela vai agir, observando-a ativamente (sem mudá-la). O resultado do movimento dialético (descrito no cap. V, A) será a tomada de consciência da razão. Esse resultado será o *Geist* (cap. VI). (Em si, o devir da razão que observa chega a um impasse. São os outros aspectos da *Vernunft* — cap. V, B e C — que permitem passar para o *Geist*.)

P. 185 ss.: Dirigido contra a filosofia da natureza de Schelling. Segundo Hegel, Schelling não vê a categoria da negatividade que ele próprio descobriu no Ser humano.

Em que a vida se distingue do *Geist*? O Ser vivo é essencialmente movimento, devir, processo. Ora, Hegel diz o mesmo do *Geist*. Mas o processo vital não é criador (porque não é negador); ele chega no ponto onde começou (do ovo ao ovo). Circularidade do processo biológico: sem progresso, sem história. A vida culmina no *Selbstgefühl*, simples sentimento de si, que Hegel articula com o desejo (*Begierde*). O animal não tem *Selbstbewusstsein*. A vida não é pois a mesma coisa que o *Geist*. O que os diferencia é a *Vermittlung* (a mediação pela ação negadora).

Diferença essencial entre o homem e o animal (a natureza em geral): no mundo biológico, o que une o indivíduo (o particular) ao universal é a espécie

(*Gattung*); no mundo humano (histórico), é o povo (*Volk*). Ora, o povo é bem diferente da espécie. Porque a espécie não é um todo orgânico: é um simples aglomerado de indivíduos isolados, sem verdadeiro contato, sem unidade real. No plano biológico, há duas espécies de indivíduos: *a*) Terra (*Erde*), o Universo; *b*) verdadeira particularidade (*eigentliche Einzelheit*), os diversos animais, plantas. Entre os dois, não há nada. A espécie não se coloca entre eles, não os une. Ao contrário, o *Volk* se situa como verdadeira *Mitte* (meio-termo), simples indivíduo e universo simultaneamente: universo para seus membros, indivíduo para a humanidade. A história não existe fora dos indivíduos que a fazem, já a Terra e os indivíduos biológicos não existem no mesmo plano. Logo, a natureza orgânica não tem história; ela cai diretamente do universal para o particular: da vida em geral para *esta* planta, *este* animal.

O homem difere do animal porque é cidadão (*Bürger*); só pode realizar-se como homem por meio do povo organizado em Estado (*Staat*). A mediação (*Vermittlung*) é, no fundo, a ação na e pela sociedade; é o verdadeiro reconhecimento (*Anerkennen*): o homem reconhece o outro homem como homem e é por ele reconhecido como tal. É em e por um outro que o homem chega à satisfação (*Befriedigung*). Ora, não há *Vermittlung* no mundo puramente natural, vital, porque não há sociedade (*Volk, Staat*) na qual os indivíduos se reconheçam mutuamente em sua realidade e dignidade. Logo, fora da sociedade o homem é apenas um animal (a besta intelectual do cap. V, C, *a*).

B. *DIE VERWIRKLICHUNG DES VERNÜNFTIGEN SELBSTBEWUSSTSEINS DURCH SICH SELBST*
(A REALIZAÇÃO DA CONSCIÊNCIA-DE-SI RACIONAL ATRAVÉS DE SI)
(p. 225-282)

Atitudes existenciais do homem que aceita o mundo natural dado e se isola da sociedade, desinteressando-se — de fato — do Estado.

O idealismo existencial: cada um quer ser reconhecido, mas não reconhece os outros. Cada um vive numa pseudo-sociedade. Mas, de fato, vive-se num mundo humanizado, resultado do trabalho do homem, numa sociedade (falsa, é verdade). O homem-da-razão vive pois em sociedade como se estivesse sozinho no mundo, embora ele saiba que vive em sociedade.

É o estágio da razão (*Vernunft*), do homem racional: "cada um por si e, quem sabe, Deus por todos".

P. 255, 2ª alínea: As diferentes etapas da dialética da *Vernunft* são (de certa forma) a repetição das etapas dos cap. I-IV. O homem deve passar da independência (*Selbständigkeit*) (atitude do senhor) para a liberdade (*Freiheit*) (atitude do

escravo), para chegar finalmente (fim do cap. V) à atitude do cidadão (descrita no cap. VI).

P. 256, linha 3: Lembrar o cap. IV: estamos no ponto em que o escravo, que foi sucessivamente estóico, céptico, religioso, torna-se ateu: nada de transcendência, nada de oposição ao mundo dado. Parece ter voltado ao homem empírico, à atitude do desejo (*Begierde*), análoga pois à do senhor. Mas não há identidade. Não é um impasse. Não se trata de senhores, mas de escravos libertos. Continuando ainda escravos, não param de trabalhar: eles querem realizar sua obra, uma obra; não se bastam a si: querem ser reconhecidos (célebres).

O isolamento é o fundo da existência do homem-da-razão. É o que Hegel chama (p. 285) "*das geistige Tierreich*" (o reino animal espiritual), ao descrever (V, C, *a*) essa pseudo-sociedade de individualistas que é a república das letras.

O homem-da-razão em geral

Aquele que ainda não participou da vida social. O escravo que chega à idéia de liberdade e que já não tem senhor (nem mesmo Deus), mas que não luta como senhor, não *é* senhor; ainda não participa da ação da sociedade, não luta nela, para ela, nem contra ela. Aqui, crítica do individualismo e do liberalismo burguês: atitudes e ideologias dos escravos sem senhor.

Esse homem vive no mundo. Mas, no início, não o conhece. Donde: *Welterfahrung* (experiência de mundo) – seção A: *beobachtende Vernunft* (razão que observa). Essa observação puramente passiva não revela a vida do homem como humana, que é ação. Ela compreende e descreve (revela) a vida biológica (*Leben*) e não o *Geist*. Aliás, como poderia observar o Espírito, já que este ainda não se realizou? Pois é pela ação (negadora, logo criadora) no mundo que o Espírito se realiza. Donde: necessidade da experiência mundana da vida ativa no mundo social histórico (cap. VI).

P. 260, linha 8: Trata-se do homem que ainda não atingiu a satisfação (*Befriedigung*), nem a felicidade (*Glück*) (que não está satisfeito, nem feliz): ele segue a seqüência das pulsões que nascem umas das outras. (Cf. a dialética do desejo [*Begierde*], cap. IV.) (Por exemplo: o homem do Renascimento.) É o escravo sem senhor, o religioso sem Deus, que se consagram ao prazer (*Lust*). Ele satisfaz racionalmente seus instintos. (Seu análogo no cap. VI: o homem da *Aufklärung*, do Século das Luzes.)

P. 260, linha 4: O homem que perdeu sua felicidade social. Aqui estamos no domínio dos instintos sublimados e das ideologias. A vida deixou a "*sittliche Substanz*" (substância moral) (vida social) e refugiou-se nos indivíduos, que se

isolam de certo modo em seus instintos e pensam poder realizar "*durch sich selbst*", em e por si, o universal.

("*Bestimmung*": duplo sentido: determinação [pelos instintos] e destinação do homem.)

No que se segue, Hegel descreve em paralelo: o processo de sublimação dos instintos e o processo de mútua destruição das ideologias.

A verdade é essa destruição; ou, ao menos, a compreensão dessa autodestruição. O que é verdadeiro é o conjunto (coerente) de todas as ideologias, isto é, sua descrição completa na *Fenomenologia.*

O instinto é menos forte que a *Vernunft*, ele cede. Assim, o bandido, na história, cede lugar ao comerciante racional. O Espírito (*Geist*) é mais forte que a natureza; não apenas mais elevado, mas mais forte. E o Espírito é o homem (que domina o mundo pela luta e pelo trabalho).

Hegel diz (p. 261, linha 2 de baixo para cima) que vai examinar principalmente o segundo processo (ideologias). Falará do indivíduo que já conheceu a vida social e que dela se isolou. Falará do jogo dos instintos na alma individual (passagem da criança para o adulto).

Hegel explica por quê: porque a dialética das ideologias (que sublimam os instintos) é um fenômeno de seu tempo, logo conhecido e facilmente acessível. Trata-se no cap. V, B-C do "*Bürger als Bourgeois*", antes de tudo do intelectual (burguês). Que foi, aliás, a razão-que-observa do cap. V, A.

No cap. V, B, trata-se da dialética do prazer (*a* – p. 262-266), da sentimentalidade (*b* – p. 266-274), da virtude (*c* – p. 274-282).

Ponto de chegada: o indivíduo que, pela ação, quer expressar-se. Mas sua ação será individual, isolada: ele se expressará de maneira puramente verbal, literária. Vai escrever livros. Será o bestiário intelectual (V, C, *a* – p. 285-301). Depois vai querer fazer o papel de legislador (V, C, *b* – p. 301-305). Enfim vai tentar uma atitude puramente crítica (V, C, *c* – p. 306-308). Passagem para o cap. VI.

a) ***Die Lust und die Notwendigkeit*** (O prazer e a necessidade), p. 262-266

Espontaneidade do prazer: o homem não cria sua felicidade, mas a toma e dela goza tal como lhe é dada. Logo, sem ação: nem luta (senhor), nem trabalho (escravo).

(É a primeira atitude do Fausto.)

Diferença entre desejo (*Begierde*) e prazer (*Lust*): diferença entre estupro e amor; sexualidade pura e erotismo.

No prazer, a autonomia da consciência (= do homem) é suprimida: no fim só resta o animal. Não há então diferença em relação à *Begierde*: sujeição; a vida de prazer embrutece se não houver outra coisa (ação).

O homem-do-prazer tem diante de si propriedades (*Besitze*) e não, como o homem-da-*Begierde*, realidades brutas, imediatas, simples coisas. Pois vive numa sociedade em que as coisas são a propriedade (jurídica) dos homens. Ele as trata de acordo: compra e não rouba etc.

Ponto em comum com o homem-da-*Begierde*: a satisfação é concebida (desejada) como imediata. Isto é, o homem (racional)-do-prazer quer fruir os objetos (transformados pelo trabalho humano) sem trabalhar, sem ter ele próprio, por seu trabalho, transformado o objeto natural. Mas, de fato, o trabalho está investido na coisa; por isso é possível consumi-la "como quem frui" e não "como um bruto".

Atitude de pseudo-senhor: ele não mata nem estupra; quer apenas obter o consentimento que lhe permita fruir os objetos sem fazer nada, como um senhor. Mas o verdadeiro senhor mata: luta pela satisfação (reconhecimento).

Ideologia elaborada pelo homem-do-prazer: antropologia determinista e naturalista (o homem é um animal).

P. 265-266, passagem para *b*: Aceita-se a necessidade (*Notwendigkeit*), mas pensa-se que o Eu é o autor dessa necessidade, e não a natureza, o mundo hostil. É o idealismo subjetivo existencial do homem necessitado, que não consegue viver na fruição e não quer lutar nem trabalhar.

"Necessidade" natural = idealismo (subjetivo) teórico;
"Necessidade" social = idealismo (subjetivo) prático.

b) ***Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendünkels*** (A lei do coração e a loucura da presunção), p. 266-274

O homem-de-coração-terno: nele há uma crítica à sociedade; crítica puramente verbal, mas que já é uma ação, porque é negação. Ele é mais ativo, logo mais consciente, ou mais verdadeiro que o homem-do-prazer. Quer realizar-se como indivíduo isolado (único no mundo); mas pensa ter valor apenas por sua crítica à sociedade. Para conservar seu valor, quer de fato conservar a sociedade que critica, já que é essa crítica que lhe importa. Ou então ele dá um jeito para que sua crítica não se realize, ou ainda, se suas críticas se realizarem, ele não o percebe e continua a criticar a nova sociedade. Crítica puramente verbal. Não quer agir.

Como ele se diferencia do homem-do-prazer.

De um lado, por acaso: seu "coração-terno". Ele não pôde realizar seu prazer. De outro lado, por essência: porque ele opõe alguma coisa ao mundo dado (à sociedade): uma utopia. Utopia, pois não tem necessidade de saber que vínculos existem entre seu ideal e a realidade, isto é, como se pode realizar o ideal. Ele não procura mudar a sociedade, nem mudar a si. (Pois na luta contra a sociedade que o determina, o indivíduo muda a si próprio: donde, o valor libertador da luta revolucionária.) Ele não é um revolucionário.

Se, de nascença, o indivíduo não se adapta à sociedade, é louco (ou criminoso). Sua idéia é louca (ou criminosa). Se o indivíduo a realiza, transformando a sociedade que ele critica, ele se transforma e sua idéia deixa de ser louca, já que agora ela corresponde à realidade. A utopia, porém, leva à loucura porque está em permanente desacordo com o real: é a crítica existencial da utopia.

O homem-de-coração-terno não pode viver seu ideal (utópico): de fato ele vive em sociedade, em e por essa ordem que ele critica. Há portanto uma radical contradição interna. Donde, a loucura. Ele considera real o que é irreal, e sua vida cotidiana como irreal. Em seu isolamento, ele se opõe ao mundo inteiro, é melhor que o mundo: mania de grandeza. A sociedade e o mundo são maus, porque neles *eu* não me sinto bem, porque neles *eu* não encontro meu prazer. Homem-de-coração-terno = homem-do-prazer frustrado: fuga na utopia moralizante.

A sociedade em que vive esse homem é uma sociedade composta de indivíduos semelhantes a ele. Quando o homem-de-coração-terno acaba compreendendo isso, ele se torna o homem-da-virtude (p. 273 ss.). A passagem dialética consiste — como sempre — em tomar consciência: compreender uma atitude equivale a ultrapassá-la.

É por sua crítica utópica que o homem-de-coração-terno se torna mais real: ele acaba tomando consciência da realidade da sociedade, que é constituída de indivíduos como o homem-do-prazer e o homem-de-coração-terno. Ele se torna o homem-da-virtude (*Tugend*), e vive no *Weltlauf*, no mundo-como-ele-vai. Identifica-se não com a ordem, o curso-das-coisas, que ele critica, mas com outros críticos e funda um partido. A virtude é um partido: ideal não-realizado, sociedade-fantasma. Mas já sociedade. Logo, progresso em relação ao "coração-terno".

A virtude visa à supressão da individualidade (p. 274). Na virtude os "homens que têm coração" se unem contra "os que fruem". Partido da reforma social por meio da reforma moral. Sem luta. Sem revolução, a não ser em palavras.

c) Die Tugend und der Weltlauf
(A virtude e o mundo-como-ele-vai), p. 274-282

Há interação *real* entre o particular (indivíduo) e o universal (sociedade, Estado). (Objetivo final: a fusão perfeita do particular com o universal no cidadão.)

O homem-da-virtude quer suprimir a individualidade (o egoísmo) submetendo-a a uma disciplina educadora (*Zucht*). Aí está seu erro: ele pensa que a sociedade ideal resultará automaticamente da reforma de todos os particulares. De fato, o indivíduo só se realiza realizando a sociedade e o Estado (pela luta e pelo trabalho).

A verdadeira supressão, dialética, que conserva e que sublima (*aufhebt*), da particularidade, que a une à universalidade (na individualidade concreta e total do cidadão do Estado absoluto), não é um sacrifício pessoal. Ora, é esse sacrifício que a virtude pretende. Logo, ainda há isolamento do particular. Ele se sacrifica a um ideal não realizado, à sua idéia da virtude, que ele opõe ao real, ao isolar-se do real.

Cf. "*Die wahre Zucht...*" (p. 274, linha 11 de baixo para cima): É sempre, afinal, o risco de morte na luta (revolucionária) que condiciona a vitória e o valor humano, aliás inseparáveis (o revolucionário que fracassa é um criminoso).

Para deixar de ser escravo, o homem deve colocar-se de novo na situação em que foi reduzido à escravidão, ou melhor, em uma situação análoga: a luta de morte pelo reconhecimento (desta vez, pela sociedade, pelo Estado).

Mas o homem-da-virtude só poderá fazer uma coisa: suprimir a si mesmo. Espécie de suicídio (cf. estoicismo).

Essa virtude é — idealmente — a ordem existente, liberta de suas perversões. Não é um ideal verdadeiramente revolucionário: negam-se os pormenores, aceita-se o essencial.

O socialismo do homem-da-virtude é um pseudo-socialismo, é um individualismo burguês, para o qual o indivíduo é um particular; não é o cidadão que se realiza numa luta social revolucionária. O homem-da-virtude dá todo o valor ao particular; tal como é em sua luta contra o *Weltlauf*; por conseguinte, deve conservar-se em sua qualidade de lutador; no fundo, ele não quer mudar a sociedade dada. Não quer ser vitorioso, porque sua vitória suprimiria sua realidade como lutador, isto é, seu valor. O ideal permanece irreal.

É preciso manter o capitalismo para que haja (sempre?) um proletariado e um partido socialista: socialismo reformista.

Para o homem-da-virtude, a natureza humana é boa. Basta esclarecer os homens sobre a bondade de sua natureza. (Mas, para Hegel, não há natureza humana: o homem *é* aquilo que *faz*; ele se *cria* pela ação; o que há de inato nele, sua natureza, é o animal.)

O homem-do-*Weltlauf*, aquele que aceita o curso das coisas e nelas age, é livre em relação à ordem que ele realiza e da qual aproveita; pode sacrificar tudo a essa ordem, toda ideologia, e até a própria vida. É um senhor. Tudo é pois para ele, e não "em si". Ele sempre vence o homem-da-virtude cuja ideologia nunca modifica o curso da história. Para ele, o que conta não é a idéia, mas a ação concreta. Essa ação é que cria a realidade humana, isto é, social, política, histórica. Só o ideal pervertido pelo homem de ação se torna realidade: é Napoleão Bonaparte que realiza o ideal revolucionário. O *Weltlauf* obtém uma vitória sobre a virtude, porque ele perverte sua ideologia. Mas o ideal da virtude se perverte ao passar "do nada da abstração para o Ser da realidade": logo, ele se realiza, e é possível dizer que a virtude venceu o mundo. Contanto que tenha sido transformada em ação revolucionária. Ora, essa ação, sendo real, faz parte do *Weltlauf*. Só ele é verdadeiramente real. O ideal humano só se realiza no e pelo Estado perfeito, como seu cidadão ativo.

C. *DIE INDIVIDUALITÄT, WELCHE SICH AN UND FÜR SICH SELBST REELL IST*
(A INDIVIDUALIDADE, QUE É REAL EM SI E PARA SI)
(p. 283-308)

Essa individualidade é o intelectual. Seu "*Tun verändert nichts und geht gegen nichts*" (sua ação não modifica nada e não vai contra nada). Ação voltada para si mesma, expressando a si: atividade literária.

Correspondência com a consciência religiosa; mas aqui é um pseudotranscendente: a arte, a ciência etc. Trans-social, mas não trans-mundano: a verdade, o belo, o bem.

a) *Das geistige Tierreich* (Um animal espiritual), p. 285-301

P. 286: O intelectual é um animal inteligente; expressa pura e simplesmente sua natureza (inata), seu caráter, algo já existente, natural, por conseguinte, animal.

Aqui a ideologia oficial, explícita, é o idealismo subjetivo; mas é ilusão; de fato, a ideologia correspondente a essa atitude é o naturalismo.

O intelectual expressa sua natureza, limita-se à sua natureza, não se transcende. O homem verdadeiro (ativo) se transcende: pela luta e pelo trabalho. Quando o

homem sai do *Sein*, é um nada que salta para o nada; desaparece. Quando vive humanamente, isto é, ativamente, é um nada que se nadifica no Ser (p. 287, linha 20). O nada se nadifica no tempo verdadeiro (histórico), em função de um futuro verdadeiro (ainda inexistente). O tempo é o nada que se mantém no Ser ao destruí-lo. O tempo é o Espírito (o homem).

(É o entendimento que assim compreende, não a razão!) Criar a história é fixar o tempo no espaço: penetração do Ser pelo nada. No desejo (*Begierde*) e na ação que dela nasce, o homem se compreende como um nada presente entre os dois nadas do passado e do futuro: um nada presente no Ser (é a verdadeira presença real do Espírito no mundo).

O homem, presença real do nada no Ser (tempo), é ação, isto é, luta e trabalho: não é outra coisa. O homem que sabe que é nada (não há vida após a morte, portanto ateísmo) é um nada se aniquilando no Ser. Pode atingir a satisfação (*Befriedigung*) no presente (*Gegenwart*); a *Befriedigung* do *Bürger* (cidadão) no Estado. Um cidadão que luta e trabalha: o soldado-operário do exército de Napoleão Bonaparte.

O homem é ação. Seu início imediato, que é também seu objetivo, é a *Begierde*, que gera a ação, isto é, a destruição, a negação do Ser dado. A ação se revela pela consciência e a consciência se realiza pela ação: as duas formam um todo. O homem é ação desde o começo, e no fim (pela *Fenomenologia*) ele se revela (se compreende) como ação. A forma primitiva da ação é a *Begierde* (desejo ainda animal), depois a *Anerkennung* (desejo humano de reconhecimento); depois *Kampf* (luta); depois *Arbeit* (trabalho) etc. etc. As condições *dadas* da existência do homem são o seu *Nicht-getan-haben*, o que não foi feito por ele. É sua natureza. Mas já é uma realidade humana. Pois o seu *Nicht-getan-haben* foi feito (criado) pelos *outros*. A natureza inata do indivíduo não é portanto puramente biológica. O interesse que o homem tem por essa natureza é humano (filosófico); ao se interessar por ela, interessa-se por si.

Como o intelectual não age (logo, não se cria), só pode interessar-se pelo que está nele, isto é, por sua natureza inata. Ela é humana porque ele vive em sociedade, foi educado (*gebildet*) pela ação criadora dos outros. Ao falar de sua natureza, ele estará pois falando do homem. Mas o que ele disser será falso, por não compreender que "o Ser verdadeiro do homem é sua ação".

O interesse do intelectual: seu talento. Seu meio de ação: seu próprio talento. Ele mostra seu talento pelo talento.

O cidadão emprega os meios internos (talento, caráter) necessários à ação e os meios reais, objetivos. Sua ação é uma interação entre a coisa (exterior) e ele. Mas o intelectual não age realmente, e seus meios internos lhe bastam.

Para Hegel, o homem só é o que é pela ação; ele *é* a ação. Ele só é objeto real na medida em que se realizou pela ação no mundo. (A ação realizadora da humanidade é a transformação visível da natureza pelo trabalho.) Não há homem que realize sua obra; ele *é* a obra que realizou.

Como se pode dizer que o homem *é* sua obra, se ela é (torna-se) independente do homem que a executou (ela se torna um *Sein*, uma coisa como as coisas naturais)?

É preciso considerar o indivíduo e a obra simultaneamente: é esse conjunto que é *Geist* (o homem). O indivíduo é mais universal que sua obra: pode transcendê-la. Ele faz isso realmente ao criar outra obra. Então, transcende a si mesmo. Mas pode contentar-se com uma superação puramente subjetiva, inativa, logo imaginária: a crítica. Pode comparar sua obra com outra obra. Comparação das obras entre si: é a ocupação do intelectual típico, do crítico literário (Schlegel). Ele constata que todas são insuficientes. Vai dizer: as menos insuficientes são as mais sinceras, mais honestas, mais desinteressadas (aliás, pouco importa o conteúdo: tudo é permitido). Logo, não se podem julgar os indivíduos: relativismo absoluto; todos têm razão; é possível dizer e fazer o que se quer, contanto que se esteja de acordo consigo. O indivíduo tem o direito de expressar sua natureza em e por sua obra, seja qual for essa natureza.

Para Hegel: o indivíduo julga a si mesmo pelo sucesso. Para ter razão, ele deve impor sua idéia aos outros, isto é, realizá-la. Por isso há valores absolutos. Do mesmo modo, pela história universal os Estados se julgam. A verdadeira crítica é ação: o modo de alguém se criticar é pondo sua idéia em execução; o modo de criticar os outros é lutar contra eles até a morte.

P. 290: O problema é o seguinte: como o homem transcende sua obra (que é um *Sein*) sem destruí-la?

A obra do cidadão é uma realidade social. A obra manifesta igualmente a natureza de outros indivíduos. O homem é transformado na realização de sua obra; nela e por ela, a natureza inata (animal) é dissolvida e o homem atinge sua verdade, torna-se verdadeiramente homem, e homem real.

A obra é um *Sein* que os outros vão querer negar e perverter, destruir, como sendo um *Sein* semelhante ao *Sein* natural. Mas o homem vai lutar e trabalhar para defender sua obra. Se conseguir, manter-se-á na existência como realidade humana (*Geist*, e não *Sein*); isto é, mediatizada pela ação.

P. 292: A obra é um tempo espacializado. Em Hegel, sempre a oposição entre espaço e tempo, o Ser (*Sein*) e o devir (*Werden*), o conceito (*Begriff*).

No momento em que o intelectual torna pública a sua obra, ele pode (poderia) compreender-se.

Ele se vê como um aglomerado de elementos contingentes. Mas o indivíduo não é resultado do acaso, e sim uma auto-síntese ativa de elementos díspares.

O homem é a obra que ele faz e que permanece. A própria obra é perecível, como o homem, que é mortal. Na obra, o intelectual redescobre a morte, esquecida pelo homem-da-razão. Mas ele foge para o universo imaginário eterno da verdade, do belo e do bem (análogo ao além, ao Deus do escravo religioso). A *Sache selbst* (a própria coisa): o intelectual pretende ser desinteressado, só se interessar pela própria coisa. De fato, ele só se interessa por si, por sua particularidade isolada.

(P. 294: Para o cidadão, a *Sache selbst* é a sociedade, o Estado não transcendente, simultaneamente Ser [*Sein*] e ação [*Tun*], simultaneamente objetivo a realizar, realização ativa e obra realizada.)

O homem só pode transcender sua obra e ser sua ação se a obra e a ação forem sociais.

A existência humana é um suicídio mediatizado, já que os outros destroem a obra do indivíduo e, por isso, o próprio indivíduo, e que ele *é* esses outros (que são a sociedade, pela qual ele está pronto a sacrificar a vida). A obra do indivíduo é pervertida e destruída pelos outros, que são o próprio indivíduo como membro do *Volk* e do *Staat*. E essa obra é o indivíduo. Realizar uma obra é matar-se — mediatamente: transcender-se, suprimir-se dialeticamente (*sich selbst aufheben*).

Diferenciação dos intelectuais de acordo com o germe que há neles e que deve passar da potência ao ato, mas por uma manifestação exterior. Espécies (*Gattungen*), como no reino animal: poetas, pintores, músicos etc.

É mentira ou impostura (*Betrug*) dizer que o intelectual pretende sacrificar seus interesses egoístas, empíricos, pela verdade, pelo belo e pelo bem absolutos (*Sache selbst*). Pois esses pretensos valores eternos não existem para Hegel. O que conta é a negação (ativa) de um valor concreto, já realizado no tempo e no espaço. Ora, o intelectual não nega nada; logo, não cria nada, apenas manifesta sua natureza: é um animal espiritual (*das geistige Tierreich*).

O que o interessa não é sua ação na ou contra a realidade social, mas o sucesso de sua obra; ele quer conquistar uma situação, ocupar um lugar, ter um espaço no mundo dado (natural e social). Logo, nunca pode sacrificar-se pela verdade, pelo belo e pelo bem, pela *Sache selbst*, pelo que ele pensa ser sua causa (que não é uma causa comum). O universo ideal que ele opõe ao mundo é apenas

uma ficção. O que o intelectual oferece aos outros não tem valor real; ele os engana. E os outros, ao admirarem ou reprovarem a obra e o autor, também o enganam, porque não o levam a sério. E enganam a si mesmos, porque crêem na importância de sua função (a elite intelectual). A república das letras é um mundo de ladrões roubados.

Como superar esse ponto?

Que o intelectual perceba que o que importa é o valor da ação, e não o valor da coisa; que essa ação é uma *inter*ação, ação coletiva, social, política. Ele quererá então ser reconhecido por aqueles que julga dignos de o reconhecerem. Deixará de ser o intelectual que fica "acima da confusão": será cidadão ativo (cap. VI).

Mas no intelectual o desejo de reconhecimento ainda é uma caricatura do que é a luta pelo reconhecimento do cidadão numa verdadeira sociedade. Nessa pseudo-sociedade que é a república das letras, o desejo de reconhecimento é apenas uma sede de celebridade: basta ficar conhecido.

A ação do intelectual é puramente pensada; para ele, a ação de todos e de cada um (*Tun aller und jeder*), a ação coletiva, quer dizer que seu pensamento deve tornar-se universal, universalmente válido. Chega assim ao idealismo moralizante de Kant e de Fichte, que é a ideologia-típica do intelectual. É a razão legisladora (*gesetzgebende Vernunft*).

b) ***Die gesetzgebende Vernunft***, p. 301-305

P. 301-302: É Hegel que fala, de seu ponto de vista. É uma introdução a esse parágrafo.

Aqui o cidadão tem suprimida (*aufgehoben*) sua natureza primitiva dada. Trata-se do Estado, de um Estado vivo, pré-revolucionário (no sentido forte da partícula pré), e de cidadãos leais que participam ativamente da manutenção desse Estado. Relação das categorias: intelectual-Estado-cidadão. Oposição da *Sittlichkeit*, da moral consuetudinária concreta num Estado vivo; de um lado, da moralidade abstrata do intelectual; de outro, da *Moralität* pós-revolucionária do cidadão hegeliano, que é apenas a tomada de consciência da realidade concreta.

A sociedade viva está dividida em "massas" (grupos, classes). Donde, a necessidade e a diversidade das leis, que são aceitas como dados, consideradas pelo cidadão leal como realidades naturais. Essa ausência de tomada de consciência, essa imediatidade, mostra que não é um estágio transitório. O cidadão leal compreende que as leis não são dadas, que são o resultado de sua ação como cidadão. Para compreender isso, ele terá de negar a sociedade (por uma ação revolucionária) e transformá-la em sociedade nova. Então: aceitação da sociedade pelo cidadão hegeliano, isto é, aceitação consciente, com pleno conhecimento de causa: essa aceitação do dado é mediatizada pela ação negadora, que criou esse dado.

P. 302: A partir de "*Was sich...*" começa a parte dialética do parágrafo. A *wissende* (conhecedora), *gesetzgebende Vernunft*: é o cidadão leal (do cap. VI, A) que, ao se tornar um intelectual, deixa de agir para meditar, para raciocinar (mais precisamente: é ao deixar de agir — lutar e trabalhar — que ele se torna intelectual). Ao invés da ação concreta, ele tenta determinar pelo pensamento o que é o bem e o mal, abstratamente. Essa atitude do intelectual engendra primeiro o moralista ingênuo, depois o moralista que reflete (filósofo).

Etapas da dialética do moralismo do intelectual: *a*) moral ingênua absolutista; *b*) moral de Jacobi (subjetivismo); *c*) moral de Kant e Fichte (formalismo).

É obrigatório passar de *a* para *b* e de *b* para *c*: chega-se (com Kant) a uma moral que já não tem nenhum conteúdo e não comanda nada, concretamente. Donde, o absurdo da tautologia fichtiana: eu = eu.

O que é, afinal, a moral de Hegel?

Os verdadeiros juízos morais são os que o Estado expressa (moral = legal); os próprios Estados são julgados pela história universal. Mas, para que esses juízos tenham sentido, é preciso que a história seja completada. Ora, Napoleão e Hegel completam a história. Por isso Hegel pode julgar os Estados e os indivíduos. É bom tudo o que preparou Hegel, isto é, a formação do império universal napoleônico (ele fala em 1807!) que é compreendido por Hegel (na e pela *Fenomenologia*).

Está bem o que existe e enquanto existe. Toda ação, por ser negadora do dado existente, é portanto má: um pecado. Mas o pecado pode ser perdoado. Como? Pelo sucesso. O sucesso absolve o crime, porque o sucesso é uma nova realidade que existe. Mas como julgar o sucesso? Para isso é preciso que a história tenha sido completada. Vê-se então o que se mantém na existência: a realidade definitiva.

Origem cristã (luterana): toda ação é pecado; só Hegel (= Deus) pode absolver os pecados ao expressar o juízo da história universal (= Cristo) completada.

c) ***Gesetzprüfende Vernunft*** (Razão que examina as leis), p. 306-308

Exame crítico das leis = atitude daquele que raciocina, última metamorfose do intelectual.

Buscam-se as leis, os juízos morais, os comportamentos que não sejam contraditórios. Mas: em abstrato, nada é contraditório; concretamente, tudo é con-

traditório. De um lado, tudo é aceitável para aquele que raciocina; de outro, nada o é.

A *Sache selbst* (própria coisa), o objetivo explícito do intelectual, está: 1. no belo e na verdade (§ *a*); 2. no bem (§ *b*); 3. aqui já não é uma entidade (§ *c*), mas a busca da tautologia (não-contradição como critério único da verdade).

Agora o universal desapareceu; compara-se o particular com o particular. Atitude abstrata do intelectual. Resultado: o relativismo absoluto (cf. Pierre Bayle).

Percurso da dialética:

I. Abstratamente, a propriedade não é contraditória; a não-propriedade também não.
II. Concretamente, a não-propriedade é contraditória. E também a propriedade.
III. Mas o intelectual, que vive no abstrato, não pode perceber isso.

Aquele que raciocina é a caricatura de Hegel (e Hegel sabe disso). Substitui a ação pelo pensamento e pensa logicamente. Hegel também; mas o intelectual que raciocina pensa abstratamente, ao passo que Hegel pensa concretamente e compreende que a realidade é ação, isto é, uma contradição realizada: pensamento dialético e não tautológico. Diferença essencial: Hegel pensa após o fim da história; aquele que raciocina, antes desse fim.

P. 308-312: Passagem do cap. V ao cap. VI. Justificação (relativa) das atitudes do intelectual, considerado em si. Mas o intelectual está sempre errado. É preciso a lealdade (*Ehrlichkeit*) do cidadão. Os intelectuais devem chegar: *a*) à tirania (querem impor à força leis não-válidas); *b*) à anarquia (leis contraditórias, supressão da lei).

As críticas e as atitudes do intelectual só têm valor na sociedade e no Estado. Então, o formalismo vazio do moralista recebe um conteúdo, e o relativismo daquele que raciocina desaparece: o filósofo torna-se um sábio; filosofia do Estado.

Diferença entre o cidadão leal (VI, A) e o escravo (IV, A), o religioso (IV, B), o intelectual (V); sua ação é mediatizada pela sociedade. Mas essa mediação é imediata. Isso é uma insuficiência. O cidadão leal ainda não sabe que as leis sociais são obra sua, o resultado de sua ação. Vai sabê-lo ao se tornar cidadão que reflete sobre o império universal napoleônico. Esse cidadão que reflete, plenamente consciente de si e do mundo (natural e social), é o próprio Hegel, autor da *Fenomenologia*. A transformação do cidadão leal em cidadão que reflete (isto é, a modo de exemplo, Hegel) é descrita no cap. VI.

INTRODUÇÃO AOS CAPÍTULOS VI-VII-VIII

A *Fenomenologia* poderia ser dividida em duas partes. A primeira (cap. I-IV) não leva em conta a evolução histórica da humanidade. Hegel analisa aí todos os elementos que se encontram em cada homem real (com predominância de um entre eles) e estuda o homem fora de suas relações com a sociedade, o que é uma abstração proposital. (No cap. V, trata-se do homem concreto, mas esse homem vive na sociedade sem se interessar por ela: sua existência real é, pois, de certo modo abstrata; tal é precisamente a existência do intelectual.) O homem real é sempre um Ser social, isto é, político e histórico: vive e age dentro de um Estado, e seus atos criam a história. Essa história é analisada em sua integralidade (porque, segundo Hegel, foi completada) na segunda parte (cap. VI-VIII). Nessa parte, Hegel mostra como vive, age e se compreende o homem que reúne em si todos os elementos constitutivos (*Momente*) descritos na primeira parte: sensação, percepção, entendimento, de um lado; desejo, luta pelo reconhecimento, trabalho, do outro. Enfim, a razão, que lhe permite refletir (*reflektieren*) sobre si e o mundo.

Esse homem vive em sociedade. Sua ação coletiva cria o Estado e o transforma pela negação sucessiva das diferentes formas de sua realização. Essa transformação do Estado, e, portanto, do homem-cidadão, é a história universal real, descrita no cap. VI, que chega a Napoleão Bonaparte e ao império napoleônico.

Mas o homem, ao criar a história, também se revela em e por essa criação. Essa revelação sucessiva do homem a si e por si constitui a história universal ideal: a história das religiões, da arte, das literaturas. É analisada no cap. VII, que é paralelo ao cap. VI, e chega à filosofia do próprio Hegel.

Essa filosofia é analisada no cap. VIII, que descreve o período final da história: a autocompreensão completa do homem.

II. *DER GEIST* (O ESPÍRITO)

(seção C, cap. VI)

INTRODUÇÃO (p. 313-316)

Começa-se (subdivisão A) pelo estudo do mundo do senhor. É o mundo grego antigo. Porque o senhor não é apenas o senhor de um escravo. É também cidadão de um Estado (aristocrático, a pólis). É também membro de uma família.

A família é humana porque os membros (masculinos) da família lutam pelo reconhecimento e têm escravos: logo, são senhores.

Como, a partir das famílias de senhores, se formam a sociedade e o Estado antigos? Pela vontade do tirano que conhece e realiza a vontade de todos (vontade geral), do povo, contra a vontade dos particulares que, no entanto, o seguem. O grande homem político faz de uma vontade coletiva não realizada, quase animal, o Estado: por sua vontade, que é uma tirania; ela está além do bem e do mal. Sua vontade é a vontade do universal, que destrói a vontade dos particulares como particulares. Estes tornam-se então cidadãos leais, que realizam objetivos universais (políticos) por suas ações particulares. Não são os escravos do tirano, que não é o senhor deles, mas seu deus. Entre eles não há luta de vida ou morte; uns se identificam com o tirano, outros são suprimidos fisicamente. O tirano (o Estado) é a encarnação da vontade geral dos cidadãos.

Atitude insuficiente: precisamente porque não houve luta pelo reconhecimento, e por conseguinte não houve mediação. Os cidadãos submeteram-se instintivamente. A tirania é passageira. O tirano é eliminado, porque, quando o Estado é fundado, ele se sustenta por si e já não precisa do tirano. Chega então a era do domínio (*Herrschaft*) das leis (descrita na subdivisão A), aceitas lealmente (isto é, sem exame crítico, sem reflexão) pelos cidadãos. Para o cidadão leal, as leis existem e isso basta; ou ainda: são de origem divina. Nisso está a insuficiência dessa atitude. O cidadão leal aceita sem luta a tirania e a sociedade (aristocrática) que dela resulta. A lei é para ele um *Nicht-getan-haben* (que não foi feito por ele), algo quase natural, ou divino, que ele recebeu pronto, que não foi ele quem criou por uma ação consciente e voluntária.

O Estado antigo é afinal uma opressão, o que ficou revelado pelo despotismo dos imperadores romanos, que realizam "a verdade" do Estado antigo. Ele não se sustentará diante da vontade daqueles que chegaram à noção de liberdade, isto é, escravos que se tornaram cristãos. Estes recusam-se a lutar pela pessoa biológica do imperador, do qual não reconhecem a vontade arbitrária. É assim que termina o mundo antigo.

A subdivisão B é destinada à análise da evolução do Estado cristão, composto de escravos que chegaram à idéia abstrata (*Verstand*) de liberdade. O pensamento servil culmina: 1°, na teologia cristã transcendentalista; 2°, na ciência (especialmente na física newtoniana). Dialética do cap. IV, subdivisão B: distância entre a realidade da escravidão e a idéia abstrata de liberdade; estoicismo, cepticismo, cristianismo (igualdade do senhor e do escravo na escravidão); ápice do pensamento servil: ser escravo de Deus. Desinteresse em relação à sociedade (intelectual do cap. V).

Entretanto, há uma sociedade cristã, um Estado cristão. Os senhores tornaram-se cristãos, deixaram de reconhecer a vontade arbitrária dos imperadores, deixaram também de ter escravos. Mas essa revolução cristã também não comportou verdadeira luta pelo reconhecimento; a sociedade antiga morreu de morte natural, não violenta. Sociedade cristã composta de pseudo-senhores sem escravos (os nobres) e de pseudo-escravos sem senhores (os burgueses), todos eles aceitando a escravidão de Deus.

Enfim a subdivisão C analisa o mundo contemporâneo (1807), ou mais exatamente o idealismo alemão, que nasce no seio do império napoleônico. Estamos além do cristianismo.

A. *DER WAHRE GEIST, DIE SITTLICHKEIT*
(O ESPÍRITO VERDADEIRO, A MORAL)
(p. 317-346)

a) ***Die sittliche Welt*** **(O mundo moral), p. 318-330**

Hegel descreve o mundo antigo que serviu de enquadramento para a vida ativa do senhor-cidadão: o Estado (pólis), a família.

No Estado antigo, o indivíduo só tem realidade como indivíduo no plano da lei divina, isto é, da família. No plano real ou político das leis humanas, ele é apenas um indivíduo não particularizado, que não tem valor por si.

Passagem da família biológica (animal) à família humana. Posição da família no paganismo. A família se opõe ao Estado como os penates aos deuses da cidade. No mundo antigo (do senhor), o indivíduo só vale, como particularidade, dentro da família. A busca da fortuna e do poder para e pela comunidade familiar torna humanas a família e a vida familiar.

Dentro da família, a ação real e humana vai do particular ao particular, este considerado como um todo. Donde, o culto dos mortos. Porque o morto é uma *totalidade* completada (individualização pela morte); não é a particularidade natural, animal (o cadáver) que é honrada, mas uma particularidade que

está — pela morte — além do desejo e do *hic et nunc*; uma totalidade que transcende o instinto e o natural. Aliás, a sociedade (o Estado) se interessa pela ação do indivíduo, o *Tun*, ao passo que a família atribui valor ao seu Ser puro e simples, seu *Sein*, isto é, ao seu nada e à sua morte. Porque o homem que não age é como se estivesse morto. E enquanto o homem for um não-cidadão, pessoa privada, particular, será sombra, isto é, um morto. Morrer no campo de batalha é próprio do cidadão; morrer na cama é o que completa o indivíduo como membro da família. A morte no primeiro caso é mediatizada pela consciência daquele que arrisca a vida; a morte no segundo caso é mediatizada pela consciência dos outros, dos que ficam e que acompanham sua morte com ritos. Nisso está a inferioridade dessa atitude familiar: não há consciência-de-si. Passa-se para o plano do *Sein*, isto é, para a ordem divina; supõe-se tomar consciência de outrem: do morto, do além, do divino em geral, do sagrado. O morto tem um poder, embora não existindo e não agindo. O conjunto dos mortos = a tradição, tudo o que é divino. O Espírito (*Geist*) = *Gemeinwesen* (Ser comum, coletivo, coisa ou causa comum); existe como *Regierung*, governo de um Estado. Negação da particularidade; por conseguinte, aqui, manifestação característica: o Exército. Pela guerra, o Estado lembra aos particulares seu senhor absoluto, a morte, e espanta seu embrutecimento (segurança natural). Na e pela guerra, o Estado se constitui como individualidade (em relação aos outros povos). Por outro lado, a guerra é humanizante, porque negadora: progresso pelas guerras. A família é a reserva de forças do Estado, cuja atividade específica, a guerra, nega a família, já que mata seus membros.

Tripla relação na família: homem-mulher, pais-filhos, irmão-irmã.

A primeira não é humana; o reconhecimento mútuo do homem e da mulher é puramente natural (sexualidade animal). Eles só se realizam humanamente pela educação do filho e pelo trabalho em comum (patrimônio familiar).

Insuficiência da segunda relação: o pai sente uma comoção (*Rührung*) ao ver o crescimento da consciência do filho, e este vê que recebe o seu "em si" (sua natureza, seu caráter) de uma consciência que desaparece, e que é diferente da sua.

Terceira relação: a do irmão com a irmã. Têm o mesmo sangue, mas não há desejo entre os dois (pelo menos, eles o superam, o negam; daí o caráter verdadeiramente humano de sua relação). A irmã, como tal, atinge a mais alta intuição da consciência moral: representa o ápice da existência familiar, sua atitude é a menos natural de todas.

O plano feminino, limitado à família, é inferior ao plano masculino, que é o plano político. A mais alta atitude feminina é a da irmã em relação ao irmão: não há interesse biológico, há amor desinteressado (recalque), isto é, valor atribuído ao Ser puro, ao *Sein*, do irmão. É a atitude mais pura, a mais despojada

de relações naturais. Relacionando-se com o Ser inativo (*Sein*) do irmão, ela nada espera dele; por isso a morte do irmão não muda nada para ela.

Essa relação sempre é rompida: o irmão sai da família e vai viver sob a lei humana da cidade, como cidadão; a irmã torna-se mulher e mãe e permanece sob a lei divina. (Ambos superam e negam a relação, o que só tem explicação dizendo-se que essa relação era virtualmente sexual: é reprimida, e depois sublimada.) Lei divina = valor atribuído ao particular; lei humana = valor atribuído ao universal (= Estado). A ação do cidadão é universal, a do membro da família, particular (privada).

P. 328: Os momentos dialéticos do cap. V são aqui considerados simultaneamente como elementos constitutivos do cidadão antigo. (De "*Was die Beobachtung*" até "*... was getan wird*": resumo do cap. VI.)

P. 329: Descrição global do mundo pagão. Duas características: *a*) equilíbrio calmo; *b*) ausência de transcendência. (O mundo hegeliano [VI, C], isto é, o império napoleônico, é também calmo e sem além [*Jenseits*], mas isso após a in-quietude [*Un-ruhe*] e a alienação do mundo cristão [*Entfremdung*, VI, B].) Esse equilíbrio é apenas a calma de uma *Unruhe*; sem isso seria um *Sein* (como o de uma sociedade animal). A justiça (humana = Estado; divina = família) restabelece o equilíbrio (de modo imanente): é um equilíbrio dinâmico, vivo, um desequilíbrio suprimido (*aufgehoben*).

Não há individualização do senhor pagão: nem em seu Ser no seio de sua família (apenas como morto); nem por sua ação de cidadão, já que ele é leal (não revolucionário, não negador) e porque ele não trabalha (não nega a natureza). Sua ação negadora não é dirigida contra o universal (natural ou social), mas contra um particular: logo é um crime. (Comparar os títulos dos § *a* e *b*.)

Na sociedade pagã, a ação (negadora) é pois necessariamente criminosa; é essa sociedade (esse Estado) que é criminosa (*Schuld*, culpa), e seu destino (*Schicksal*) (= vingança da família) será sua ruína. O mundo pagão dos senhores é um mundo trágico.

b) ***Die sittliche Handlung*** **(A ação moralista)**, p. 330-342

P. 331: Antecipação do fim do mundo pagão (descrita mais adiante): o imperador déspota que faz do universal (o Estado) uma particularidade (seu patrimônio familiar); e os senhores romanos, que se tornaram escravos (sem senhores) e pessoas jurídicas (*Bürger als* burgueses).

No âmbito da lei pagã, a consciência-de-si (o homem) vai agir. Mas ela não se individualizará, porque a ação será criminosa, não será consciente. Será ação

para o Estado (ação universal) ou para a família (ação particular). Não haverá fusão das duas ações. Apesar de a sociedade pagã ser calma, haverá conflito, conflito trágico que termina no aniquilamento do particular e, em conseqüência, da própria sociedade, do Estado pagão dos senhores. A ação do senhor pagão, seja no plano da lei divina, seja no da lei humana, é sempre criminosa. Porque ele pode agir somente em um plano (de cada vez) e o outro lhe parece então sem valor; logo, ele o nega ao agir, o que é crime. Essa é a tragédia.

O conflito trágico não é um conflito entre o dever e a paixão, ou entre dois deveres. É o conflito entre dois planos de existência, um dos quais considerado sem valor por aquele que age, mas não pelos outros. O agente, o ator trágico, não terá consciência de ter agido como criminoso; ao ser castigado, terá a impressão de cumprir um destino absolutamente injustificável, mas que admite sem revolta, sem tentar entender.

Aos senhores pagãos, falta a particularidade (humana) para serem individualizados (logo, para obter a satisfação, a *Befriedigung*). Sua ação (morrer pela pátria) neles realiza apenas a universalidade. O senhor não pode agir como particular no Estado. É fato que ele tem a particularidade dentro da família; mas na família ele não tem ação verdadeira, antropogênica (isto é, negadora): há apenas um *Sein*, isto é, um Ser puro, inativo, que equivale ao nada, à morte. Logo, a particularidade só se realiza pela morte. Logo, não há *Befriedigung* (que só existe em, por e para o indivíduo), na e pela existência. O senhor só é reconhecido (venerado) por todos em sua particularidade como morto (antepassado); só o morto tem uma individualidade, isto é, uma síntese da particularidade (eu, e não um outro) e do universal (reconhecimento do valor do meu Eu por todos).

O Estado antigo exclui a particularidade; a ação particular será criminosa. O crime = oposição ativa do particular como particular à ordem social e política (= universal) dada. A negação do universal em vista da particularidade é um crime.

Mas também se pode dizer que o crime é assim mesmo individualizador, porque na pena de morte há a síntese do universal e do particular: sou eu, e não um outro, que deve ser morto, e isso foi decidido por todos (pela sociedade, pelo Estado).

A ação universal do Estado está concentrada nesse criminoso particular; mas também não há *Befriedigung*, já que a individualidade só se realiza na e pela morte.

Por outro lado, o Estado, ao excluir a particularidade, implica a supressão do particular (do membro da família), isto é, de seu *Sein* (porque o particular é um Ser natural, vivo). Logo, o caráter essencial do Estado pagão é a guerra, a

destruição efetiva do particular, sua morte. Mas a guerra é criminosa em relação à família, que atribui precisamente um valor absoluto ao particular, isto é, a seu *Sein*, à sua vida (animal).

O Estado, ao castigar o criminoso, proíbe que seja sepultado e receba ritos funerários. Logo, ainda aqui destruição da individualidade: nada de reconhecimento universal (nos ritos funerários) da particularidade do morto. Por conseguinte, o que é castigo para o Estado é apenas crime para a família (tema de *Antígona*).

P. 332, linha 5 de baixo para cima: O povo como conjunto de cidadãos entra em conflito consigo como conjunto de famílias.

P. 333, linha 13: A ação do senhor pagão é conformista e quer sê-lo. O senhor nunca é revolucionário (no máximo, anarquista).

SED / FFLCH / USP

P. 333, linha 23: No Estado antigo, não há separação entre a essência (*Wesen*) e o poder (*Macht*), isto é, entre os cidadãos e o poder do Estado (o governo). O senhor antigo não pode excluir-se do Estado, não pode ser revolucionário. Não procura ser revolucionário. Fora do Estado, é nada, antepassado morto.

Sua ação quer ser leal. Ora, como é uma ação humana, só pode ser negadora. Mas o senhor ignora isso. Ele não percebe sua essência especificamente humana, o caráter negador da ação humana. Ele não compreende a si próprio, não é consciente de si. Por isso não é indivíduo verdadeiro.

Age seja no plano político, seja no plano familiar. Em ambos os casos, há crime. A moral (*Sittlichkeit*) é essencialmente crime (*Verbrechen*), culpa (*Schuld*). As virtudes do pagão são crimes disfarçados (cf. Santo Agostinho); isto é, não levam à *Befriedigung*.

A ação do senhor pagão não pode ser revolucionária, porque ele não trabalha. Ele não transcende o dado (natural) pela ação. Por isso não tem idéia (revolucionária) que supere o dado (social e político). Objetivamente: a sociedade antiga é fundada na escravidão.

Por outro lado, a ação do Estado antigo é criminosa: guerrear. O Estado destrói a particularidade do cidadão como particularidade, mas não lhe dá a possibilidade de viver como indivíduo. Esse é seu crime. A guerra será o destino, o castigo e, por fim, a ruína da sociedade antiga.

A razão última do caráter criminoso de toda ação na sociedade antiga é a separação absoluta entre os sexos, e é a causa última da ruína do mundo pagão (mulher = particularidade das universalidades; homem = universalidade das particularidades). Voltaremos a esse ponto.

Por ser leal, o cidadão antigo é criminoso. Sofrerá o castigo que seu crime implica, mas não compreenderá o porquê. Nisso está a tragédia.

Toda ação (no mundo pagão) clama por vingança. Como o pagão ignora seu crime, não poderá evitar essa vingança. Caso típico: Édipo. Depois de executar a ação, ele tem de reconhecer que a ação foi criminosa; antes, ele não podia saber.

O crime consciente: Antígona. O Estado que quer proibir a sepultura do irmão é criminoso aos olhos de Antígona, para quem o *Sein*, o Ser de seu irmão, não pode ser destruído pelo caráter criminoso de sua ação.

Seu destino trágico revela ao pagão (ao senhor) o caráter criminoso de sua ação.

Mas o senhor não pode transcender o mundo pagão e negar ao mesmo tempo os dois planos separados desse mundo. Estado exclusivamente universal (= guerreiro ocioso) e família exclusivamente particularista. Será o escravo quem vai negar esse mundo.

Que fará o senhor pagão? Vai desinteressar-se do Estado (do universal); vai deixar de guerrear, vai adotar as idéias (particularistas) do escravo: estoicismo, cepticismo e, finalmente, cristianismo; logo, desaparecerá como senhor, não numa revolução (em conseqüência de uma ação negadora do escravo), mas por desagregação natural, como um animal. A passagem do Estado antigo ao Estado cristão terá valor revolucionário, mas não será uma verdadeira revolução.

P. 339, no meio da página: O Estado antigo tem uma base natural; o *Volk*, uma unidade étnica. A contradição dentro do Estado antigo é também natural: é a separação dos sexos. Assim, quando há luta entre o universal e o particular, o cidadão e a mulher, a lei humana e a lei divina, o Estado e a família, o Estado, ao destruir o particular, destrói sua própria raiz (*Wurzel*) e destrói a si; e, se o triunfo for do particular, o Estado será destruído por essa atividade criminosa. Não há mediação entre a universalidade (Estado) e a particularidade (família) no mundo pagão.

P. 339, última alínea: passagem da cidade antiga ao império romano.

P. 340: A mulher é a realização concreta do crime. O inimigo interior do Estado antigo é a família que ele destrói e o particular que ele não reconhece; mas não pode passar sem eles. O Estado antigo perece pela guerra (= manifestação exclusiva do universal).

Ora, se é possível travar guerra como cidadão leal, também é possível fazê-lo como criminoso; tal como o adolescente intrépido (p. 341, linha 26), no qual as mulheres encontram prazer, que faz da guerra um meio de realizar suas am-

bições particulares (até familiares) e que se torna assim um chefe de Estado déspota, um particular, que quer submeter o Estado (universal) à sua particularidade: perversão da moral consuetudinária (universalista) pagã, antiga, da moral dos senhores (Alcebíades, Alexandre o Grande).

c) Rechtszustand (Estado de direito), p. 342-346

Trata-se do império romano e da chegada do cristianismo: passagem de VI, A até VI, B.

O império romano não é um Estado propriamente dito: é o patrimônio de um particular, do imperador. Os particulares se desinteressam então do Estado e colocam o interesse privado acima do interesse público. Os senhores deixaram de guerrear; já não são cidadãos; já não são portanto verdadeiros senhores (porque senhor = luta pelo reconhecimento = guerra e ação cívica).

Único produto da cultura romana: o direito privado. O Estado romano já não é comunidade natural (*geistloses Gemeinwesen*, essência comum desprovida de espírito); perdeu seu caráter étnico. O Estado é agora uma unidade consciente de si (na pessoa do imperador). E cada particular é consciente de seus interesses privados, consciente como particular. Logo, vitória da particularidade, da família, do direito divino.

Aqui o particular é a pessoa (jurídica) do burguês não-cidadão; falta-lhe a universalidade. Não há individualidade em Roma. O burguês romano opõe ao Estado a pessoa jurídica, isto é, o Eu (abstrato, o *Ich*) do homem isolado.

O Estado romano reconhece o valor absoluto da pessoa, da particularidade, mas apenas como tal; não reconhece a universalidade na particularidade. Não reconhece cidadãos, verdadeiras individualidades.

Passagem do império ao cristianismo: retomada das três etapas da dialética do escravo do cap. IV, subdivisão B.

Como senhores vão aceitar uma ideologia de escravos? Mas já não são verdadeiros senhores, são burgueses, escravos do imperador. Como a ideologia abstrata (= associal) do estóico pôde ter um valor social? Porque ela corresponde ao *Rechtszustand*, ao direito (romano) privado relativo à pessoa jurídica. E a do solipsista céptico, que nega a realidade do mundo exterior? Porque agora existe propriedade privada, esse pequeno mundo que é minha criação e que escapa a todo relativismo: é a realização do *solus ipse*. O homem reduzido à pessoa jurídica é um conteúdo vazio (e tedioso); o homem reduzido a proprietário privado — rentista — está longe de ser autônomo, porque seu pequeno mundo depende de fato das condições exteriores e de suas modificações. Mas ele não percebe isso: pensa e vive como solipsista.

Infra-estrutura do cristianismo: o ex-senhor tornou-se escravo de um déspota. Logo, já não tem nada a perder ao adotar a ideologia do escravo: ao contrário, ao adotá-la, torna-se — e para ele é a única maneira de tornar-se — igual ao imperador, que perde seu valor (os dois são escravos de Deus, iguais na sujeição). E o Deus dos cristãos é calcado no modelo do imperador: o *Herr der Welt* (senhor do mundo) é a única pessoa verdadeiramente real, mas só existe se for reconhecido pelos súditos; da mesma maneira o Deus dos cristãos (que será morto pela Revolução Francesa).

O imperador, senhor de escravos e chefe de um pseudo-Estado pervertido, é relegado à vida privada e à libertinagem — assim como seus concidadãos. Aliás, ele é o único vínculo entre eles. Não há mais povo (*Volk*), nem resquícios de particulares, nem pessoas jurídicas.

Da mesma maneira, Deus é o único vínculo entre os membros da Igreja, essa pseudo-sociedade, membros sem nenhum valor diante dele; é incapaz de vencer os desejos sensuais e a agitação destruidora dos fiéis (cf. também o que são os bárbaros para o imperador). Chega-se ao mundo cristão; reconhecimento da pessoa, mas na transcendência. Agora, destruição progressiva da transcendência de Deus. O Céu desce até a Terra. É o tema de VI, B.

RESUMO DO CURSO 1935-1936[1]

Ao prosseguir o comentário literal da *Fenomenologia do Espírito*, estudamos: primeiro o cap. V, intitulado "A razão" (*Vernunft*), destinado a descrever atitudes existenciais do intelectual burguês, isto é, do homem que, vivendo no mundo cristão, se tornou ateu; em seguida a seção A do cap. VI, destinado a analisar o mundo antigo pagão.

A atitude cristã é caracterizada pelo fato de o cristão se isolar do mundo natural e da sociedade ou do Estado, fechando-se em si. O cristão busca uma finalidade transcendente — a salvação de sua alma imortal; na busca dessa finalidade, não pode ajudar o outro, nem ser ajudado pelo outro; a ajuda só lhe vem do além, e é apenas no além que sua finalidade pode ser atingida. Esse cristão — por motivos que Hegel não indica — pode tornar-se ateu; isto é, pode abandonar a idéia do além e substituir a finalidade transcendente por uma finalidade realizável neste mundo. Mas o cristão, ao tornar-se ateu, torna-se ateu cristão. Vive agora na Terra e para a Terra, mas continua a viver fechado em si, abstendo-se de qualquer interação eficaz com o-que-não-é-ele, desinteressando-se da atividade social e política. Assim, torna-se um intelectual individualista.

De fato, esse individualismo do intelectual, assim como o solipsismo existencial do cristão, só é possível numa sociedade ou num Estado que reconheçam o particular como tal, como pessoa jurídica (*Rechtsperson*) e como possuidor de uma propriedade privada (*Eigentum*). Mas por isso mesmo já não o reconhece como cidadão (*Bürger*), isto é, o exclui da vida política, já não lhe pede a vida para defender o Estado. Assim, faz dele o sujeito passivo de um soberano-déspota. Esse particular que é só particular, que já não é cidadão no sentido próprio do termo, é o *Bürger als* burguês. Esse burguês aparece no Baixo Império e sua história se estende até a Revolução Francesa de 1789. É nesse período histórico que se desenvolvem e se realizam as duas ideologias burguesas, contrárias mas complementares, do cristianismo religioso e do cristianismo ateu ou laicizado, que é precisamente o individualismo do intelectual descrito no cap. V.

As ideologias individualistas do intelectual têm por base a idéia, proveniente do escravo estóico e adotada pelo cristianismo, segundo a qual o homem pode atingir sua finalidade suprema, isto é, a satisfação absoluta (*Befriedigung*), desinteressando-se da ação social e política, vivendo em qualquer Estado, nele vi-

1. Extraído do *Annuaire 1936-1937* da École Pratique des Hautes Études, Seção de Ciências Religiosas.

vendo em quaisquer condições. Ora, segundo Hegel, isso é impossível, porque a satisfação do indivíduo pressupõe necessariamente a criação do Estado perfeito, onde todos são cidadãos no sentido forte do termo. Esse Estado nasce da revolução; e quem não contribui ativamente para que ele surja deve experimentar a insuficiência de seu ideal puramente privado, isto é, da atitude individualista em geral. Não sendo cidadão e, por conseguinte, não podendo ficar satisfeito com o mundo social real, o intelectual, como o cristão religioso, vai fugir da realidade concreta empírica e refugiar-se num mundo imaginário. Esse mundo já não será, é verdade, um além propriamente dito; será um além laicizado — o universo intelectual da *Sache selbst*, o mundo ideal da verdade, do belo e do bem em si. Mas tanto quanto o além do cristão religioso, esse mundo ideal é oposto à realidade empírica e independente dela. A finalidade desejada já não é a comunhão da alma transcendente com o absoluto transmundano, nem tampouco a atividade eficaz do homem concreto no mundo real. A finalidade do intelectual, como a do religioso, é a manifestação passiva de um valor abstrato absoluto, e não sua realização ativa no conjunto do mundo empírico concreto. E, na busca de sua finalidade, na procura do contato imediato (*unmittelbar*) com o valor absoluto, o intelectual ateu continua tão isolado quanto o cristão religioso; não pode ajudar ninguém, e ninguém pode ajudá-lo.

Assim, o individualismo passivo do intelectual ateu — do sábio, do artista, do filósofo etc., justificado pela idéia da existência de valores absolutos, eternos, trans-empíricos — é apenas uma secularização do solipsismo existencial do cristão religioso. A ideologia da verdade, do belo e do bem é a religião daqueles que não têm religião. É a ideologia do homem que, de um lado, já não crê em sua imortalidade — ou melhor, que deixou de realizar a idéia de sua morte — e que, por isso, vai aspirar à satisfação absoluta aqui-na-Terra, mas que, de outro lado, quer obtê-la imediatamente (*unmittelbar*) — isto é, sem ter fornecido o esforço da ação negativa ou negadora, necessária à transformação real do mundo dado natural e social em um mundo onde a satisfação imanente do indivíduo torna-se realmente possível. Assim como o cristão religioso pode comprazer-se na infelicidade de sua consciência, o cristão ateu pode contentar-se com a pura alegria (*Freude*) que lhe dá a vida intelectual. Mas nenhum dos dois poderá atingir a satisfação definitiva, a *Befriedigung*. Logo, a finalidade do religioso e do intelectual não pode ser a finalidade última do homem. Assim, em 1789, homens ativos irão realizar por uma criação negadora o ideal abstrato do cristianismo religioso e ateu, ao transformar o mundo dos burgueses em um mundo dos cidadãos, no qual as ideologias burguesas fundadas nesse ideal já não terão razão de ser e serão afinal substituídas pela verdadeira filosofia ou pela ciência hegeliana.

A Revolução e a dialética que leva até ela são descritas na seção B do cap. VI. Na seção A, Hegel mostrou como e por que o cidadão antigo, o homem do mundo pagão, deixou de ser o que é para tornar-se o burguês romano que, ao aceitar a religião de seus escravos, realiza o mundo cristão onde se desenvolvem as ideologias religiosas e atéias descritas nos cap. IV e V.

IV

CURSO DO ANO LETIVO 1936-1937

B. *DER SICH ENTFREMDETE GEIST; DIE BILDUNG*
(O ESPÍRITO ALIENADO DE SI; A FORMAÇÃO)

(p. 346-422)

INTRODUÇÃO (p. 346-350)

A subdivisão B do cap. VI destina-se a analisar a sociedade cristã. De fato, trata-se de uma análise fenomenológica da história da França, do feudalismo a Napoleão Bonaparte. O mundo cristão acaba na realização da idéia abstrata de liberdade (nascida da consciência-de-si do escravo), que se efetua pela Revolução Francesa e por Napoleão (realização social, política, histórica da dialética abstrata do cap. IV, B).

O mundo cristão compõe-se de pseudo-senhores que aceitaram a idéia abstrata de liberdade que tinham os escravos — os quais, por isso, tornaram-se pseudo-escravos. Pseudo-escravos e pseudo-senhores (o que é o mesmo) são os burgueses, isto é, os cidadãos cristãos. Na sociedade pós-revolucionária (napoleônica, descrita na subdivisão C deste cap. VI) já não há senhores nem escravos. Não apenas porque já não há senhores propriamente ditos, mas porque na revolução (cruenta) o escravo arriscou a vida numa luta pelo reconhecimento, deixando assim de ser escravo. Mas o escravo, embora deixando de ser escravo, não se torna um senhor propriamente dito. Por quê? Porque o escravo libertado, tornado cidadão, continua a trabalhar, e o faz voluntariamente. Mas trabalha para si, e não para um senhor. Logo, já não é escravo no sentido próprio da palavra. (O homem só trabalha para outro por medo da morte; ora, o cidadão superou esse medo na luta revolucionária pelo reconhecimento.)

O Estado pós-revolucionário é uma realidade consciente, compreensível e isenta de qualquer contradição. O homem que participa desse Estado também compreende a si próprio completamente e vive de acordo consigo. Está completamente satisfeito (*befriedigt*), e isso pelo reconhecimento mútuo de todos. O reconhecimento pelo outro só tem valor se o outro, por sua vez, for reconhecido: só os homens de 1789 conseguiram compreender isso. O senhor (pagão) atira-se num impasse existencial, ao não querer reconhecer quem o reconhece (o escravo); donde, sua situação trágica. A Revolução realizou a liberdade, a igualdade e a fraternidade, isto é, o reconhecimento de um por todos. O Estado napoleônico tem um caráter essencialmente novo; nele se realiza o homem da síntese, o *Bürger* verdadeiro, o verdadeiro cidadão — síntese do senhor e do escravo: o soldado que trabalha e o trabalhador que guerreia. O homem atinge assim a satisfação (*Befriedigung*) completa; isto é, realiza sua individualidade, a síntese do particular com o universal, ao ser reconhecido universalmente em

sua particularidade insubstituível, única no mundo. A história pára. Ela deixa de ser possível, visto que o homem que a criou está satisfeito e não quer mudar mais, nem se superar. O homem pode então adotar uma atitude contemplativa e compreender a si próprio. Realiza a filosofia absoluta, que substitui a religião: a filosofia de Hegel, tendo a *Fenomenologia* como introdução.

Cap. VI, C não descreve o Estado ideal realizado por Napoleão, que deixa de ter interesse, mas o processo filosófico e ideológico que preparou a filosofia absoluta de Hegel.

A história morreu e Hegel é seu coveiro (= saber absoluto). O saber absoluto é a síntese:

a) da filosofia da natureza de Schelling (descrita, reproduzida, no cap. V, A, *a*, como compreensão da natureza pelo intelectual burguês);

b) da filosofia do homem (da atividade negadora humana) que vem apresentada na *Fenomenologia* considerada no conjunto (e no resumo, que é o cap. VIII).

Essa síntese é a *Enciclopédia* (= desenvolvimento do saber absoluto, descrito como atitude existencial no cap. VIII).

No fim da história (1806), que é a sucessão dos processos de interação do homem com a natureza, Schelling compreende a natureza (*Naturphilosophie*) e Hegel compreende o homem (a história) e realiza o saber absoluto.

Passagem do mundo pagão ao mundo cristão. Sabe-se que a atitude cristã é uma atitude de escravo, uma atitude servil: medo da morte que se torna aspiração à imortalidade. O escravo do senhor agora é escravo de Deus. Dualismo entre o mundo transcendente e o mundo real (que só a Revolução fará desaparecer). Como o senhor conseguiu tornar-se cristão e admitir a idéia abstrata de liberdade: ver fim da subdivisão A. Não é por meio de uma revolução, já que o escravo ainda não está disposto a arriscar a vida. Não há intervenção ativa de sua parte. Não é o escravo que se liberta, é o senhor que abandona sua dominação. Senhor sem escravo = escravo sem senhor = cristão = burguês.

O Estado pagão é imediato (*unmittelbar*). O guerreiro (= senhor) só realiza o aspecto universal do homem. Todos têm a mesma vontade, todos os guerreiros se parecem. O tirano apenas formula a vontade de todos. O Estado pagão exclui o Eu pessoal e, por isso, a individualidade, que conserva (*aufhebt*) esse Eu. O senhor pagão tem uma vontade que segue em tudo a vontade universal (do Estado); sua particularidade desaparece no risco de morte (guerra): todos são iguais diante da morte.

O Estado pagão tem o caráter do *Sein*, do Ser natural, dado: não é obra do pagão. É essencialmente não-revolucionário. Ignora a particularidade. Logo, con-

flito entre o universal e o particular, manifestado pela oposição entre o Estado e a família. O Estado só reconhece o universal no senhor, e é apenas por sua particularidade que o senhor tem valor na família. Separação absoluta entre esses dois tipos de valores: não há síntese. Por outro lado, a particularidade que se revela na família é particularidade passiva, particularidade do *Sein* (vital, animal). O senhor, o cidadão pagão, só age na luta de vida ou morte, e não pelo trabalho. Se o senhor pagão quiser conservar sua particularidade, deixa de fazer parte do Estado, rejeita o universal; se o senhor pagão quer conservar sua universalidade (de cidadão), deve sacrificar sua particularidade (de membro de uma família). Logo, o pagão é sempre criminoso, seja segundo a lei humana do Estado, seja segundo a lei divina da família. O pagão não pode estar satisfeito, seu destino é essencialmente trágico. Ele fala de destino (*Schicksal*), porque ignora que o faltoso, o culpado (*schuldig*), é ele próprio.

A contradição é absoluta: uma exclusividade recíproca. Desmoronamento do mundo pagão: o princípio familiar e particularista triunfa sob a forma do individualismo cristão. Mundo pagão: o universal. Mundo cristão: o particular. Ambos insuficientes e ambos necessários. (Síntese: mundo pós-revolucionário napoleônico.) O como da passagem: Estado pagão = Estado militar. O mais forte (materialmente) vence o mais fraco (materialmente). Donde, passagem das cidades ao império (Alexandre, depois Roma). Como o império já não pode (materialmente) defender-se apenas por seus cidadãos, que são pouco numerosos, é preciso apelar para os não-cidadãos. Os senhores, como são reconhecidos pelo mundo inteiro, deixam de fazer a guerra (de prestígio, a única verdadeira): *pax romana*. Deixam então de ter valor universal (igualdade diante da morte, sacrifício patriótico) e se reduzem a seu valor particular nas famílias (diferentes pelo patrimônio e egoístas). De ato eles se tornam *Sein*. O direito romano será um direito privado: segurança do corpo, defesa da propriedade. O guerreiro grego torna-se o burguês romano. Que deixa de ser cidadão no sentido pagão do termo. O Estado tem então o direito (= a possibilidade explicável) de desinteressar-se dele. Os pseudocidadãos não-guerreiros, que só se interessam por sua propriedade privada (particularidade) e se desinteressam do universal, ficam à mercê dos militares profissionais e de seu chefe (o imperador). Esse chefe, o déspota, também vai considerar o Estado como sua propriedade privada (e de sua família). Todo esse processo é in-consciente e não-planejado. Por outro lado, o fato da propriedade privada se exprime não apenas pelo direito romano, mas também por ideologias, que serão as do escravo. O burguês romano pode aceitar essas ideologias porque é um quase-escravo do déspota. Primeiro ele se torna estóico (desinteressa-se do mundo exterior), depois céptico (nega esse mundo), depois cristão (procura refúgio no outro mundo). A propriedade privada é portanto a base do cristianismo.

É por causa dela que a ideologia do escravo torna-se uma realidade (social, política, histórica): o mundo cristão (e seus pseudo-Estados).

(Eis o tom marxista desse processo; mas Marx suprimiu a angústia e a morte. Hegel, aliás, inspira-se em Gibbon.) Vê-se que os dois processos (senhor aqui e escravo no cap. IV) são independentes. Processo imanente no senhor, independente da ação do escravo. O senhor-imperador é um *Sein* (uma realidade natural, dada, hereditária) para o escravo e para o burguês quase-escravo, do qual é, no entanto, a obra. Da mesma maneira, no cristianismo o Deus transcendente: o homem o cria (o inventa), mas não percebe isso e o aceita como um dado, um *Sein*.

Característica do mundo cristão: dualismo entre o aqui-na-Terra e o além (*Jenseits*). O cristão é o pagão que se tornou consciente de sua insuficiência; mas, como cristão, permanece nesse estado, em sua infelicidade. Além disso, vê o conflito e o vive, e é ele quem prepara a Revolução, devendo trazer à luz o Estado hegeliano (napoleônico).

P. 348, 1ª alínea: O mundo cristão: unidade do universal com a particularidade; mas síntese ainda insuficiente: há alienação (*Entfremdung*) do espírito. A unidade insuficiente é puramente ideal. Donde, contradição entre o ideal (de unidade) e a realidade (que não é essa unidade; na qual reina o dualismo). No mundo cristão, há ainda uma oposição entre a universalidade (do Estado) e a particularidade (das famílias, das classes sociais, das nações). A realização progressiva desse ideal de unidade é a formação educadora (*Bildung*) que se efetua no e pelo trabalho (cf. cap. IV, A).

A oposição pagã entre o universal e o particular tornou-se consciente no cristianismo. O cristianismo traz também o ideal de unidade dos dois (isto é, da individualidade). Oposição entre a consciência empírica (*wirklich*) particularista e a consciência pura (*rein*) voltada para o ideal trans-empírico de unidade do particular com o universal.

No mundo cristão, o elemento de sujeição domina: o burguês cristão se isola, despreza a luta, se desinteressa do mundo exterior: donde, como manifestação, a propriedade privada.

A consciência cristã é uma consciência dilacerada. Mundo de descontentes, de pré-revolucionários; é também o mundo do discurso, da *Sprache*. Para Hegel, o mundo transcendente não existe; mas a teologia não é um nada, já que tem valor histórico. Sua realidade é a do discurso (Logos). Esse discurso do cristão é o discurso da fé, da utopia, do ideal e do erro; isto é, esse discurso não revela o que é, mas cria (em abstrato) um mundo ideal oposto ao mundo real. A linguagem nasce do descontentamento. O homem fala da natureza que o mata e o faz sofrer; fala do Estado que o oprime, e adota a economia política porque a

realidade social não está conforme com seu ideal, e não o satisfaz (pois não atribui um valor universalmente válido à sua particularidade).

O homem procura fazer coincidir a realidade do mundo onde vive com o ideal expresso em seu discurso. O mundo cristão é o mundo dos intelectuais e dos ideólogos. O que é ideologia? Não é verdade objetiva (*Wahrheit*) nem erro, mas algo que pode vir a ser verdade pela luta e pelo trabalho que tornarão o mundo conforme com o ideal. A prova da luta e do trabalho torna verdadeira ou falsa uma ideologia. Convém notar que, no fim do processo revolucionário, o que é realizado não é a ideologia pura e simples de que se partiu, mas algo que dela difere e que é a verdade (realidade revelada) dessa ideologia.

Tem-se na origem uma ideologia cristã, baseada numa oposição (proveniência: mundo romano), que implica um ideal: o além. Ter-se-á como resultado o mundo pós-revolucionário, no qual o além (abstrato, imaginário: o ideal) é realizado aqui-na-Terra. A verdade (realidade revelada) do cristianismo já não é cristã.

A tomada de consciência dessa oposição pelo cristianismo implica o discurso e é essencialmente crítica: crítica do mundo em sua totalidade: depreciação dos valores (pagãos), do Estado, da família, do corpo etc.

I. *DIE WELT DES SICH ENTFREMDETEN GEISTES*
(O MUNDO DO ESPÍRITO ALIENADO DE SI)
(p. 350-383)

Introdução (p. 350)

O mito fundamental do cristianismo é a união do universal (Estado = Deus) com a particularidade (família = homem-animal): a encarnação de Deus, Cristo. O ideal do cristão é imitar Cristo; mas ele não pode tornar-se Cristo: esta é a contradição interna do cristianismo. (Para Hegel, é o homem que se torna Deus no fim da história, pela luta e pelo trabalho que a criam: a encarnação é a história universal; a revelação é a compreensão dessa história por Hegel na *Fenomenologia*.)

Evolução do cristianismo: tomada de consciência do conflito até a solução do conflito no mundo pós-revolucionário.

- 1ª etapa (VI, B, I): feudalismo e absolutismo até o nacionalismo (e pseudo-síntese do Ego cartesiano: "eu sou, mas penso verdades universais");
- 2ª etapa (VI, B, II): a *Aufklärung* (que esvazia o transcendente de todo conteúdo e visa ao útil, isto é, o aqui-na-Terra);
- 3ª etapa (VI, B, III): a Revolução (de 1789) e o império napoleônico (1806).

Isto é:

- 1. Cristianismo propriamente dito;
- 2. Razão (racionalismo cartesiano);
- 3. Revolução (cidadão = trabalhador-soldado).

Por quê: "*Die Welt des sich entfremdeten Geistes*"? Porque o que caracteriza o cristianismo é o dualismo, a alienação (*Entfremdung*). Dualismo que estabelece uma oposição entre: *die Welt der Wirklichkeit*, o mundo real natural e social; *die Welt des reinen Bewusstseins* (o mundo da consciência pura), que o homem constrói para si (*sich erbaut*), em e por sua razão ou sua fé (mundo imaginário). O cristão se sente deslocado no mundo real e foge para o mundo imaginário. A fé é "*die Flucht aus der wirklichen Welt*" (a fuga do mundo real).

- Cap. IV, B: A fé cristã no mundo pagão, isto é, atitude cristã puramente subjetiva;
- Cap. VI, B: O cristianismo como fé se realizando no mundo cristão: atitude cristã social;
- Cap. VII, C: A doutrina cristã, a teologia (que é uma antropologia que se ignora).

No mundo cristão, o filósofo é um particular que só revela o particular; a teologia, ao contrário, é uma obra coletiva, pela qual o próprio Estado se revela (inconscientemente) e revela (inconscientemente) o universal. Toda filosofia (particularista) deve pois ser completada por uma teologia (universalista). Só Hegel realiza a síntese do particular e do universal; sua filosofia pode pois dispensar a teologia. Assim, já não é filosofia, mas sabedoria (*Sophia*), saber absoluto. A oposição entre fé (teológica) e razão (filosófica) no mundo cristão é, porém, necessária e inevitável.

a) ***Die Bildung*** (= a formação educadora [pelo trabalho]), p. 350-376

P. 350, 1ª alínea: Diferença entre o fim do mundo pagão (VI, A, *c*) e o início do mundo cristão (VI, B, I, *a*).

P. 350, linha 3 de baixo para cima: Essência (*Wesen*) designa sempre a coletividade, o Estado. No mundo cristão, o *Wesen* é penetrado pela consciência-de-si. Sabe-se (imagina-se saber) por que se vive: vive-se por um ideal. Isso é o que há de importante, de novo. Mas, observe-se: "*von einem* Selbst*bewusstsein*..." (de uma consciência-de-si...). É o particular que toma consciência de si, não o universal como tal (o Estado); logo, como veremos mais tarde, a forma política adequada ao cristianismo é o absolutismo: "o Estado sou eu".

O cristão acha que pode realizar-se e revelar-se a si imediatamente, em seu foro interior, sem passar pela mediação da ação social, a ação que faz com que ele

saia de si. O cristão fecha-se em si; o "*Wesen*" é "*gegenüber*"; o Estado está fora, além dele; é-lhe estranho. Quando o particular nele penetra, torna-se estranho a si próprio (*Entfremdung* = alienação).

No mundo cristão, *Wesen* refere-se a (revela e implica) o elemento universal em geral. No mundo pagão, só o Estado representava o universal; no mundo cristão, há também o além, o mundo transcendente, Deus.

Logo, a mesma frase também quer dizer: o homem está só em relação a Deus; eu (= Eu particular) estou em relação direta (imediata) com Deus (= universal), sem passar pela intermediação da sociedade, do Estado, da história.

Na teologia: Deus (*der Geist dieser Welt*, o espírito deste mundo) toma consciência de si como pessoa, independentemente do mundo, mas por isso encontra-se diante de algo exterior a si: o mal.

No racionalismo: o homem toma consciência de si como Ego, limitando-se a seu Ser isolado; a extensão social torna-se o espaço exterior, estranho a ele. Donde, dualismo (estático, não dialético) cartesiano do pensamento puro e da matéria (espaço), não mediatizados pela ação.

2ª frase: Logo, o mundo exterior é estranho ao cristão; se ele quiser dar uma realidade objetiva (*Wirklichkeit*) a seu Eu (*Selbstbewusstsein*), terá de fazer ato de abnegação, alienar sua personalidade. Ele o percebe. O *Dasein* (= existência empírica, histórica) do mundo cristão pressupõe e implica essas ações negadoras; é o resultado de esforços conscientes a fim de realizar um ideal oposto à realidade dada (pagã). A despeito do fato de o cristão saber que ele criou esse mundo, ele se sente estranho nesse mundo. Ele precisa apossar-se desse mundo, tornar-se senhor dele. O mundo cristão é uma longa revolução, pela qual o cristão procura estabelecer-se no mundo, no aqui-na-Terra, do qual no início ele fugira.

Se crio um mundo, ele é meu de fato; deve pois tornar-se conscientemente meu; o mundo do homem, que é senhor em sua casa. O nascimento do cristianismo já implica a Revolução de 1789.

3ª e 4ª frases: Hegel fala sabendo disso, mas o cristão que ele vai descrever nesse parágrafo ainda não o sabe. Depois: oposição do ponto de partida dessa dialética cristã com relação ao ponto de chegada da dialética pagã (de VI, A): mundo romano que se tornou cristão e mundo romano pagão (VI, A, *c*).

O cristão só é reconhecido como cristão porque fez esforço para tornar-se cristão; o pagão é simplesmente pagão, nasce pagão, é simples *Sein*. O que vale para o cristão é o ato (*Tun*) que o faz tornar-se cristão, o esforço consciente — e não o *Sein*, seu Ser puro e simples (animal). Mas esse esforço, esse *Tun*, só tem ainda por finalidade fugir do mundo real para atingir o além. O cristão

não quer lutar para conquistar o mundo. Mas de fato o transforma, porque nele trabalha (é também um *Tun*, ação).

Elementos necessários à constituição do mundo cristão: o isolamento do burguês romano pacifista, proprietário privado e que vive na segurança (sem luta); o escravo que trabalha (na angústia) e que atinge assim o entendimento (*Verstand*), que é capaz de elaborar ideais que superam a realidade dada (que o burguês, o ex-senhor, adotará, aceitará).

Assim como o burguês (quando ainda era senhor) criou o mundo pagão no qual tem garantidas sua segurança e sua propriedade, assim também (em sua qualidade de burguês) ele vai criar o mundo cristão, no qual está seguro de se salvar: ele cria a Igreja, que é uma realidade social. O cristianismo deixa assim de ser um puro ideal: a Igreja e o Estado, que a implica, realizam o ideal concebido pelo trabalhador angustiado. Senhores e escravos tornam-se burgueses — o burguês cristão. (O cristão é um proprietário angustiado.)

P. 351, alínea: Aqui começa a análise da formação (*Bildung*). É no cap. IV que a palavra *Bildung* aparece pela primeira vez. O trabalho executado pelo escravo a serviço de outrem (do senhor) na angústia educa (*bildet*) a consciência do escravo, ele a forma.

O mundo cristão é um mundo onde o trabalho tem valor positivo. É a ideologia do escravo trabalhador que nele triunfa. Assim, para que o trabalho tenha valor, é preciso que haja o servir (*Dienst*): trabalho e, em geral, ação (*Tun*) a serviço do amo, do rei e, em última instância, de Deus; além disso, o trabalho deve efetuar-se (como no escravo) na atitude de angústia da morte. Donde, a *Bildung*: o trabalho cristão tem por objetivo salvar a alma. O trabalho transforma a natureza e o mundo interior do trabalhador: o cristão torna-se um homem culto (*gebildet*). Donde, predominância do pensamento abstrato e do racionalismo. Aparece aqui a *Sprache*, o discurso. No mundo cristão, há homens que querem viver unicamente nesse universo do discurso: são os intelectuais (analisados no cap. V).

Logo, para ser cristão, não basta nascer e ser; é preciso fazer um esforço; na direção do trabalho (*Arbeit*), na direção do servir (*Dienst*) e na direção da angústia (*Furcht*). Tripla *Bildung*. Esse esforço pode perder-se na verborragia: os intelectuais. A *Bildung* é apenas um aspecto da alienação (*Entfremdung*) ou do deslocamento (*Entäusserung*).

P. 351, linha 10 de baixo para cima: O que vale é a energia da vontade, que sublima (*aufhebt*) o Eu (*Selbst*) natural. Pouco importa a intensidade, o esforço é que conta. O indivíduo nasce pagão; torna-se cristão por um esforço da vontade (conversão).

P. 351, "*Zweck und Inhalt...*", até a p. 352, "*... Bleiben hat*": No mundo cristão, a individualidade não tem permanência (*Bleiben*), não pode manter-se no mundo real, porque não há verdadeira individualidade (que é a do cidadão pós-revolucionário). É apenas um *gemeintes Dasein* (existência mais comum), uma existência imaginária, uma individualidade de intelectual.

P. 352, linha 21: O esforço da *Bildung* do indivíduo (= o particular) é a *Bildung* da própria substância (= o universal). Ou seja, o próprio mundo (natural e social, o Estado) é formado pelos esforços individuais cristãos válidos. O cristão quer realizar a si próprio; inconscientemente ele realiza um mundo; por isso, nesse mundo, ele se sente estranho. Não é a ele que esse mundo pertence: pertence a Deus, ao imperador, aos reis, aos senhores feudais (e, por fim, ao capital).

P. 353, "*Das Selbst...*": O "*Gute und Schlechte*", o bem e o mal (oposição já assinalada no cap. IV: a consciência dilacerada). O isolamento do homem acarreta um conflito (*Entgegensetzung*) com o não-si (o mundo); logo, o conflito é a essência do mundo cristão. É a própria alienação (*Entfremdung*), é a própria formação, educação (*Bildung*). São aspectos de uma mesma coisa. O conflito (a oposição) não existe apenas entre o mundo aqui-na-Terra e o mundo do além; existe conflito também, veremos mais adiante, dentro de cada um desses mundos. Além disso, o conflito é consciente: é preciso escolher uma das duas possibilidades, porque elas se excluem mutuamente (mas uma tem valor apenas por e contra a outra). Há oposição absoluta entre o bom e o mau. Não há síntese possível entre os dois, o conflito é irredutível.

Esse conflito cristão, porém, já não é trágico, porque é conflito consciente. Se o homem procura manter-se nesse conflito, nasce então o cômico. Por quê? Porque, de fato, o conflito é solucionável, mas o homem não o sabe. O próprio fato de tomar consciência do conflito (pagão, trágico, não-solucionável) torna-o solucionável (cristão); mas o cristão se acha incapaz de resolvê-lo. Isso é um resto de paganismo no mundo cristão: a comédia cristã em oposição à tragédia pagã.

O bem e o mal têm valor universal; tudo é ao mesmo tempo bom e mau. Não se realiza o bem sem se realizar o mal equivalente; não é possível destruir o mal cristão sem destruir o bem cristão. (O intelectual reflete essa situação: a atitude crítica universal; sempre acha bem no mal e mal no bem. Aqui isso se torna deveras cômico.)

Mais precisamente: dentro do mundo cristão, o conflito é efetivamente insolúvel, assim como no mundo pagão. (O utopista do cap. V é aquele que crê que só existe o bem; o reformista, aquele que crê que se pode retirar o mal deixando o bem tal como é.) A solução do conflito só pode ser revolucionária (luta de

morte): é preciso suprimir o mundo cristão. Mas então destrói-se o bem. É um crime. O cristão, que não quer cometer esse crime e reconhece mesmo assim que o mundo é mau, está numa situação cômica. (O cidadão pós-revolucionário não é cômico nem trágico.)

P. 354, "*Diese Glieder...*": Para o cristão o bem é: 1°, imediato (é um dado, não uma criação sua); 2°, imutável (permanece idêntico a si); 3°, comum a todos (o universal). O mesmo acontece com o bem (= razão) no racionalismo (= cristianismo laicizado).

O mal é o particular, a mudança, o novo: no cristianismo religioso, a vaidade; no racionalismo do século XVII, as paixões; para a *Aufklärung* do século XVIII, os preconceitos e as superstições.

Esse mal, essa vaidade, é durável, não pode ser eliminado.

O bem cristão substitui a perfeição pagã. Quer dizer que uma categoria moral (um valor) substitui uma categoria ontológica: a perfeição *é* (*Sein*), o bem *deve ser* (*Werden*, devir).

O cristianismo mantém as idéias do império (romano) e da perfeição (sob a forma da idéia do bem), mas sabendo que também há um mal absoluto, uma imperfeição onipresente. Logo, é uma crítica e até autocrítica. Autocrítica que se tornará auto-supressão (*Aufhebung*): a Revolução Francesa.

A idéia nova do cristianismo é a de pecado (algo diferente da *Schuld* [culpa] pagã), de pecado a evitar, o qual é a vaidade julgada fútil, no início, pelo cristão. (É a depreciação, pelo escravo, da glória do senhor.) Quando ela deixa de ser fútil, o pecado deixa de ser considerado pecado, e o cristianismo desaparece: ao passar pela vaidade (servil, burguesa), a glória (do senhor) é sublimada (*aufgehoben*) na dignidade (do cidadão).

Socialmente, tem-se a oposição entre o poder do Estado (*Staatsmacht*, bem) e a riqueza (*Reichtum*, mal). A riqueza, a propriedade privada, é a base do cristianismo e de seu mundo; ela também é o mal, o inimigo da pobreza evangélica. É ainda autocrítica cristã, que se realizará na e pela revolução.

O Estado é a sustentação da propriedade privada do particular (= família), assim como Deus é Deus para mim, para o particular. O Estado é criado pelos proprietários e existe para eles (feudalismo). Logo, é o contrário de si; é riqueza mas tende a destruir a riqueza que o gera e o sustenta, assim como a riqueza tende a destruir o Estado que a limita, mas que ela gerou e que a defende de qualquer ameaça. Mas, por outro lado, a riqueza (= mal), o particular, torna-se universal. Logo, ela é o bem, e o Estado que se opõe a ela é o mal.

Toda atividade é, portanto, ao mesmo tempo, bem e mal. O cristão se acredita livre em relação aos dois, isto é, à realidade objetiva (que é constituída pelo Estado e pela riqueza). Sabe que o bem e o mal supõem um ao outro. Critica todo e qualquer ato, e na sociedade cristã nunca pode haver unanimidade.

Todo juízo cristão se desdobra. É um juízo subjetivo, particular; de fato, o cristão se limita a si mesmo. Nas coisas, o que importa é a relação delas com o particular, comigo que sou cristão.

1° Juízo cristão do mundo pagão. Apenas o fato do juízo (subjetivo) é cristão. O mundo, isto é, o Estado, a propriedade continuam pagãos. O cristão os nega.
2° Juízo cristão do Estado e da riqueza. Ambos são compreendidos como, ao mesmo tempo, bem e mal; tudo o que é real (aqui-na-Terra) é imperfeito.
3° Por esse juízo, o Estado e a riqueza tornam-se propriamente cristãos. Como tais (ambivalentes), são realizados (pela ação, o *Tun*) no mundo cristão (= burguês).

O Estado e a propriedade são, ao mesmo tempo, bons e maus. Para o cristão, é indiferente escolher um ou outro. Quem quiser escolher o bem não o pode escolher aqui-na-Terra.

Pouco importa que o cristão seja cidadão ou rico. O que conta é sua atitude, seu juízo: ou ele critica ou não. Ou é não-conformista ou é conformista. O bem é primeiro isto: aceitar o mundo dado porque se crê poder realizar o valor pessoal sem transformar o mundo. Logo, o mal é o não-conformismo. Mas esse mundo é mau. Logo, o não-conformismo é o bem.

Por isso, nunca há unanimidade na sociedade cristã; sempre há dois tipos de cristãos: os conformistas e os não-conformistas; socialmente: os nobres (= burgueses ex-senhores) e os vilãos (= burgueses ex-escravos).

Esses juízos, conformistas ou não-conformistas, são juízos cristãos, isto é, subjetivos: o cristão julga se o mundo favorece ou não sua finalidade pessoal, particular. Há dois grupos sociais: os conformistas e os não-conformistas. Todo juízo cristão, para Hegel, é de fato ao mesmo tempo conformista e não-conformista. Mas, para o cristianismo, só o juízo conformista deve ser reconhecido; o outro é culpado.

O conformismo é: 1°, um resto da perfeição pagã, que vem do senhor; 2°, um resto do estoicismo, que vem do escravo. O cristianismo exclui o não-conformismo como baixo e vil; trata-se de salvar a alma em quaisquer condições (naturais, sociais, políticas, históricas) e não de cuidar do mundo e das coisas inferiores, tais como a política e a economia. Logo, há uma consciência nobre

(conformista) e uma consciência vil (não-conformista). Mas nobres e vilãos são, ambos, proprietários privados (angustiados e fugindo da morte).

O nobre (= guerreiro) cristão é apenas um pseudo-senhor: não arrisca a vida verdadeiramente, já que acredita na imortalidade da alma. Por isso, aceita sua igualdade com o escravo: suas almas imortais são iguais. O vilão (= trabalhador) cristão, por seu lado, é apenas um pseudo-escravo, já que não há senhores verdadeiros. Ambos são burgueses, a quem o Estado (Deus) garante a vida (a imortalidade) e a propriedade (as boas obras).

A dialética do mundo cristão consiste na eliminação dessas sobrevivências do paganismo (oposição entre nobres e vilãos) e na realização da igualdade burguesa. (Mais tarde: da igualdade-fraternidade dos cidadãos do Estado pós-revolucionário, isto é, pós-cristão.)

No mundo cristão, sempre há oposição entre o universal (Estado, Deus) e o particular (proprietário privado, aqui-na-Terra). Primeira forma dessa oposição cristã entre o universal e o particular: o mundo feudal.

O senhor feudal é conformista; vive e age a serviço (*Dienst*) de um determinado estado de coisas. É heróico; faz esforço em vista de um valor universal (isto é, reconhecido pelo Estado). É o aspecto do *Dienst*, do servir, que assemelha o senhor feudal (cristão) ao senhor (pagão). Por outro lado, ao contrário do senhor-cidadão, o senhor feudal pode tornar-se independente do Estado, retirar-se para seus domínios, em sua vida privada (familiar). Reciprocamente, o Estado pode separar-se dele. São distintos: o Estado é um outro para o senhor feudal. Este, assim como o escravo (pagão), serve esse outro para ser pago, para ser reconhecido por ele. Assim, o *Dienst* é uma sujeição. O Estado só reconhece o senhor feudal em virtude do serviço prestado. Não basta nascer e ser para ser senhor feudal. É preciso agir (guerrear) para tornar-se esse senhor. Cabe então dizer que, como o escravo, o senhor feudal, ao guerrear, trabalha. Seu trabalho é a guerra; matar é seu ofício. Esse trabalho, a serviço de outrem, na angústia, é por definição a *Bildung*, que já se realiza e se revela no mundo feudal. O senhor feudal nega sua particularidade ao servir o Estado (o universal). É o primeiro funcionário, a primeira síntese também (real) do particular e do universal, isto é, o primeiro esboço da individualidade. Mas é insuficiente.

O Estado feudal, também, não é um *Sein*; é formado, criado (*gebildet*) pelo esforço do servir do nobre-cidadão. Logo, superioridade do Estado cristão sobre o Estado pagão. Mas insuficiência do Estado feudal: o Estado não é ainda um *Selbst*, um Eu consciente de si como tal. O senhor feudal não entrega ao Estado o seu *Selbst*, só entrega o seu *Sein*; está disposto a morrer pelo Estado, não a

viver pelo Estado (funcionário da morte). O que nele é reconhecido pelos outros é seu cargo (hereditário) e não sua personalidade insubstituível. O que ainda é uma insuficiência, que se manifesta por sua linguagem (*Sprache*). Ou, mais exatamente, essa linguagem é apenas potencial, porque o senhor (o guerreiro) não fala: mantém-se em nobre silêncio. Na suposição de ele ter falado com o Estado, então sua *Sprache* teria sido um conselho (*der Rat*): isto é, algo em que não se envolve inteiramente; o senhor sempre preserva seu *Selbst*, continua sendo afinal um particular (enquanto viver, ele não morre para o Estado).

P. 361, linha 21, "*Das Fürsichsein...*": Nota que visa o parlamentarismo (inglês, por exemplo), o qual é um resíduo e uma revivescência do Estado feudal. Aqui os senhores falam (uma linguagem particularista): dão conselhos ao Estado em função de seus interesses privados.

Não se trata apenas de morrer no campo de batalha como faz o senhor; é preciso também viver para o (e pelo) Estado. O guerreiro que volta do campo de batalha (o ex-combatente) é perigoso para o Estado, se ele só pensar no que fez para o Estado durante a guerra. (Para o cidadão pós-revolucionário — o verdadeiro funcionário —, toda a vida, e não apenas a morte, é uma função do Estado.)

P. 362, alínea: Passagem dialética para a monarquia absoluta graças à linguagem (*Sprache*), fenômeno especificamente cristão.

P. 362 ss.: Nota sobre a linguagem em geral. A linguagem é uma síntese do particular com o universal. O Eu pronunciado expressa um Eu particular que vale universalmente como tal, porque é compreendido por todos os outros em sua particularidade. Isso só se aplica à linguagem perfeita do saber absoluto — isto é, à do próprio Hegel, que se revela (continuando a ser Hegel) como o homem universal (*Geist*) —, à linguagem que é a *Fenomenologia*. O Ser (*Sein*) precede sua revelação (*Sprache*, Logos), mas a realização da história só pode efetuar-se por uma tomada de consciência do Ser, que se expressa pela linguagem. No fim: o Estado perfeito (napoleônico) é compreendido pelo cidadão perfeito (Hegel), falando a linguagem perfeita (da *Fenomenologia* e da *Enciclopédia*).

P. 363, alínea, "*Der Geist erhält...*": Análise da linguagem específica da monarquia absoluta. A história expressa a luta (de classes); a luta verdadeiramente humana (e antropogênica, humanizante) é uma luta de puro prestígio. (É a vaidade que leva o senhor a lutar para ser reconhecido como tal; é essa mesma vaidade que é considerada como pecado no mundo cristão; e é ainda a vaidade que fundamenta a satisfação [*Befriedigung*] do cidadão definitivo — como era ela que nascia da *Begierde*, do desejo animal; é ela o primeiro e único desejo verdadeiramente humano, o desejo de reconhecimento.)

A cultura nasce da luta e da oposição; é na e pela luta (de classes) que a cultura humana será realizada.

Para que a linguagem atinja a perfeição, é preciso que a oposição entre o particular e o universal chegue ao máximo e se torne consciente. Se os opostos determinam a oposição, a partir de um momento é a oposição que determina os opostos. Mas só estes são sempre reais; no início, a própria oposição é irreal, e só aparece como tal na linguagem. Os extremos são reais desde o início, mas a relação (*Mitte*) entre eles não existe fora da linguagem que a expressa. Onde tem a linguagem sua função específica? Primeiro, na época feudal: no conselho, no particular; depois, pelo mandamento e pela lei, no universal (= Estado); e, em terceiro lugar, sob sua forma de fato específica, isto é, como meio-termo (*Mitte*) entre os opostos: na linguagem da discussão, que se tornará a linguagem do intelectual pré-revolucionário (do cap. V), que é primeiro a linguagem da adulação, a do cortesão de Versalhes (cap. VI, B, I, *a*; p. 364, 2ª alínea).

Como o serviço mudo do senhor feudal se torna o servir falante do cortesão? Na condição de proprietário fundiário, o senhor feudal representa o princípio da particularidade. Mas, ao servir como guerreiro, ele se une ao universal. Logo, em si ele é duplo, há conflito entre os interesses do proprietário privado e seu dever de guerreiro que serve o Estado; por isso, ele começa a falar, explicita e revela a contradição pela linguagem.

Do mesmo modo, para o senhor feudal, o Estado é tão particular como ele (o monarca); por outro lado, o Estado é uma unidade militar, potencialmente universal (conquistadora). Logo, também o Estado é duplo, contradição. O Estado também começa a falar. A contradição do Estado como particular exprime-se pela linguagem. O Estado feudal torna-se a monarquia absoluta, na qual o monarca pode dizer: "o Estado sou eu". Seus cortesãos, doravante, só o servirão pela palavra (adulação), e quem se opuser a ele só o fará pela palavra (panfletos etc.).

Como o senhor feudal é proprietário privado, o Estado que se opõe a ele também se torna propriedade privada: é a monarquia absoluta.

O que há de novo é que se fala dessa oposição; já é uma relação, um vínculo, uma síntese, e aí está a perfeição — relativa — desse novo mundo (sempre cristão). A primeira forma do discurso é a adulação (do cortesão de Versalhes); e o rei também fala. Versalhes é a primeira síntese — puramente verbal — do particular com o universal.

Mas essa síntese é hereditária (ela concerne ao Ser [*Sein*] e não à ação [*Tun*] do monarca). Além disso, o monarca só é reconhecido verbalmente, e não por todos, mas apenas por Versalhes. Aí está sua insuficiência essencial, o que o distingue de Bonaparte, chefe do Estado universal e homogêneo, que é verdadeiramente reconhecido por todos (pela ação comum de luta e de trabalho de todos). O monarca só é reconhecido pelo mundo de Versalhes, por uma ínfima minoria. Os cortesãos que lhe dizem o que ele é não se comportam como se ele de fato o fosse; contentam-se em dizer que é o senhor absoluto de todos e tentam viver independentemente dele, para si próprios.

Logo, Versalhes não é uma realidade (*Wirklichkeit*); ainda é um ideal, um projeto — que a Revolução realizará mais tarde. (Por outro lado, o cortesão de Versalhes é o homem-do-prazer, do cap. V.)

Versalhes é o germe do Estado pós-revolucionário. Luís XIV é o germe de Napoleão Bonaparte. A dialética do mundo cristão ainda deve transformar Luís XIV em Bonaparte (duplo de Hegel).

Luís XIV só é monarca absoluto dentro da Corte, e isso em relação a seus cortesãos. O seu Ser depende deles; afinal dependerá de fato, como o senhor depende dos que o servem. O Estado também vai depender dos ricos: da propriedade, da riqueza e do capital, isto é, do que é o mal para o cristão.

O Estado depende de um grupo particular, e a particularidade apóia-se na e expressa-se pela riqueza. O burguês quer ser rico para ser independente. Por isso sua riqueza deve ser reconhecida pelo Estado, o qual precisa ser mais rico que cada cortesão. Tem-se assim um Estado burguês (república ou monarquia constitucional; parlamentarismo). O monarca não passa de um nome vazio, e o poder pertence então à riqueza.

O cortesão só busca um objetivo privado (a riqueza). A nobreza não é conforme à realidade do Estado, nem conformista. Mas é isso, por definição, a consciência vil e vilã. Logo, já não há vilãos nem senhores feudais, mas burgueses. Realiza-se então o que é novo no cristianismo: o princípio da particularidade. A *Wahrheit* (= realidade revelada) do senhor feudal (cristão) é o burguês (tendência a fazer prevalecer o particularismo).

No momento da Revolução, a verdadeira aristocracia já fora eliminada. Só existem burgueses. A Revolução Francesa traz a supressão não da aristocracia, mas da burguesia como tal, ao restabelecer (em e por Napoleão) o valor e a realidade do Estado (= universal).

Na riqueza, o burguês é dominado por leis diferentes das (universalistas) do Estado; mas é dominado por leis econômicas que são, também, universais. A riqueza (o capital) é para o burguês uma universalidade anônima. Ao libertar-se do Estado (pelo parlamentarismo), o burguês acreditava libertar-se em sua par-

ticularidade, porque pensava que a riqueza fazia parte de sua condição. Mas de fato o Estado não é egoísta, porque quer que haja o maior número possível de cidadãos, ao passo que a riqueza rejeita quem a quer possuir e diminui o número dos que a possuem. A riqueza, a despeito das aparências, é hostil ao particular. Mas só tem por objetivo o particular. Logo, a riqueza é "*an sich aufgehoben*": suprime a si própria. Essa é a dialética do mundo cristão.

Eliminação da sujeição cristã. Dialética do burguês rico e do burguês pobre. Transformação progressiva do burguês (pobre) em intelectual, que suprime idealmente a sujeição (análogo, nisso, ao estóico). Diferença do estóico: ele é de fato (*an sich*) escravo de si (e não do senhor), escravo de Deus que ele mesmo criou (sem perceber) e da riqueza que o criou (sem que ele percebesse). É a sujeição sublimada (*auf-gehoben*); a causa última dessa sujeição (como da outra) é a atitude cristã para com a morte; o cristão nega sua finitude (crê na imortalidade) e recusa-se a aceitar a morte (como o escravo que se sujeita para salvar a vida).

A riqueza tornou-se um *Gegenstand* (uma realidade objetiva, exterior), do qual o burguês suporta as leis, como o pagão suporta as do Estado (e o homem ocioso, as da natureza). Mas a riqueza é de fato a obra do burguês, criada por ele para opor-se ao universal do Estado. Só que, pela riqueza, o burguês se aliena e sofre o jugo de seu particularismo exclusivo, assim como o senhor sofria o jugo de seu universalismo unilateral. Ainda não há síntese.

P. 367, última alínea, e início da p. 368: Rigidez das leis (econômicas).

P. 368, "*Von jeder...*", até o fim da 1ª alínea da p. 369: O burguês, ao contrário do estóico, não pode desinteressar-se do que não é o seu *Selbst*, já que a riqueza é a obra consciente e voluntária e o fundamento de seu *Selbst*. Ele não pode declarar-se indiferente para com a riqueza (capital) que o sujeita.

Ao constatar esse *Gegenstand-ismo* da riqueza, o burguês se revolta; todos os valores morais parecem-lhe falsos. Ele se torna céptico e niilista: "*... die reinste Ungleichheit*", "*... das reine Ich selbst ist absolut zersetzt*" (p. 368, linha 8 de baixo para cima).

A pobreza é característica do Estado burguês cristão. O próprio burguês rico é pobre, pois só possui riquezas, e não *a* riqueza.

P. 369: Dialética do rico que dá e do pobre que recebe. Agora é a riqueza que liga o particular ao universal; não é mais a família, nem a guerra. O pobre, que é desprovido de riqueza, está reduzido à particularidade pura e, por isso, é puro nada. É o abismo sem fundo (*bodenlose Tiefe*) que se abre sob os pés do burguês rico (p. 370, linhas 2-3).

Quem é que realiza (efetivamente, e não na intenção, que para Hegel não conta) a pobreza evangélica? O proletário do mundo burguês, não os apóstolos. É a revelação do nada da criatura, proclamada pelo cristianismo.

Portanto, é o burguês pobre que vai usar a linguagem mais cristã; cristã a tal ponto que deixa de sê-lo (torna-se atéia e, depois, revolucionária). Como o essencial da linguagem cristã é a autocrítica, seu ponto de chegada será a autosupressão.

P. 370, "*Wie das Selbstbewusstsein...*": Dois tipos de linguagem: uma é conformista, é a da adulação; esta agora é vil. A outra é não-conformista, é a do dilaceramento (*Sprache der Zerrissenheit*), e agora é nobre, porque corresponde à realidade do mundo cristão: ela o compreende e o exprime (revela-o pela palavra, o Logos).

Esse mundo burguês novo implica uma república das letras (= Bestiário intelectual do cap. V = cultura; o intelectual, que fala a linguagem da *Zerrissenheit*, é o *Geist* dela; cultura abstrata no sentido próprio, *reine Bildung*). É um mundo civilizado, que exalta os valores culturais.

A linguagem da *Zerrissenheit* revela a alienação e a inversão de todos os valores.

Inversão dos valores objetivamente reais: do Estado personificado pelo monarca, que agora já não passa de um nome, e da riqueza, na qual se vê a fonte do mal. O intelectual afasta-se desses dois valores reais. Também sabe que até os valores ideais (verdade, belo e bem) são ao mesmo tempo bons e maus. Sabe ainda que até ele é diferente do que pensam dele, e que é diferente do que ele mesmo gostaria de ser.

O mundo onde ele vive é o mundo onde todos se criticam e onde se critica tudo; a cada dia invertem-se os valores. Mas o mundo real não é modificado por essa linguagem. A crítica visa a seu conteúdo e não ao próprio mundo. O intelectual de que Hegel trata aqui não prevê a Revolução, mas Hegel já sabe que ele a prepara. O intelectual pensa que a *Mitte*, o meio-termo que constitui a união dos extremos do particular e do universal, é a república das letras. Pensa que o espírito verdadeiro ("*wahre Geist*") é representado por sua verborragia rebelde: "*das allgemeine Sprechen und zerreissendes Urteilen*" (o discurso geral e o julgamento dilacerador). Pensa que seu discurso é invencível e que, por ele, domina o mundo.

Há ainda nesse mundo uma consciência honesta (*das ehrliche Bewusstsein*). Mas na realidade ela faz o mesmo que o intelectual, só que não está consciente disso: pelo fato de existir, ela destrói esse mundo que verbalmente ela reconhece como o bem (burguês propriamente dito).

Como o discurso do intelectual aparece ao homem honesto? Na pessoa do Sobrinho de Rameau (de Diderot), absolutamente franco e sincero, que revela quem ele é — isto é, uma mentira. Seu discurso é portanto verdadeiro e é uma impostura — os dois ao mesmo tempo.

É o engano (*Betrug*) do cap. V que reaparece aqui.

O que o homem honesto responde ao intelectual e a réplica do intelectual. O homem honesto responde "não" sem argumentar; ou então, se tenta raciocinar, diz o mesmo que o intelectual. Diz: "Apesar do mal, existe o bem"; banalidade que corresponde à dialética do intelectual; banalidade amarga.

Se o homem honesto pretende que é possível isolar-se do mundo pervertido, o intelectual responde que o isolamento depende do próprio mundo onde vive quem quer isolar-se.

Se o homem honesto preconiza um retorno à natureza, recebe como resposta que isso é utopia.

O intelectual, em e por sua linguagem, já ultrapassou esse mundo burguês; mas não sabe disso. Não tenta derrubar o mundo minado por sua crítica verbal, reduz-se à consciência que fala; e o mundo o escuta, assim como escuta o homem honesto, sem se abalar. O resultado é a *Eitelkeit*, a vacuidade de tudo. Constata-se e se passa à ordem do dia. O Sobrinho de Rameau representa uma atitude nitidamente conformista, apesar de seu aspecto niilista e céptico.

Ou então, tenta-se sair disso; ainda não pela ação criadora (isto é, negadora, revolucionária), mas fugindo para um além: seja cristão, seja leigo. Aliás, ambos são cristãos (= burgueses). Mas só o primeiro é religioso; o outro é ateu.

Dessa segunda atitude, não trataremos. É atitude geral, que pode aparecer em qualquer sociedade, e foi descrita no cap. V.

O primeiro aspecto (religioso) é descrito a partir de: "*In jener Seite der Rückkehr...*" (p. 375).

Re-presentação do mundo real (social) no abstrato (o além divino), fé num reino dos céus onde a individualidade é realizada, onde o homem é reconhecido em sua particularidade pelo universal (Deus). O cristão deveria dizer de si e do mundo o que ele diz de Cristo e do reino dos céus, porque de fato são a projeção no abstrato do cristão e de seu mundo burguês. Mas ele não o pode dizer, já que a seus próprios olhos o cristão não *é* Cristo e o mundo real não *é* o reino dos céus. Para poder dizer isso, ele primeiro tem de transformar o mundo real e transformar a si próprio (pela ação negadora, logo, criadora, da luta e do trabalho).

O estóico achava que podia desinteressar-se do mundo (ele teria dito: de qualquer mundo, se conhecesse outro diferente do seu). Ora, há um mundo do qual o cristão não pode desinteressar-se: é o mundo do além, que é seu ideal realizado (fora da natureza).

Para o cristão leigo (o utopista e o pseudofilósofo do cap. V), esse ideal ainda está para ser realizado (no interior da natureza). Mas ele não diz nem sabe como fazê-lo.

Logo, a fé cristã é um realismo. Essa é sua perfeição em relação à utopia burguesa leiga; mas é também sua insuficiência, porque a realidade a que visa só pode ser transcendente (isto é, para Hegel, imaginária, verbal).

A religião cristã não é a "*Religion an und für sich*" (religião em e para si), a qual corresponde à filosofia hegeliana (o saber absoluto, que já não é religião, nem fé). Mas é uma verdadeira religião, porque reconhece uma transcendência. O paganismo, ao contrário, é uma pseudo-religião; encerrado no aqui-na-Terra, não passa de uma cosmologia. Já o cristianismo implica uma antropologia (inconsciente). Porque o homem — e apenas ele — transcende o mundo natural, e a si próprio como ser natural; portanto, falar de transcendência é — de fato — falar do homem; o cristão fala do homem pensando que fala de Deus; mas o pagão, pensando falar do homem (e dos deuses), só fala — de fato — da natureza.

O reflexo (inconsciente), no além, do mundo real opõe-se no cristão à sua consciência cotidiana; essa oposição manifesta-se social, política e historicamente na oposição entre Igreja e Estado.

b) ***Der Glaube und die reine Einsicht*** **(A fé e o entendimento puro), p. 376-383**

Descrição da oposição entre a fé e a evidência cartesiana (*Einsicht*) — ou da razão (do cap. V) —, que ao mesmo tempo se opõem e são solidárias. Porque se a fé é uma fuga para fora do mundo, essa fuga é determinada pelo mundo, que ela critica; logo, implica a razão. A razão cristã (= cartesiana = burguesa) é essencialmente razão crítica. Como a fé, ela reflete o mundo cristão real; mas o que ela revela é sua contradição interna, a inquietude (*Unruhe*) da idéia, a negatividade, o conteúdo revolucionário do cristianismo. Logo, é a razão (e não a fé) que revela o que há de especificamente cristão no mundo cristão. A fé revela o positivo, que se mantém idêntico a si; isto é, um *Sein* natural (não humano), já revelado pelo pagão. A razão revela o elemento negador, especificamente humano, descoberto pelo judeo-cristianismo.

O primeiro objeto da crítica da razão é ela própria. Perpetuamente crítica, ela se manifesta pois como instável. A essa instabilidade esvaecente será opos-

ta uma estabilidade: não apenas trans-sensível e trans-mundana, mas ainda trans-racional; isto é, estamos de volta à fé. A fé e a razão cristã (= burguesa, a do cap. V) se engendram e se destroem mutuamente.

A razão cristã é o racionalismo do século XVII. Sua evidência é a do *cogito* cartesiano. Ela tende ao idealismo subjetivo (Berkeley), ao qual a fé se opõe. A razão não tem conteúdo, por ser puramente negativa. É a fé que tem um conteúdo positivo, mas tosco e incompreensível, in-evidente: um objeto (*Gegenstand*). Fé e razão são pensamentos e só criam pensamentos, seres de razão; mas o homem da fé não o sabe (ele pensa que Deus existe realmente); ao contrário, o homem da razão é consciente de si. O pensamento da fé cristã está ligado à coisa (donde, a teologia). Ao contrário, o homem da razão, levando ao extremo seu solipsismo, declara que o mundo é obra sua, ou melhor, obra do (ou de seu) pensamento. (Mas ele não compreende que é preciso agir — lutar e trabalhar — para realizar o pensamento, criar um mundo.)

P. 379-382: Dialética da fé e da razão: 1º, a fé em suas relações com a religião e o mundo das idéias; 2º, fé e razão em suas relações com o mundo real; 3º, fé e razão em suas relações mútuas.

P. 380, principalmente linhas 6-9: O mundo da fé (o além) é o reflexo do mundo real, não tal como é, mas tal como deveria ser; assim: evolução do mundo cristão.

P. 380, 2ª alínea: O Pai (*die einfache, ewige Substanz, = die Staatsmacht* [a simples e eterna substância = o poder do Estado]). Cristo (*Selbst*) que se sacrifica (*Sein für Anderes = der Reichtum* [Ser para um outro = a riqueza]). O Espírito Santo (*die Rückkehr dieses entfremdeten Selbsts... in ihre erste Einfachheit, = die Sprache* [o retorno desse si alienado... a sua simplicidade original = o discurso]).

Assim o Pai é a divindade pagã (a perfeição), conservada (*aufgehoben*) no cristianismo. Cristo é o símbolo da chegada da riqueza ao mundo, da chegada do mundo burguês. O Espírito Santo é o deus do intelectual, do Sobrinho de Rameau.

P. 380, 3ª alínea: Relações da fé com o mundo real.

P. 381, 2ª alínea: Relações da fé com a razão (= *die reine Einsicht*, o entendimento puro). A fé, no mundo cristão, é uma fé sobre a qual se raciocina.

P. 381, 3ª alínea: Relações da razão com seu próprio mundo, com o universo do discurso.

P. 382: Relações da razão com o mundo real.

É preciso que a racionalização se universalize (meio da p. 382): será a obra da *Aufklärung* do século XVIII.

A tarefa crítica da *Aufklärung* consistirá principalmente em eliminar a idéia de que o homem é um *Sein* natural, dado, hereditário. Crítica que visa, de um lado, à noção de pecado original (= hereditário) e, de outro, à noção de gênio e de talento (inatos). O intelectual burguês suprimirá aqui a si próprio e se tornará homem de ação: revolucionário e, depois, cidadão do Estado napoleônico.

O juízo infinito (p. 383, linha 4): é aí que chega o juízo (*Urteil*) crítico do cristão, ao final da evolução do mundo cristão real. Esse juízo infinito nega o mundo todo, é o juízo não-conformista absoluto, o juízo revolucionário total. É o extremo da consciência vil, que vai assim suprimir a si própria, e que junto consigo vai suprimir a consciência nobre.

P. 383, linha 8, "*Sie ist daher...*": De novo a *Aufklärung*: apelo a todos os homens, às massas. É o universalismo nascente que respeita a particularidade, início da individualidade real.

II. *DIE AUFKLÄRUNG* (p. 383-413)

Estamos lembrados da alternativa:

1º Aceita-se o mundo:
- o intelectual burguês (razão observante do cap. V);

2º Foge-se do mundo:
- no céu: o cristão religioso (fé);
- num Ideal, mas supostamente mundano: razão que age da *Aufklärung*.

A linguagem da *Aufklärung* é essencialmente diferente da do intelectual do cap. V, porque ele prepara a Revolução efetiva (embora em si sua crítica seja vazia). Propaganda revolucionária.

Como é possível essa nova fuga para um céu laicizado?
a) porque o burguês vive em segurança num mundo pacífico e já não teme a morte (pode renunciar à imortalidade, isto é, a qualquer além);
b) porque é um citadino e a natureza já não lhe apresenta aspecto hostil (ele não tem necessidade de divinizá-la, como as religiões naturais do cap. VII, A);
c) porque é um cidadão reconhecido como tal, ao passo que o escravo estava excluído da vida política e da sociedade (logo, já não precisa imaginar no além um mundo melhor).

P. 383, 1ª alínea: Tema fundamental: interação da fé com a razão. Ambas são formas cristãs, abstratas. Elas se combatem e se anulam mutuamente em sua abstração.

P. 383, 2ª alínea: Relações entre a razão (aqui o racionalismo do século XVIII) e o mundo real. Diferença entre o racionalismo de Diderot e o de Descartes, entre o Diderot da *Aufklärung* e seu Sobrinho de Rameau ainda puramente niilista.

Vimos que Diderot *honnête homme* (homem perfeito) nada pode dizer de novo em relação ao que diz o Sobrinho de Rameau (ou contra ele), porque este é perfeitamente consciente de si. Mas Diderot transcreve a linguagem do Sobrinho de Rameau e a torna universal, legível por todos. O Sobrinho de Rameau está no extremo do individualismo: não se preocupa com os outros; Diderot, porém, sofre e quer que todo o mundo o ouça. Assim, se todo o mundo falar como o Sobrinho de Rameau, o mundo será, por isso, transformado. O Sobrinho de Rameau universalizado é a *Aufklärung*.

a) ***Der Kampf der Aufklärung*** **(A luta do Esclarecimento)**, p. 385-407

A *Aufklärung* é a propagação (*Verbreitung*) das idéias do Sobrinho de Rameau, isto é, uma luta por essas idéias e, por conseguinte, contra a fé e seu mundo.

P. 385, 1ª alínea: A *Aufklärung* é um fenômeno social (o que constitui sua superioridade com referência ao cepticismo pagão); atribui um valor absoluto ao *Selbst* do homem concreto; combate o Deus transcendente (cristão), o que o torna superior também em relação ao idealismo burguês, que admite a transcendência. A *Aufklärung*, como negação pura, sem conteúdo próprio, é um não-*Aufklärung* vazio (que se preencherá mais tarde de conteúdo positivo).

P. 385, 2ª alínea: A tríade da *Aufklärung*: o povo, os padres, os tiranos.

P. 386, 1ª alínea: A *Aufklärung* dirige-se às massas, mais exatamente à ignorância das massas, a fim de suprimi-la (*aufheben*).

P. 386, 2ª alínea: Hegel torna a falar sobre os aspectos complementares da *Aufklärung* e da fé: a razão e a fé são idênticas quanto ao aspecto essencial.

P. 386-388: Análise da vitória da *Aufklärung*. Ela se efetua sem luta; é uma difusão tranqüila (*ruhige Ausdehnung*) (p. 387, linhas 8-9), difusão apenas pela propaganda. Quando se percebe a extensão da "doença", já é tarde demais. A trindade da verdade, do belo e do bem colocou-se sorrateiramente ao lado do Deus cristão e, "numa bela manhã", dá um empurrão no companheiro e zás!, ele desaba (citação do Sobrinho de Rameau).

P. 388, 1ª alínea: Houve, porém, luta. A *Aufklärung* é um verbalismo, mas esse verbalismo é uma espécie de ação (negadora). O homem da *Aufklärung* é um agitador, um propagandista. (Também aí é um cristianismo laicizado: ele é apóstolo.)

P. 388, 2ª alínea, e o que se segue: Refere-se à propaganda. Pela propaganda, toda ideologia torna-se diferente do que ela é; torna-se impura e mentirosa. A *Aufklärung* é uma mentira, porque revela uma mentira, a da fé (realizada concretamente no e pelo mundo burguês). A razão-propaganda da *Aufklärung* é pervertida porque ela pensa combater algo diferente dela mesma. Mas de fato a razão (cristã) e a fé são a mesma coisa. Para se salvaguardar, a razão esclarecida deve, portanto, caluniar a fé.

P. 389, *in fine*: A negação dialética (isto é, ativa) transforma em para si (conscientemente) o que é em si (inconscientemente) seu outro, a posição: ela é síntese (= totalidade). Toda ação revolucionária é também autonegadora. Mas o revolucionário não quer suicidar-se, mesmo que queira passar por assassino. Logo, ele quer fazer-se passar por outro que não ele, coloca-se (pensa que se coloca) fora da sociedade (para não ser arrastado pela ruína dela), e por isso calunia a sociedade. A calúnia é a força da propaganda (denegrir a sociedade é, de fato, aderir a ela). Logo, o revolucionário é um mentiroso. Mas ele forma uma unidade com a sociedade, como seu caluniador; em e por ele, a sociedade calunia a si própria: ela é mentira e, até, mentira consciente. A calúnia é o sinal da fraqueza da sociedade existente, não da fraqueza da propaganda revolucionária. Ela só desaparece com a supressão do caluniado, da sociedade, e não do caluniador, do revolucionário. Sobre a nova sociedade (pós-revolucionária), a calúnia já não terá poder. Porque caluniar a nova sociedade é dizer que ela não difere da antiga. Ora, isso é verdade (em parte), já que o presente implica o passado (mas não o futuro). A pretensa calúnia estaria então dizendo só a verdade. Ela ficaria sem força, porque a verdade revela o que *é* e não *nega* nada. A calúnia não seria propaganda, mas uma contribuição à melhor compreensão da nova sociedade, isto é, sua afirmação, seu reforço.

O homem da propaganda (propriamente dita) que não age é alienado (*entfremdet*), porque ele imagina ser diferente do que é, ao passo que só poderia tornar-se isso (pela ação). Analogia com o cristão, que também crê que é alienado; mas este foge para uma transcendência de conteúdo positivo, depois de seu descontentamento com a sociedade. Ora, a crítica da fé e da sociedade pela *Aufklärung* é, primeiro, sem conteúdo positivo: o transcendente não é substituído por nada. É na ação que se forma a idéia (positiva). O conteúdo positivo dessa crítica será, após a Revolução, a constatação da conformidade — realizada então — do homem com a sociedade. Antes da crítica e da propaganda, o homem é conforme ao seu mundo (pagão), mas está inconsciente disso. A crítica, a propaganda e a Revolução o opõem conscientemente a seu mundo (cristão, burguês). Após a Revolução, ele é de novo conforme, mas agora é conformista, isto é, consciente e satisfeito de sê-lo. A negação revolucionária (ativa, pela luta) da sociedade, que é também uma negação de si (como determinada

pela antiga sociedade), chega pois à reconciliação do homem transformado consigo mesmo e à reconciliação desse homem com a sociedade igualmente transformada (sociedade = Estado = mundo histórico).

P. 390-396: A *Aufklärung* desfigura a fé, a fé não se reconhece na crítica que ela lhe faz. Como a fé responde a essa crítica.

P. 396, na alínea: A doutrina positiva da *Aufklärung*. No início, ela era só negadora. Isto é: passagem da razão-propaganda à ação revolucionária. 1°, deísmo; 2°, sensualismo; 3°, utilitarismo.

P. 396, última linha, e seguintes: 1°, Deísmo. *Das absolute Wesen* (a essência absoluta), o Ser supremo, torna-se um vazio. *Vakuum* (p. 397, linha 6). É a sublimação máxima da idéia cristã de transcendência: o além divino é tão diferente que o mundo (natural, o *Sein*) já não é nada. Donde, inversão; aqui já começa o imanentismo; o deísmo já é de fato um ateísmo. Veremos mais adiante que a verdade (*Wahrheit*) da *Aufklärung* é o ateísmo; mais exatamente, o antropoteísmo; porque Hegel aceita a idéia (pagã) de perfeição realizada e total, mas essa perfeição é o presente (*Gegenwart*), a presença real do Espírito no mundo, esse Espírito sendo o homem total depois do fim da história, ou melhor: a totalidade integrada (no e pelo pensamento de Hegel) da história da humanidade.

P. 397, alínea: 2°, Sensualismo. Complemento necessário do deísmo. Diferença em relação ao sensualismo do cap. I: o homem, aqui, passa por todas as experiências do além, do *Jenseits*, antes de voltar à sensação do real; lá, ele ainda não havia ultrapassado o real sensível.

P. 398, alínea: 3°, Utilitarismo. Tudo existe para o homem, ele é a medida de todas as coisas. Dupla atitude da *Aufklärung* em relação às coisas sensíveis: primeiro, elas existem em si; segundo, elas são para outra coisa (para a consciência humana). Aqui analogia com a dialética do bem e do mal; transposição abstrata dessa dialética em uma oposição do Ser-em-si (*an-sich-Sein*) e do Ser-para-um-outro (*Sein-für-ein-Anderes*). Isto é: toda coisa é ao mesmo tempo fim e meio (como toda coisa era, para o cristão, ao mesmo tempo bem e mal). Para a *Aufklärung*, tudo deve servir a alguma coisa (laicização da categoria cristã do servir). Concomitantemente, vê-se aparecer a autonomia e o valor absoluto de cada coisa. Tudo serve a tudo, cada coisa serve ao universo e o universo serve a cada coisa, logo toda coisa é também um fim em si. Cf. também a analogia com a dialética da riqueza, que nada é em si, entrega-se ao primeiro que aparece mas ao mesmo tempo domina tudo (aqui: p. 398, última linha, e as três primeiras linhas da p. 399). Estamos em pleno mundo cristão (= burguês). Chega-se ao seguinte paradoxo: cada coisa é fim absoluto. Ao mesmo tempo, a

Aufklärung considera todo juízo como relativo; donde, instabilidade. Esse utilitarismo é a expressão ideológica do burguês rico (e do homem do prazer do cap. V). (Cf. também a antropologia naturalista da *Schädellehre* [teoria do crânio ou frenologia], cap. V, A, *c*.) Tudo o que existe existe para mim, para meu prazer. É preciso um complemento para esse egoísmo: serão o altruísmo, o socialismo, o harmonismo burguês (p. 399, linha 13 de baixo para cima, "*Wie dem Menschen...*"). Há, nesses conceitos burgueses, um *Sein aller und jeder* (Ser de todos e de cada um), e não um *Tun aller und jeder* (ação de todos e de cada um) como haverá no Estado pós-revolucionário: coabitação, não inter-*ação*. A *Aufklärung* é inconsciente de sua verdade; donde, sua banalidade e seu ridículo. É Hegel quem sabe que a *Aufklärung* prepara a Revolução (a ação). A própria *Aufklärung* não o sabe e, por isso, não o diz.

P. 400-407: Interação da *Aufklärung* com a fé.

P. 400, 1ª alínea: Como a *Aufklärung* aparece para a fé: como uma banalidade; 2ª alínea: O *Recht* da *Aufklärung*, isto é, seu direito à existência, à vitória sobre a fé, o que é sua verdade.

Oposição do direito da fé (divino) e do direito da *Aufklärung* (que é puramente humano). No paganismo, um é o direito dos mortos (da família), o outro, o direito dos vivos (do Estado). Um, o direito de ser enterrado decentemente; o outro, o direito de os vivos enterrarem os mortos; ou melhor, e mais precisamente, o direito de os mortos enterrarem seus mortos. Pois, quando a fé está morta, a *Aufklärung* também está: ela morre ao enterrar a fé, porque só vivia de sua crítica. (Mas a *Aufklärung*, após a Revolução Francesa, ressuscita pela e na filosofia hegeliana; e com ela também a fé, naquilo que ambas têm de verdadeiro. A *Aufklärung* e a fé tornam-se imortais na e pela filosofia hegeliana. Mas, nessa ressurreição, é o direito humano que vence e é absoluto: não é Deus que se torna homem, mas o homem que se torna Deus.)

O direito da fé é o direito do *Sein*; o da *Aufklärung* é o do *Tun*, que é uma negação do *Sein*. Assim a *Aufklärung* vai triunfar sobre a fé. O direito divino da fé é também o direito do pensamento puro, isto é, um direito ao pensamento eterno. Ao aboli-lo, a *Aufklärung* comete uma injustiça (*Unrecht*). Mas esse *Unrecht* é *o Recht* humano: o direito à injustiça. A ação do homem é sempre criminosa (porque negadora), mesmo aqui.

b) *Die Wahrheit der Aufklärung* (A verdade do Esclarecimento), p. 407-413

O Ser-outro (*Anderssein*) é o além do pensamento, isto é, o mundo real, concreto. O homem refere agora sua razão ao Ser-outro, isto é, ao mundo real. A *Aufklärung* volta pois à realidade. Mas não à realidade tal como ela existe em

sua estrutura dada. O homem da razão esclarecida já não é obrigado a admitir essa estrutura. O mundo é uma matéria sem forma para ele: um pensamento puro = uma coisa pura. Pode fazer dela o que quiser. As distinções dentro do mundo já não são admitidas como tais; é a atividade humana que as introduz voluntária e conscientemente no mundo, e do mesmo modo as destrói. Entretanto, o pensamento da *Aufklärung* ainda é subjetivo, e o mundo real ainda é para ele um além (*Jenseits*). Como ainda não se tornou ação verdadeira (luta e trabalho), nem mesmo é diferente da fé, porque continua alienada em relação a si própria. O homem ainda não sabe que seu *absolutes Wesen* (Deus, ou sua natureza inata) é idêntico à "*Bewegung des Bewusstseins*" (movimento da consciência), isto é, a si próprio, tal como ele se cria, pela ação da luta e do trabalho, no decorrer da história.

Depois da vitória da *Aufklärung*, há luta no interior da própria *Aufklärung*; essa cisão prova a vitória, porque mostra que o partido adversário foi completamente esmagado. A dualidade interna do cristianismo vai exprimir-se agora por dois sistemas diferentes: o deísmo, que se torna idealismo; e o sensualismo, que se tornou materialismo. A diferença entre os dois provém apenas de dois pontos de partida diferentes da *Bildung*; sem isso, há identidade completa.

A matéria pura não expressa a riqueza da natureza, assim como o Espírito puro não expressa a riqueza da história. Os dois partidos da *Aufklärung* não conseguiram superar a metafísica cartesiana, não conseguiram compreender que, em si, o Ser (= espaço) e o pensamento (= tempo) são idênticos. A bem dizer, não *são* idênticos: eles só *se tornam* idênticos no decorrer da história. É pela ação que o pensamento se torna Ser (real) e que o Ser é pensado. Só então, "*das Denken ist Dingheit oder Dingheit ist Denken*" (o pensamento é coisidade [objetividade] ou a coisidade é pensamento) (p. 410, linhas 15-16). É a verdade e a síntese do deísmo (que se tornou idealismo) e do sensualismo (que se tornou materialismo). Na *Aufklärung*, o dualismo cristão tornou-se evidente pela oposição irredutível do idealismo e do materialismo: só isso.

Resta o terceiro aspecto da *Aufklärung*: o utilitarismo. É aí que está a verdade propriamente dita da *Aufklärung*. Um pensamento só tem valor se for posto em prática; é o que mostra a utilidade (*Nützlichkeit*) valorizada pela razão esclarecida (a qual tem três adversários, que a declaram banal e mesquinha: a fé; o estetismo = *Empfindsamkeit* [sensibilidade]; "*die sich Spekulation nennende Abstraktion*" [a abstração que se nomeia especulação], isto é, a pseudofilosofia burguesa). Mas ainda não é a verdade absoluta; porque o homem pensa que deve ser útil ao que já existe; ainda não se trata da negatividade ativa. A idéia que o homem faz de si ainda não domina a realidade social; essa realidade ainda tem a forma de um objeto (*Gegenstand*). O homem continua a viver num

mundo que não é seu (mundo pré-revolucionário). Também quer utilizar o que existe: não quer criar (pela ação da luta e do trabalho) o que lhe é útil.

Será a tarefa da Revolução. O homem esclarecido que começa a agir é o revolucionário de 1789.

III. *DIE ABSOLUTE FREIHEIT UND DER SCHRECKEN* (A LIBERDADE ABSOLUTA E O TERROR)

(p. 413-422)

A tentativa de realizar, na Terra, o ideal cristão é a Revolução Francesa.

P. 413, Introdução: Na *Nützlichkeit*, a consciência (= homem) encontrou seu conceito (*Begriff*). Mas ainda é um *Gegenstand* e um objetivo (*Zweck*) não atingido. Por isso não há satisfação (*Befriedigung*), não há realização objetiva (= social) do sujeito (= particular). (Lembrar que o Ser-em-si [*an-sich-Sein*] é o Ser natural do homem; o Ser-para-si [*für-sich-Sein*] é a idéia que o homem faz de si; o Ser-para-um-outro [*Sein-für-Anderes*] é a existência social.) Transformação revolucionária da sociedade: não pelo trabalho, mas pela luta (pelo reconhecimento). O homem já não deve conformar-se ao objeto (o que era o utilitarismo propriamente dito), mas destruí-lo, transformá-lo. Essa transformação ocorreu *an sich*, isto é, insensível e inconscientemente. Agora, na liberdade absoluta, ela se opera consciente e voluntariamente.

Hegel não fala da queda do Antigo Regime. Aqui o Antigo Regime já está morto. A propaganda da *Aufklärung* o matou; agora só falta enterrá-lo. Uma grande Revolução sempre é, no início, incruenta; até sem luta. O Antigo Regime morre de doença, por contágio (*Ansteckung*) (p. 387, linhas 10-14), e não por assassinato. Essa doença é a propaganda da *Aufklärung*. O cadáver está enterrado, é o mundo da liberdade absoluta. O que há agora? Já não há conformismo, visto que não há mais nada a que se conformar. Nada de real separa o homem e a satisfação; mas ele ainda está longe dela. Há libertação em relação ao dado que já não existe, mas ainda não há criação de um mundo novo real. O homem está no vazio total: é a liberdade absoluta.

P. 413, última linha, e p. 414: A realidade do mundo dado (pré-revolucionário) desapareceu. Só há uma aparência (*Schein*), um arremedo de mundo e de Estado. O mundo cristão-burguês real, assim como a ideologia cristã-burguesa, já não existem — fora das consciências que justificam (e lamentam) ou condenam esse mundo e essa ideologia desaparecidos. Já não há comunidade, mas apenas homens isolados, particulares. O Estado só existe pelas idéias dos particulares, por seus projetos de uma Constituição. Estes estão reduzidos à sua realidade interior, não objetiva, a suas consciências revolucionárias; são pura metafísica (*reine Metaphysik*), podem pensar (e dizer) qualquer coisa. Já não há

mundo: apenas um *Gegenstand* sem estruturas, o lugar (vazio) para um mundo. O *Sein-für-Anderes* refugiou-se no *für-sich-Sein*, no *Selbst*, mas o *Selbst* agora não é diferente do *Ich*, por isso não corresponde a nenhuma realidade humana objetiva (= social, política). Cada um pode querer transformar suas idéias pessoais em realidade política, sem passar por louco ou criminoso; cada um pode dizer "o Estado sou eu", ao propor "sua" própria Constituição. O conhecimento da consciência-de-si (*Wissen des Selbstbewusstseins*) pode transformar-se em movimento (*Bewegung*) (dialética), isto é, num processo social, político, histórico; a convicção subjetiva (*Gewissheit*) de cada um pode tornar-se verdade (*Wahrheit*) para todos: tudo isso sem luta, sem esforço, sem destruição de um dado. Assim é a liberdade absoluta.

P. 414, linha 4 de baixo para cima, até a p. 417: Descrição da dialética do período libertário do início da Revolução, ideologia que é mera ilusão: a liberdade absoluta é puro nada (= morte).

Nessa atitude há uma insuficiência imanente: não há luta, nem risco de vida. (O *Tun* é pois *unmittelbar*, não mediatizado pelo nada da morte.) Como o Antigo Regime morreu sem luta, o homem da liberdade absoluta pensa que "a ação de todos e de cada um" (criadora do Estado pós-revolucionário) pode igualmente efetuar-se sem luta cruenta, isto é, que essa ação pode ser imediata.

(Cf. p. 415, linha 12 de baixo para cima: Todas as classes [*Stände*] desapareceram, o homem é um particular no sentido forte do termo, e pensa que representa como tal a humanidade em geral; grave ilusão.)

Essa ideologia da liberdade absoluta é pois "o Céu que desce à Terra" com que sonhava a razão esclarecida (cf. p. 413, linha 19). De fato, é um vazio que aniquila a si próprio. A realização e a revelação desse aniquilamento da liberdade absoluta é o Terror (*Schrecken* = mediação pela morte).

P. 416, "*Est ist nach...*" etc.: Trata-se aqui do governo revolucionário do período da liberdade absoluta, que parece ser uma ditadura (aparece como...), já que todo particular pode querer dizer: "o Estado sou eu". Ninguém se opõe a esse governo. Ele chega sem luta ao poder, tudo o que disser será lei (*Gesetz*), tudo o que fizer será ação de Estado (*Staatsaktion*). Mas não é uma ditadura, precisamente porque nada se opõe a ele; ele se constitui no vazio. Não deixa marcas na realidade objetiva, e ninguém de fato lhe obedece. Não pode fazer nenhuma obra real positiva. Não há ação coroada de êxito e, por conseguinte, não há liberdade verdadeira, real.

P. 416, linha 11 de baixo para cima, até a p. 417: O que deveria ser feito então e que fará mais tarde Napoleão: um Estado corporativo pós-revolucionário, com as classes sociais hereditárias já destruídas.

P. 417, linha 10, "*Kein positives...*": Um governo revolucionário (qualquer) quer realizar a liberdade absoluta; torna-se então efetivamente ditatorial — é "*die Furie des Verschwindens*" (a fúria do desaparecimento) (p. 417, linha 7 de baixo para cima), a fúria do aniquilamento, o Terror (*Schrecken*).

P. 417, última alínea, até a p. 419: Descrição da dialética do Terror. O governo quer realizar a liberdade; suprime a liberdade absoluta e, desse modo, prepara a realização da liberdade verdadeira. A liberdade absoluta é um nada: ela não é; por isso sua realização ou revelação é apenas morte e nada.

No estado de liberdade absoluta, cada qual quer tornar-se ditador e impor a todos sua vontade particular. Pode então tornar-se ditador; mas não passa de um pseudoditador, porque as outras vontades continuam particulares e impenetráveis à sua. A idéia de ditadura é abstrata. Para realizá-la, é preciso suprimir efetivamente as vontades particulares: pela morte (e pelo Terror). Pois já não há vontade universal, há apenas seres particulares, que só podem ser atingidos em sua existência biológica, e não em suas obras nem em suas ações, porque eles não fazem nada (apenas se opõem). Tal processo só poderia ter fim pela exterminação de todos os membros da sociedade e pelo suicídio do (falso) ditador. De fato, o Terror nada mais é que o suicídio da própria sociedade.

A realização da liberdade absoluta se dá por uma luta de facções. É aí que o escravo (ou o burguês ex-escravo) enfim se liberta, porque para ele esse é o *Kampf*, a luta cruenta pelo reconhecimento que lhe era necessário para integrar em seu Ser o elemento da dominação, da liberdade. O governo revolucionário é a facção vitoriosa, e sua queda final é tão necessária quanto a das outras facções (= particular). Pois o governo pós-revolucionário não pode ser um governo de partido, de apenas uma parte do todo: ele deve suprimir a si próprio ou será suprimido. Mas, enquanto for revolucionário, tem de ser governo de partido e, por conseguinte, agir pelo Terror.

Pelo Terror, o homem toma consciência do que é realmente: nada. *Der Schrecken des Todes ist die Anschauung dieses ihres (der Freiheit) negativen Wesens* (O terror da morte é a contemplação de sua [da liberdade] essência negativa) (p. 419, linhas 17-18). Somente após essa experiência o homem torna-se de fato racional e quer realizar uma sociedade (Estado) na qual a liberdade seja verdadeiramente possível. Até esse momento (do Terror), o homem (ainda escravo) separa a alma do corpo, ainda é cristão. Mas, pelo Terror, compreende que querer realizar a liberdade abstrata (absoluta) é querer a morte, e compreende então que quer viver, em corpo e alma, aqui-na-Terra, pois só isso o interessa de fato e poderá satisfazê-lo. O Terror, "*die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes*" (a angústia do senhor absoluto, da morte) (p. 420, linhas 4-5), predispôs

as consciências particulares a admitir um Estado, no qual poderão realizar-se de modo dividido e limitado e no qual, mesmo assim, serão verdadeira e realmente livres.

Mais uma vez: é pelo Terror que cessa a escravidão, a própria relação de senhor a escravo, e, portanto, o cristianismo. Doravante o homem vai buscar a satisfação (*Befriedigung*) na Terra e dentro de um Estado (onde já não haverá liberdade absoluta, a não ser para o chefe, que é Napoleão; pode-se no entanto dizer que até essa liberdade é limitada pela realidade; mesmo assim o chefe do Estado pós-revolucionário está plenamente satisfeito por sua ação, pois essa realidade que a limita é inteiramente obra sua).

P. 420, alínea, "*Der Geist wäre...*", até "*... könnte*": Não há como voltar atrás. Apesar das aparências, o Estado pós-revolucionário é radicalmente diferente dos Estados pré-revolucionários.

P. 420, linha 22, "*Aber...*": Não há como voltar atrás porque esse Estado *supõe* a liberdade (*Freiheit*) absoluta, que ele destrói apenas para realizar o seu nada.

A Revolução (o revolucionário) não é função dos instintos naturais, nem de um objetivo dado (que seria então dependente do mundo dado, e não revolucionário). O revolucionário age conscientemente, não para estabelecer um mundo (ideal), mas para destruir o mundo dado. Ele percebe isso. Será ele quem vai reconstruir, a partir do nada, um mundo novo. Logo, há um *Selbst* que cria a si próprio a partir de um mundo reduzido ao nada. Não há verdadeira criação sem prévia destruição do dado: ação = negatividade negadora (*Negativität*).

A absoluta *Freiheit* é pois a mais alta e derradeira formação (*Bildung*), que revela ao homem seu nada (sem compensação positivista): *der bedeutungslose Tode, der reine Schrecken des Negativen*" (a morte insignificante, o puro terror da negatividade) (p. 421, linhas 4-5). E o Estado que advirá será o ápice da negatividade, isto é, sua inversão dialética em positividade absoluta.

C. *DER SEINER SELBST GEWISSE GEIST. DIE MORALITÄT*

(O ESPÍRITO CONSCIENTE DE SI. A MORALIDADE)

(p. 423-472)

A subdivisão C do cap. VI trata do Estado pós-revolucionário, isto é, do império napoleônico (1806). Estamos no final da história. A dialética chega aqui ao advento do próprio Hegel ou, mais exatamente, da *Fenomenologia*. (O cap. VIII, o último, vai tratar dessa *Fenomenologia*, resumida de um ponto de vista superior, pelo qual será mostrado como e por que seu conjunto constitui a base do saber absoluto, que será realizado e revelado na e pela segunda parte do sistema da ciência, a *Enciclopédia*.)

Der seiner selbst gewisse Geist, o Espírito, que tem a certeza e a segurança de si, é em última análise o próprio Hegel, isto é, seu sistema de filosofia (*Fenomenologia* + *Enciclopédia*), que já não é busca da sabedoria, mas a própria sabedoria (= saber absoluto). Aqui, a certeza subjetiva (*Gewissheit*) coincide com a verdade objetiva (*Wahrheit*), ou realidade revelada pela linguagem. Ora, uma verdade só é verdade de fato, isto é, universalmente e necessariamente (= eternamente) válida, se a realidade que ela revela estiver inteiramente acabada (tudo o que era possível efetivamente se realizou), logo perfeita, sem possibilidade de extensão ou de mudança. Essa realidade total, definitiva, é o império napoleônico. Para Hegel (1806), trata-se de um Estado universal e homogêneo: reúne toda a humanidade (pelo menos a que importa historicamente) e suprime (*aufhebt*) em seu seio todas as diferenças específicas (*Besonderheit*, singularidade): nações, classes sociais, famílias. Como também o cristianismo é suprimido, já não há dualismo entre Igreja e Estado. Logo, as guerras e as revoluções são doravante impossíveis. Quer dizer que esse Estado não se modificará, ficará eternamente idêntico a si próprio. Ora, o homem é formado pelo Estado no qual vive e age. Logo, o homem também não se modificará. E a natureza (sem negatividade) está de todo modo acabada desde sempre. Por conseguinte, a ciência que descreve correta e completamente o mundo napoleônico continuará sempre e inteiramente válida. Será saber absoluto, termo final de toda busca filosófica. Esse saber é o Espírito seguro de si.

Em última análise, esse Estado já não muda, porque todos os seus cidadãos estão satisfeitos (*befriedigt*). Estou plena e definitivamente satisfeito quando minha personalidade, exclusivamente minha, é reconhecida (em sua realidade e em seu valor, em sua dignidade) por todos, contanto que eu reconheça a reali-

dade do valor dos que presumivelmente devem reconhecer-me. Estar satisfeito é ser único no mundo e (mesmo assim) universalmente válido. Ora, é o que se realiza para o cidadão do Estado universal e homogêneo. De um lado, graças à sua universalidade, sou aí reconhecido por todos os homens, que são meus pares. De outro lado, graças à sua homogeneidade, sou verdadeiramente eu que sou reconhecido, e não minha família, minha classe social, minha nação ("eu" como representante de uma família rica ou ilustre, de uma classe que possui ou que governa, de uma nação poderosa ou civilizada etc.). O particular (eu) refere-se diretamente ao universal (Estado), sem que haja barreiras formadas pelas diferenças específicas (*Besonderheiten*: famílias, classes, nações). Equivale a dizer que no mundo pós-revolucionário se realiza (pela primeira vez) a individualidade. Ora, ser um indivíduo, isto é, homem propriamente dito, é estar satisfeito, é já não querer, logo já não poder, transcender-se: tornar-se diferente do que se é. Compreender a si próprio é compreender o homem integral, definitivo, perfeito. É o que Hegel faz em e por seu sistema.

É verdade que só o chefe do Estado universal e homogêneo (Napoleão) está realmente satisfeito (= reconhecido por todos em sua realidade e seu valor pessoais). Só ele é pois verdadeiramente livre (mais que todos os chefes que o precederam, que estavam sempre limitados pelas diferenças específicas das famílias, das classes, das nações). Mas todos os cidadãos estão aqui satisfeitos potencialmente, porque cada um pode tornar-se esse chefe cuja ação pessoal (particular) é ao mesmo tempo ação universal (do Estado), isto é, ação de todos (*Tun aller und jeder*, ação de todos e de cada um). Pois já não há hereditariedade (elemento desumano, natural, pagão). Cada um pode atualizar seu desejo de reconhecimento, desde que aceite (elemento de dominação) o risco de morte que, nesse Estado, a competição implica (= luta política; esse risco garante, aliás, a seriedade dos candidatos), e desde que tenha previamente participado da atividade construtiva da sociedade, do trabalho coletivo que mantém o Estado na realidade (elemento de sujeição, de serviço, que garante, aliás, a competência dos candidatos). A satisfação do cidadão é pois um resultado da síntese, nele, do senhor-guerreiro e do escravo-trabalhador. Assim, o que há de novo nesse Estado é que todos são (em certo momento) guerreiros (recrutamento) e que todos também participam do trabalho social. Quanto ao sábio (Hegel), contenta-se em compreender: o Estado e seu chefe, o cidadão guerreiro e trabalhador, e a si próprio (primeiro pela *Fenomenologia*, no fim da qual ele encontra a si como resultado, termo final e integração do processo histórico da humanidade). Esse sábio, que revela (pelo saber) a realidade (encarnada em Napoleão), é a encarnação do Espírito absoluto: é pois, se quisermos, esse Deus encarnado com o qual sonham os cristãos. (Cristo verdadeiro, real = Napoleão-Jesus + Hegel-Logos; a encarnação ocorre, portanto, não no meio, mas no fim dos tempos.)

O subtítulo diz: *Die Moralität. Moralität* = moral refletida, em oposição à *Sittlichkeit* (cap. VI, A) = moral consuetudinária. O senhor pagão (de VI, A) suportava a lei moral e os costumes de seu Estado, como o homem (ocioso) suporta as leis da natureza. A moral consuetudinária (isto é, o estilo de vida) é aceita como um dado (mandamento divino ou — o que já é melhor — legado dos antepassados). Ela é coletiva e inconsciente (de seus motivos, de sua razão de ser). Já a moral refletida é inventada pelo homem, que sabe que é ele que a promulga. Logo, ela é individual, minha, se quisermos (mas é presumível que seja universalmente válida). Essa moral (filosófica) desenvolve-se no interior do Estado napoleônico, a rigor na Alemanha: Kant, os românticos (Novalis) etc., e chega à moral (implícita) de Hegel (que é definitiva). É a dialética dessa moral (de Kant a Hegel) que é descrita na subdivisão C do cap. VI.

Nessa subdivisão, não se trata (explicitamente) do Estado napoleônico, de Napoleão, do cidadão pós-revolucionário. Trata-se menos do mundo pós-revolucionário do que das ideologias que nele se desenvolvem (e que chegam à idéia hegeliana). Mas Hegel já falou rapidamente desse mundo (Estado) no fim da subdivisão anterior. Falará também, ocasionalmente, durante as análises dessa subdivisão C, ao responder aos críticos alemães de Napoleão. E ele trata disso na pequena introdução a essa subdivisão C.

Introdução (p. 423-424)

Aqui Hegel fala do cidadão do Estado universal e homogêneo (napoleônico), isto é, do homem plena e definitivamente satisfeito. Na realidade, trata-se de Napoleão (que é o único a estar satisfeito em ato) e do próprio Hegel (plenamente satisfeito também ele pelo fato de ter compreendido Napoleão). Napoleão age, mas não se compreende; é Hegel que o compreende (revelação = Napoleão + Hegel).

P. 423, linhas 1-3: o mundo pagão grego; linhas 3-4: o mundo romano; linhas 4-9: do mundo cristão a Napoleão; linha 9 e seguintes, e p. 424: o mundo do homem pós-revolucionário.

O homem pensa do mundo o que o mundo é, o mundo é o que o homem pensa dele; o próprio homem é realmente conforme à idéia que ele faz de si; o Estado é um saber, um *Wissen*; o homem tornou-se Deus; Napoleão fez reconhecer por todos sua vaidade, e o Estado é a revelação e a realização dessa vaidade; em Napoleão a vaidade já não é vã, já não é um pecado.

Além disso, o homem (Napoleão) se conforma ao Estado que criou; é cidadão: ele próprio serve a sua obra, sabe o que faz e só faz o que sabe; há pois coincidência absoluta entre o querer e o saber. Napoleão eleva-se acima do *Sein*,

mas não foge dele; está realmente presente no mundo (no Estado) (p. 424, fim da 1ª alínea).

P. 424, alínea: Napoleão é o homem absolutamente livre e perfeitamente satisfeito; sabe que é livre; ele o prova a si e aos outros.

Mas (cf. p. 423, linha 9: observar a palavra "*scheint*" [parece]) Napoleão não sabe que a satisfação vem afinal do saber e não da ação (embora o saber pressuponha a ação). É portanto Hegel que está absolutamente satisfeito. A verdade (*Wahrheit*) tem dois aspectos: real e ideal. A satisfação (*Befriedigung*) está contida não no Ser que se revela, mas na revelação do Ser. A *Wahrheit* é Napoleão revelado por Hegel, é Hegel que revela Napoleão.

Segue-se o texto da subdivisão C, no qual Hegel vai falar da filosofia alemã, de Kant até ele próprio. Como sempre, o texto é dividido em três parágrafos (*a, b, c*) que correspondem às três etapas do processo dialético real que é descrito:

a) Kant e Fichte, ideólogos da liberdade absoluta;
b) auto-supressão da filosofia de Kant e de Fichte, que chega à anarquia filosófica (lembrando a anarquia que precede o Terror);
c) a consciência moral (*das Gewissen*) = Jacobi, a alma bela (*die schöne Seele*) = Novalis e Schelling, o mal e seu perdão (*das Böse und seine Verzeihung*) = Hegel, que legitima por sua moral (implícita) o crime revolucionário e o acabamento da Revolução (e portanto da história) por Napoleão (*Böse-Verzeihung*).

a) Die moralische Weltanschauung (A visão de mundo moralista), p. 424-434

Trata-se de Kant. Só se fala de sua antropologia, implicada em sua moral, e de seu moralismo. Kant é o ideólogo da Revolução (crítica da utilidade [*Nützlichkeit*]). Mas Kant considera a natureza como independente da ação do homem; é um resto de cosmologia pagã, de cristianismo também. Esse dualismo (homem-natureza) é um resto de servilismo para com a natureza (Kant, vivendo no mundo pré-revolucionário, ainda é escravo). Kant não leva em conta a interação do homem e da natureza: ele não compreende o trabalho que transforma o mundo. Também não compreendeu a necessidade de um Napoleão, nem que o homem deve realizar um Estado para se aperfeiçoar e chegar à satisfação.

A satisfação (*Befriedigung*) é para Kant um *Postulat*, isto é, uma fé. Ele só chega à esperança da satisfação (Kant = filósofo da esperança, categoria especificamente cristã).

Kant postula garantias: a imortalidade da alma, a existência de Deus. O homem kantiano busca afinal a felicidade (*Glück*) (dada em e por um além [*Jenseits*]) e não a *Befriedigung*. Ele chega assim à própria solução cristã. Logo, ele parte da autonomia do homem (homóloga da liberdade absoluta) para chegar à sujeição do homem.

Contradição interna, portanto.

b) Die Verstellung (O fingimento), p. 434-444

Auto-supressão do kantismo. O homem kantiano não pode levar-se a sério (como também não o acabamento real e completo do dever, e, por conseguinte, o próprio dever): é o ideólogo da liberdade absoluta (que chega ao nada: ideológico e existencial).

Depois, viria a filosofia de Hegel. Mas entre Kant e Hegel interpõe-se o romantismo.

c) Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung
(A consciência moral, a alma bela, o mal e seu perdão), p. 444-472

O perdão hegeliano (*Verzeihung*) é precedido pelo *Gewissen* de Jacobi e pela *schöne Seele* de Novalis e dos românticos. Processo de transformação de uma antropologia teísta (Kant) em uma antropologia antropoteísta (Hegel). O romântico é o kantiano que compreendeu a si próprio: já não pode falar de Deus sem hipocrisia (*Heuchelei*). Deveria ser ateu, mas não toma essa decisão. Ora, o homem perfeito (para os românticos) é o homem que vive em conformidade consigo. Donde, contradição imanente: teórica e existencial.

"Viver em conformidade consigo" é consciência moral (*das Gewissen*). O homem é o único valor moral: está justificado desde que aja segundo sua consciência, seja ela qual for. Mas isso é insuficiente: essa antropologia é inviável; não é a de Hegel. Falta-lhe a *Vermittlung*, a mediação pela ação (da luta e do trabalho). É na *Unmittelbarkeit* (na inação) que o romântico tem sua verdade (*Wahrheit*): esse é seu erro. Ele transcende o *Sein* pela elevação de sua alma, mas essa negação, para ser viável, deve realizar-se no ser (natureza e Estado) pela ação transformadora do dado. (O trabalho transforma o erro em verdade; a luta, o crime em virtude. Cf. Introdução, p. 33-34, "*Das Wahre und Falsche...*". O crime e a loucura, que negam o *Sein*, só têm valor e permanecem [como *Aufgehobene*] se justificarem a si próprios, isto é, se realizarem um Estado onde são reconhecidos como virtude e verdade, e já não são considerados como crime e loucura.)

Das Gewissen (p. 445, alínea, até a p. 456, linha 2): O homem kantiano ainda não tomou consciência da realidade pós-revolucionária; o homem do *Gewissen* (Jacobi) é o primeiro a percebê-la. Mas essa consciência é *un-mittelbar*. Não é

mediatizada pela ação, é pura imaginação; ainda não é um *Tun aller und jeder*: aceita-se a Revolução, mas nela não se toma parte ativa. É a atitude do intelectual pós-revolucionário: o romântico. O romântico percebe a liberdade adquirida pela Revolução, resultado do trabalho e da luta; mas só aceita o resultado, sem aceitar os meios (luta cruenta e trabalho de todos). Ignora a (pré)-história dessa liberdade, não percebe o esforço que levou a isso: gostaria de gozar da liberdade conquistada pelos outros, como o homem-do-prazer (cap. V) goza dos produtos do trabalho de outrem.

Diferença em relação ao intelectual pré-revolucionário do *Bestiário* (cap. V, C, *a*): o intelectual pós-revolucionário compreendeu que o valor supremo é ele. Mas sua autonomia se revela não pela ação, mas pela convicção imediata subjetiva = *eigene Überzeugung* (que não depende de nada além de si próprio). Logo, o romântico vive em conformidade com suas próprias convicções, sejam elas quais forem; é tudo o que ele quer (cf. p. 449, linhas 15-16). O homem romântico quer ser reconhecido; nisso ele está certo, mas erra ao querer sê-lo de maneira imediata, isto é, sem esforço, sem ação de luta e de trabalho. Não quer lutar. Quando vê que os outros não reconhecem suas convicções como *a* verdade, *o* bem, *o* belo, contenta-se com o fato de que os outros reconheçam que são *umas* (ou *suas*) convicções: sempre admitidas (ao lado de outras) e por vezes verídicas (boas ou belas). Ora, essas convicções não são afinal negadoras do dado, nem mesmo independentes desse dado: ao contrário, elas são função dele (ou dos instintos do indivíduo, ou de tradições familiares, sociais, nacionais etc.; impulsos e inclinações [*Triebe und Neigungen*], p. 452, linha 25). O intelectual romântico não realiza seu ideal: se essas convicções são revolucionárias, ele não age; se são não revolucionárias, conformistas, ele depende do dado. De qualquer modo, ele não faz nada por elas, nem em função delas.

O intelectual escolhe o subterfúgio da hipocrisia e nega seu fracasso. contenta-se com a tolerância em relação às suas convicções e às de todos os outros (com exceção dos intolerantes). É a ideologia pacifista do *Gewissen*, é o liberalismo político e econômico. Os românticos tagarelam sobre o bem público, enquanto os homens de negócios agem em função de seus interesses privados. Essa sociedade é essencialmente pré-revolucionária: primeiro, particularismo extremo; segundo, destruição do cristianismo. Na pseudo-sociedade que era a Igreja reinava o princípio: "cada um por si, Deus por todos". Agora Deus foi suprimido, mas o princípio continua: cada um por si na vida real, e o romantismo tagarela por todos.

A ideologia que revela essa sociedade: o universal (a verdade, o Estado etc.) do livre jogo das convicções e das forças econômicas. Esse jogo permanece jogo, e ninguém o leva a sério: não se pode chegar à verdade, nem a um saber universal, nem a um Estado universal, nem... etc.

O ideal é a autarquia absoluta (p. 455, linha 3 de baixo para cima), mas não é realizado; pensam que é possível chegar a ele de modo imediato.

Die schöne Seele (a alma bela) (p. 456, 1ª alínea, até a alínea da p. 462): O homem pós-revolucionário romântico ainda não está satisfeito: não é reconhecido universalmente em sua unicidade (gênio).

Ou então: ele impõe suas convicções; age; deixa de ser intelectual revolucionário; torna-se cidadão (Napoleão).

Ou então: ele não quer agir, tem até as convicções necessárias para não agir. Basta-lhe exprimir-se e não entrar no terreno das convicções dos outros. Por qual meio? Pela linguagem. De fato, nessa sociedade onde vive o romântico, é possível dizer qualquer coisa; tudo é tolerado e quase tudo é considerado interessante (até o crime, a loucura etc.).

Esse homem pensa que pode satisfazer-se com palavras: é claro que com palavras que sejam aceitas (reconhecidas) pela sociedade. Por isso, pensa que ele próprio é aceito universalmente e que possa assim satisfazer-se. Logo, deve levar uma existência puramente literária.

Diferença em relação ao intelectual do *Bestiário* (cap. V, C, *a*): já não foge a si próprio, mas descreve a si próprio, revela-se com complacência a todos. Foge do mundo, e não de si — o único *Selbst* que conhece e que o interessa.

É a última fuga do homem diante do mundo: refúgio em si (a torre de marfim).

O ápice da expressão romântica será o romance de um romance, o livro de um livro. (Analogia com a *Fenomenologia* que explica como a fenomenologia é possível. Mas esta tem um conteúdo real: o homem como agente da história.)

Esse homem: 1º, é um pensamento que pensa a si próprio (= Deus pagão, aristotélico); logo, já antropoteísmo; mas contenta-se com pouco, em identificar-se com uma divindade pagã (Hegel quer ser Cristo); 2º, cria um mundo a partir do nada, com o fito único de fazer-se reconhecer (= Deus cristão, que cria o mundo para aí revelar-se; mas o mundo do romântico é apenas romance).

A imaginação romântica, criadora dos mundos fictícios, maravilhosos, culmina em Novalis (como a ação política criadora de um mundo real, em Napoleão). Mas nem Novalis leva a sério sua divindade (Napoleão será, ao contrário, efetivamente o Deus revelado [*der erscheinende Gott*]; p. 472, fim). O poeta só é reconhecido por uns poucos, por uma "igrejinha" (nem chega a Igreja!). Napoleão, porém, impõe-se a todos. O poeta que se reduz a si esgota-se afinal, e aniquila-se em seu próprio nada. É a mentira absoluta (*die absolute Unwahrheit*)

(p. 461, linha 13 de baixo para cima), a mentira levada ao extremo que destrói a si própria. Esse romântico sublimado e esvaecente é a *Schöne Seele*: = a consciência infeliz (cristã) que perdeu seu Deus.

O poeta romântico quis ser Deus (e tinha razão em querer) mas não soube como fazer: aniquila-se na loucura ou no suicídio (p. 462, linhas 9-10 de baixo para cima). É uma bela morte, mas não deixa de ser morte: o fracasso total e definitivo.

Das Böse und seine Verzeihung (o mal e seu perdão) (p. 462, alínea, até a p. 472): *Das Böse* = a Revolução e seu realizador: Napoleão. *Verzeihung* = justificação da Revolução e de Napoleão por Hegel na e pela *Fenomenologia*.

Tema – Napoleão e a filosofia alemã:

a) Kant-Fichte (p. 463, alínea, até a p. 465)
b) Poeta romântico (p. 465, 2ª alínea, até a p. 469) } diante de Napoleão.
c) Hegel (p. 469, 2ª alínea, até a p. 472)

Do ponto de vista cristão, Napoleão realiza a vaidade: logo, é a encarnação do pecado (o Anticristo). Foi o primeiro que ousou atribuir efetivamente um valor absoluto (universal) à particularidade humana. Para Kant, e para Fichte, ele é o mal (*das Böse*): o Ser amoral por excelência. Para o romântico liberal e tolerante, ele é um traidor (trai a Revolução). Para o poeta "divino", é apenas um hipócrita.

Para Napoleão, só há moral universalmente válida para os outros: ele está acima do bem e do mal: logo, ele é, digamos, hipócrita. Mas a moral kantiana não tem o direito de julgar assim. Em nome do juízo (*Urteil*) romântico, também não se pode acusar Napoleão de egoísmo e de crime: porque toda ação é egoísta e criminosa, enquanto não tiver êxito; ora, Napoleão teve êxito. Ademais, os adversários de Napoleão não agem contra ele, não o destroem: logo, o juízo que emitem é pura vaidade, tagarelice. São pura inatividade, isto é, um *Sein*, portanto um nada: se a Alemanha (logo, a filosofia alemã) se recusa a reconhecer Napoleão, ela desaparecerá como *Volk*; as nações (*Besonderheit*, singularidade) que se queiram opor ao império universal (*Allgemeinheit*, universalidade) serão aniquiladas.

Mas Hegel reconhece e revela Napoleão à Alemanha. Pensa que pode salvá-la (por sua *Fenomenologia*), conservá-la sob uma forma sublimada (*aufgehoben*) no seio do império napoleônico.

Chega-se afinal a uma dualidade: realizador e revelador, Napoleão e Hegel, a ação (universal) e o saber (absoluto). Há consciência (*Bewusstsein*), de um lado; de outro, consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*).

Napoleão está voltado para o mundo exterior (social e natural): ele o compreende, já que age com êxito. Mas não compreende a si (não sabe que *é* Deus). Hegel volta-se para Napoleão: mas Napoleão é um homem, é o homem "perfeito" pela integração total da história; compreendê-lo é compreender o homem, compreender a si próprio. Ao compreender (= ao justificar) Napoleão, Hegel completa sua consciência-de-si. Torna-se assim um sábio, um filó-sofo "completo". Se Napoleão é o Deus revelado (*der erscheinende Gott*), é Hegel quem o revela. Espírito absoluto = plenitude do *Bewusstsein* e do *Selbstbewusstsein*, isto é, o mundo real (natural) que implica o Estado universal e homogêneo, realizado por Napoleão e revelado por Hegel.

Hegel e Napoleão são, porém, dois homens diferentes; o *Bewusstsein* e o *Selbstbewusstsein* ainda estão separados. Ora, Hegel não ama o dualismo. Trata-se de suprimir a díade final?

Isso (talvez!) pudesse ocorrer se Napoleão reconhecesse Hegel, como Hegel reconheceu Napoleão. Será que Hegel esperava (1806) ser chamado por Napoleão a Paris, para lá tornar-se o filósofo (o sábio) do Estado universal e homogêneo, devendo explicar (justificar) — e talvez dirigir — a atividade de Napoleão?

Desde Platão, essa foi sempre a tentação dos grandes filósofos. Mas o texto da *Fenomenologia* que a isso se refere (p. 471, linha 11 de baixo para cima, até a p. 472) é (voluntariamente?) obscuro.

Seja como for, a história terminou.

RESUMO DO CURSO 1936-1937[1]

Estudamos as seções B e C do cap. VI da *Fenomenologia*, que analisam a evolução dialética do mundo cristão, das origens até Hegel.

Hegel vê a origem e a base do cristianismo na idéia de individualidade, descoberta pelo escravo e desconhecida no mundo dos senhores pagãos. A individualidade é a síntese do particular e do universal: é o valor absoluto ou universal realizando-se num e por um Ser particular, o Ser particular obtendo, como tal, um valor absoluto, isto é, reconhecido universalmente. Só essa síntese, realizando-se como existência humana, pode oferecer ao homem a satisfação (*Befriedigung*) definitiva, que torna inútil e impossível toda fuga (*Flucht*) para um além (*Jenseits*), fuga que se efetua na fé ou pela imaginação artística. Pode oferecer também toda superação verdadeira do mundo dado, que se produz pelo esforço negador da luta e do trabalho, esforço que cria um novo mundo real. Logo, esse homem realiza a individualidade perfeita e conclui a evolução histórica.

O cristianismo pressupõe, implica e revela essa idéia, ou esse ideal, da individualidade. Mas, no início, o escravo cristão (que descobre esse ideal porque, como não tem valor universal ou social, só pode atribuir um valor à sua personalidade isolada ou particular) ainda está sujeito, por permanecer escravo, à dominação do cosmologismo (ou naturalismo) e do universalismo pagãos do senhor (que se atribuía um valor universal como cidadão vivendo num mundo dado).

Assim, ao enfatizar axiologicamente o universal, o escravo se re-presenta (*vor-stellt*) a individualidade como resultante não da universalização do particular (deificação do homem), mas da particularização do universal (encarnação de Deus). E se, para ele, seu valor pessoal já não é determinado pelo lugar (*tópos*) que ocupa por seu nascimento no cosmo natural dado, ele vê esse valor não na criação de um mundo humano que só estaria lá por e para ele, mas na aspiração a um lugar no cosmo divino igualmente dado, porque também independente da vontade do homem. Em outros termos, o cristianismo é — à primeira vista — uma religião. A antropologia individualista ingressa no mundo sob a forma de teologia personalista: o homem começa dizendo, de Deus seu senhor, o que ele mesmo quer ser, primeiro inconscientemente, e o que acabará por querer e poder dizer de si. Enquanto o homem se compreender por meio da religião cristã, verá, em seu desejo orgulhoso de atribuir um valor absoluto

1. Extraído do *Annuaire 1937-1938* da École Pratique des Hautes Études, Seção de Ciências Religiosas.

ou universalmente reconhecido à sua particularidade autônoma puramente humana, não um ideal a realizar (em vista da auto-satisfação no aqui-na-Terra), mas um mal a reprimir (em vista da salvação no além, concedida pela graça do Senhor). Ao descobrir o orgulho como base e móbil da existência humana, a religião cristã, que o vê como o pecado fundamental do Ser humano, fará de tudo para suprimi-lo; e ela interpreta esse orgulho como vaidade vã. Enquanto o mundo for dominado pela religião cristã, o homem não conseguirá satisfazer seu orgulho ao realizar no mundo o ideal da individualidade, que, no entanto, é a fonte e o conteúdo essencial do cristianismo. Para realizar o cristianismo ao realizar no mundo empírico o ideal antropológico da individualidade, é preciso suprimir a religião e a teologia cristãs, isto é, depurar a nova antropologia dos resquícios da cosmologia e da axiologia pagãs do senhor e, assim, libertar o escravo dos resquícios de sua sujeição.

Enquanto o escravo dependia do senhor pagão que dominava o mundo, não participava do valor universal de cidadão e não conseguia fazer reconhecer universalmente seu valor pessoal ou particular. Por sua fé em Deus — senhor absoluto diante de quem todos os homens são iguais (na sujeição absoluta) —, o escravo libertou-se de sua dependência para com o senhor humano. Mas, ao viver nessa fé, ele ainda não ousa atribuir à sua particularidade humana o valor que lhe recusava o senhor. Embora já não tendo um senhor real, ele continua escravo em e por si mesmo; é escravo de si, pensando ser o escravo de um Deus do qual é, na verdade, o autor. Sendo seu próprio escravo, ele só pode libertar-se e realizar seu ideal (cristão) libertando-se de si mesmo, superando-se, deixando de ser o que é. Ora, ele é o que é em e por sua fé cristã num senhor absoluto. Logo, é dessa fé, é da religião cristã e do mundo dominado por ela, que ele se deve libertar; dessa religião de escravo que, ao criar um mundo ao qual ele está sujeito porque a ele se sujeitou, faz dele um escravo, e que conserva nessa sujeição o paganismo do senhor desaparecido.

Ao libertar-se gradativamente da sujeição, o escravo cristão elimina pouco a pouco a teologia pagã de sua religião e se torna cada vez mais consciente de seu ideal antropológico da individualidade autônoma. Ele realiza esse ideal ao cometer — consciente e voluntariamente — o pecado cristão do orgulho; por isso mesmo, o orgulho é suprimido (*aufgehoben*) como tal, e, ao deixar de ser uma vaidade vã, ele se mantém na verdade (*Wahrheit*) ou realidade-essencial-revelada.

Esse processo da realização reveladora da individualidade humana é descrito nas seções B e C do cap. VI. Ficamos sabendo que: 1) Napoleão é quem realiza o ideal da individualidade, ao fazer reconhecer o valor absoluto de sua particularidade por um mundo criado por ele (a partir do nada revolucionário) em vista desse mesmo reconhecimento universal; e 2) Hegel é quem revela aos homens essa realização da individualidade, ao repensar a história na *Fenomenologia*.

É a realidade de Napoleão revelada por Hegel que é o Deus real e vivo (*erscheinder Gott*), aparecendo aos homens no mundo que ele criou para se fazer reconhecer. E é sua revelação por Hegel que transforma o mito da fé (*Glauben*) cristã em verdade ou saber absoluto (*absolutes Wissen*).

V

Resumo cap I a VI

IO LETIVO

938

RESUMO DOS SEIS PRIMEIROS CAPÍTULOS DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*[1]

Resta-nos ler os dois últimos capítulos da *Fenomenologia do Espírito*. O cap. VII é intitulado "Religião" e o cap. VIII, "O saber absoluto" (*Das absolute Wissen*). Esse saber absoluto nada mais é que o sistema completo da filosofia hegeliana ou da ciência, que Hegel expôs mais tarde na *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Logo, o cap. VIII não pretende desenvolver o conteúdo do saber absoluto. Trata apenas desse saber como uma espécie de faculdade. Mostra o que deve ser esse saber, o que deve ser o homem dotado de um saber que permite revelar de maneira completa e adequada a totalidade do Ser existente. Mostra, principalmente, a diferença entre esse saber absoluto filosófico e um outro saber que também se considera absoluto: o saber implicado na revelação cristã e a teologia dela decorrente. Um dos principais temas do cap. VIII é a comparação entre a filosofia ou a ciência hegeliana e a religião cristã.

Ora, para bem compreender o caráter essencial desses dois fenômenos, e de suas relações mútuas, é preciso considerar sua gênese.

A gênese do cristianismo, da "religião absoluta", a partir da religião mais primitiva vem descrita no cap. VII. Quanto à gênese da filosofia de Hegel, é possível dizer que toda a *Fenomenologia* — e em particular os cap. I a VI, que já examinamos — é a descrição dessa gênese, que culmina na produção da própria *Fenomenologia*; esta descreve a gênese da filosofia e a torna possível ao compreender sua possibilidade. Os cap. I a VI, que mostram como e por que o homem pôde afinal chegar ao saber absoluto, também completam a análise da gênese da religião cristã ou absoluta, apresentada no cap. VII. Segundo Hegel — para utilizar a linguagem marxista —, a religião é apenas uma superestrutura ideológica que só nasce e existe em função de uma infra-estrutura real. Essa infra-estrutura, que serve de base tanto à religião quanto à filosofia, nada mais é que o conjunto das ações humanas realizadas no decorrer da história universal, dessa história na qual e pela qual o homem criou uma seqüência de mundos especificamente humanos, essencialmente diferentes do mundo natural. São esses mundos sociais que se refletem nas ideologias religiosas e filosóficas. E, convém já dizer, o saber absoluto, que revela a totalidade do Ser, só pode realizar-se no fim da história, no último mundo criado pelo homem.

Para entender o que é o saber absoluto, para saber como e por que esse saber tornou-se possível, é preciso entender o conjunto da história universal. Foi o que Hegel fez no cap. VI.

---

1. Texto integral das três primeiras conferências do curso do ano letivo 1937-1938.

Mas, para compreender o edifício da história universal e o processo de sua construção, é preciso conhecer o material que serviu para construí-lo. Esse material são os homens. Para saber o que é a história, é preciso saber o que é o homem que a realiza. É claro que o homem não é um tijolo. Primeiro, se quisermos comparar a história universal à construção de um edifício, é preciso dizer que os homens não são apenas os tijolos que entram na construção: são também os pedreiros que o constroem e os arquitetos que fazem o projeto, o qual se elabora progressivamente durante a própria construção. Além disso, até como "tijolo" o homem é essencialmente diferente do tijolo material: até o homem-tijolo muda durante a construção, tanto quanto o homem-pedreiro e o homem-arquiteto. Mesmo assim, há algo no homem, em todo homem, que o torna apto a participar — passiva ou ativamente — da realização da história universal. Há, por assim dizer, as condições necessárias e suficientes ao início dessa história, que chega afinal ao saber absoluto. Essas condições são estudadas por Hegel nos quatro primeiros capítulos da *Fenomenologia*.

Enfim, o homem não é apenas material, construtor e arquiteto do edifício histórico. É também aquele para quem esse edifício é construído: o homem vive nele, vê e compreende, descreve e critica esse edifício. Mas existe uma categoria de homens que não participa ativamente da construção histórica; contenta-se em viver no edifício construído e apenas falar dele. Esses homens que, de certo modo, ficam "de fora", que só falam das coisas que não criaram pela ação, são os intelectuais produtores de ideologias de intelectuais, que eles acreditam (e fazem acreditar) ser filosofia. Hegel descreve e critica essas ideologias no cap. V.

Logo, mais uma vez: o conjunto da *Fenomenologia*, resumido no cap. VIII, deve responder à pergunta: "O que é o saber absoluto e como é ele possível?" Isto é: que devem ser o homem e sua evolução histórica, para que, em certo momento dessa evolução, um indivíduo humano, que por acaso se chama Hegel, se veja possuidor de um saber absoluto, isto é, um saber que lhe revela não um aspecto particular e momentâneo do Ser (que ele, erroneamente, considera como totalidade), mas o Ser em seu conjunto integral, tal qual é em si e para si?

Ou ainda, para apresentar o mesmo problema sob seu aspecto cartesiano: a *Fenomenologia* deve responder à pergunta do filósofo que se acha capaz de atingir a verdade definitiva ou absoluta: "Penso, logo *existo*; mas *o que* existe?"

A essa pergunta do filósofo — "O que existe?" — corresponde a resposta cartesiana: "Existe um Ser que pensa". Mas ela não satisfaz Hegel.

É verdade que deveria ser dito: "Existo como um Ser que pensa". Mas o que me interessa antes de tudo é o fato de eu ser um filósofo que pode revelar a verdade definitiva, dotado portanto de um saber absoluto, isto é, universalmente e eternamente válido. Ora, todos os homens são seres que pensam, mas

eu sou o *único* — ao menos por enquanto — a possuir esse saber. Ao me perguntar: "Mas o que existe?", e ao responder: "Um Ser que pensa", não compreendo nada, ou muito pouco, de mim.

Não sou apenas um Ser que pensa. Sou portador de um saber absoluto. E esse saber está atualmente, no momento em que penso, encarnado em mim, Hegel. Logo, não sou apenas um Ser que pensa; sou também — e antes de tudo — Hegel. Quem é Hegel?

Antes de mais nada, é um homem de carne e osso, e sabe que é isso. Depois, esse homem não está no vácuo. Está sentado numa cadeira, diante de uma mesa, escrevendo num papel. Sabe que todos esses objetos não caíram do céu; sabe que são produtos de algo chamado trabalho humano. Sabe também que esse trabalho se efetua num mundo humano, dentro de uma natureza, da qual ele faz parte. Esse mundo está presente em seu espírito no momento em que escreve para responder ao seu "*o que* existe?". Por exemplo, ele ouve ruídos que vêm de longe. Mas não ouve apenas ruídos. Sabe também que esses ruídos são tiros de canhão, e sabe que os canhões também são produto do trabalho, fabricados para servir a uma luta de morte entre os homens. Mais ainda. Sabe que o que ouve são os tiros dos canhões de Napoleão na batalha de Iena. Portanto, sabe que vive num mundo onde Napoleão age.

Ora, isso é algo que Descartes, Platão e tantos outros filósofos ainda não sabiam, não podiam saber. Será por causa disso que Hegel chega ao saber absoluto, ao qual seus predecessores aspiraram em vão?

Talvez. Mas, então, por que é Hegel quem chega ao saber absoluto, e não qualquer um de seus contemporâneos, que também sabem que existe um homem chamado Napoleão? Mas como o sabem? Sabê-lo-ão de fato? Sabem *o que é* Napoleão? Eles *o compreendem*?

Ora, com efeito, o que é compreender Napoleão, se não compreendê-lo como aquele que completa, realizando-o, o ideal da Revolução Francesa? E será possível compreender esse ideal, essa Revolução, sem compreender a ideologia da *Aufklärung*, do Século das Luzes? De modo geral, compreender Napoleão é compreendê-lo em função do conjunto da evolução histórica anterior, é compreender o conjunto da história universal. Ora, quase nenhum dos filósofos contemporâneos de Hegel propôs esse problema. E nenhum, a não ser Hegel, o resolveu. Porque Hegel foi o único a aceitar e justificar a existência de Napoleão, isto é, a deduzi-la a partir dos princípios básicos de sua filosofia, de sua antropologia, de sua concepção da história. Os outros vêem-se obrigados a condenar Napoleão, isto é, a condenar a realidade histórica. Por isso, todos os seus sistemas filosóficos são condenados por tal realidade.

Hegel não seria esse Hegel, pensador dotado de saber absoluto, porque, de um lado, ele vive na época de Napoleão e, de outro, é o único a compreendê-lo?

É exatamente o que Hegel diz na *Fenomenologia.*

O saber absoluto tornou-se — objetivamente — possível porque, em e por Napoleão, o processo real da evolução histórica, no decorrer do qual o homem criou mundos novos e se transformou ao criá-los, chegou a seu termo. Revelar esse mundo é, pois, revelar *o* mundo, isto é, revelar o Ser na totalidade acabada de sua existência espaciotemporal. E — subjetivamente — o saber absoluto tornou-se possível porque um homem chamado Hegel soube compreender o mundo onde vivia e se compreender como vivendo nesse mundo e compreendendo esse mundo. Como cada um de seus contemporâneos, Hegel era um microcosmo que integrava em seu Ser particular a totalidade acabada da realização espaciotemporal do Ser universal. Mas ele era o único a se compreender como essa integridade, a dar uma resposta correta e completa à pergunta cartesiana, ao "*o que* existe?". Ao compreender-se pela compreensão da totalidade do processo histórico antropogênico, que conduz a Napoleão e seus contemporâneos, ao compreender esse processo por sua *auto*compreensão, Hegel fez penetrar o conjunto acabado do processo real universal em sua consciência particular, e essa consciência foi penetrada por ele. Essa consciência tornou-se assim tão total, tão universal quanto o processo que ela revela ao se compreender. Essa consciência plenamente consciente de si *é* o saber absoluto que, ao se desenvolver no discurso, formará o conteúdo da filosofia ou da ciência absoluta, dessa *Enciclopédia das ciências filosóficas* que contém a suma de todo o saber possível.

A filosofia de Descartes é insuficiente porque a resposta ao "o que existe?", que ela traz, foi, desde o início, insuficiente e incompleta. É verdade que Descartes não podia realizar a filosofia absoluta, hegeliana. Na época em que viveu, a história ainda não estava acabada. Mesmo que ele tivesse compreendido plenamente a si próprio, teria concebido apenas uma parte da realidade humana. Baseado nessa autocompreensão, seu sistema seria necessariamente insuficiente e falso, na medida em que pretende chegar, como todo sistema digno desse nome, à totalidade. Mas é preciso acrescentar que Descartes — por motivos que Hegel explica — não soube dar a resposta correta à sua pergunta inicial. Por isso sua resposta "sou um Ser que pensa" era não apenas muito sumária, mas, por ser unilateral, também falsa.

Ao partir do "eu penso", Descartes fixou sua atenção só no "penso", esquecendo completamente o "Eu". Ora, esse Eu é essencial. Porque o homem, e portanto o filósofo, é não apenas consciência mas também — e acima de tudo — consciência-de-*si*. O homem não é somente um Ser que pensa, isto é, que revela o Ser pelo Logos, pelo discurso formado de palavras que têm sentido. Ele revela ainda — igualmente por um discurso — o Ser que revela o Ser, o Ser que é ele mesmo, o Ser revelador que ele opõe ao Ser revelado, o Ser ao qual atribui o nome de *Ich, Selbst*, Eu.

É claro que não há existência humana sem *Bewusstsein*, sem consciência do mundo exterior. Mas para que haja verdadeira existência humana, que possa tornar-se existência filosófica, é preciso ainda que haja consciência-de-*si*. E para que haja consciência-de-*si* (*Selbst-bewusstsein*) é preciso que haja esse *Selbst*, esse algo especificamente humano, que o homem revela, que se revela, quando o homem diz: "Eu...".

Antes de analisar o "penso", antes de proceder à teoria kantiana do conhecimento, isto é, da relação entre o sujeito (consciente) e o objeto (pensado), é preciso indagar o que é esse sujeito que se revela no e pelo Eu do "penso". É preciso indagar quando, por que e como o homem é levado a dizer: "Eu...".

Para que haja consciência-de-si, é preciso que haja — previamente — consciência. Ou seja, é preciso que haja revelação do Ser pela palavra, ao menos pela palavra *Sein*, Ser; revelação de um Ser que mais tarde será chamado "ser objetivo, exterior, não-humano", "mundo", "natureza" etc., mas que, por enquanto, é neutro, já que ainda não há consciência-de-si e, por conseguinte, não há oposição entre sujeito e objeto, Eu e não-Eu, entre o humano e o natural.

A forma mais elementar da consciência, do conhecimento do Ser e de sua revelação pela palavra, é estudada por Hegel no primeiro capítulo, sob a denominação de certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*). Não vou repetir aqui sua explicação. O que interessa no momento é que, a partir *dessa* consciência, *desse* conhecimento, não há nenhum modo de chegar à consciência-de-*si*. Para atingi-la, é preciso partir de outra coisa, diferente do conhecimento contemplativo do Ser, de sua revelação passiva, que o deixa tal como é em si, independentemente do conhecimento que o revela.

Com efeito, sabemos que o homem que contempla com atenção uma coisa, que quer vê-la tal qual é, sem alterá-la em nada, é absorvido, como se costuma dizer, por essa contemplação, isto é, por essa coisa. Ele se esquece de si, só pensa na coisa contemplada; não pensa em sua contemplação nem, muito menos, em si próprio, em seu Eu, em seu *Selbst*. É tanto menos consciente de si quanto mais for consciente da coisa. Talvez ele fale da coisa, mas nunca falará de si mesmo: em seu discurso não consta a palavra "Eu".

Para que essa palavra apareça, é preciso que haja algo além da contemplação puramente passiva, unicamente reveladora do Ser. E esse algo é, segundo Hegel, o desejo, a *Begierde*, sobre o qual discorre no começo do cap. IV.

De fato, quando o homem sente um desejo, quando, por exemplo, tem fome e quer comer, e quando toma consciência disso, ele necessariamente toma consciência de si. O desejo se revela sempre como *meu* desejo e, para revelar o desejo, é preciso utilizar a palavra "Eu". Por mais que o homem esteja absorvido na contemplação da coisa, quando nasce o desejo dessa coisa, ele imediatamente volta a si. De pronto percebe que, além da coisa, existe a sua contemplação, existe *ele*, que *não* é essa coisa. E a coisa lhe aparece como um objeto

(*Gegen-stand*), como uma realidade exterior, que não está nele, que não é ele, mas é um não-Eu.

Logo, não é a contemplação puramente cognitiva e passiva que está na base da consciência-de-si, isto é, da existência verdadeiramente humana (e portanto — no fim de contas — da existência filosófica), mas o desejo. (E, por isso, diga-se entre parênteses, a existência humana só é possível onde houver esse algo que se chama *Leben*, vida biológica, animal. Pois não há desejo sem vida.)

Ora, o que é o desejo — basta pensar no desejo chamado fome — se não o desejo de transformar por uma ação a coisa contemplada, suprimi-la em seu Ser que não tem relação com o meu, que é independente de mim, negá-la nessa sua independência, e assimilá-la a mim, fazê-la minha, absorvê-la em e por meu Eu? Para que haja consciência-de-si e, em conseqüência, filosofia, é preciso que haja no homem não apenas contemplação positiva, passiva, unicamente reveladora do Ser, mas também desejo negador e, em conseqüência, ação transformadora do Ser dado. É preciso que o Eu humano seja um Eu do desejo, isto é, um Eu ativo, um Eu negador, um Eu que transforma o Ser, que cria um novo Ser ao destruir o Ser dado.

Ora, o que é o Eu do desejo — o Eu do homem faminto, por exemplo — se não um vazio ávido de conteúdo, um vazio que quer preencher-se com o que é cheio, preencher-se esvaziando esse cheio, colocar-se — uma vez preenchido — no lugar desse cheio, ocupar por *seu* cheio o vazio formado pela supressão do cheio que *não* era o seu? Logo, de modo geral: se a filosofia verdadeira (absoluta) é — diferentemente da filosofia kantiana e da pré-kantiana, que são filosofias da consciência — uma filosofia da consciência-de-si, uma filosofia consciente de si, prestando contas de si, justificando a si própria, sabendo que é absoluta e revelando-se como tal a si mesma, é preciso que o filósofo, é preciso que o homem seja, no fundo de seu Ser, não apenas contemplação passiva e positiva, mas também desejo ativo e negador. Ora, para poder sê-lo, ele não pode ser um Ser que é, que é eternamente idêntico a si, que se basta a si mesmo. O homem deve ser um vazio, um nada, que não é puro nada (*reines Nichts*), mas algo que *é* na medida em que ele *aniquila* o Ser, para realizar-se a suas custas e nadificar no Ser. O homem é ação negadora que transforma o Ser dado e que transforma a si mesma ao transformá-lo. O homem só *é* o que é na medida em que ele *se torna*; seu Ser (*Sein*) verdadeiro é devir (*Werden*), tempo, história, e ele só se torna, só é história, na e pela ação negadora do dado, a ação da luta e do trabalho — do trabalho que produzirá afinal a mesa sobre a qual Hegel escreve sua *Fenomenologia*, e da luta que será no fim de contas a batalha de Iena, da qual ele ouve os ruídos ao escrever a *Fenomenologia*. E por isso, ao responder ao "o que existe?", Hegel teve de levar em consideração tanto essa mesa quanto esses ruídos.

Não há existência humana sem consciência nem sem consciência-de-si, isto é, sem revelação do Ser pela palavra nem sem desejo revelador e criador do Eu. Por isso, o interior da *Fenomenologia*, isto é, da antropologia fenomenológica, a possibilidade elementar da revelação do Ser dado pela palavra (implicada na "certeza sensível") por um lado, e, por outro, a ação destrutiva ou negadora do Ser dado (que nasce do e pelo desejo), são dois dados irredutíveis, que a *Fenomenologia* pressupõe como premissas. Mas essas premissas não bastam.

A análise que descobre o papel constitutivo do desejo leva a compreender por que a existência humana só é possível com base na existência animal: uma pedra, uma planta (desprovidas do desejo) nunca chegam à consciência-de-si nem, por conseguinte, à filosofia. Mas o animal também não chega. O desejo animal é portanto condição necessária, mas não suficiente, da existência humana e filosófica.

O desejo animal — a fome, por exemplo, e a ação dela decorrente — nega, destrói o dado natural. Ao negá-lo, ao modificá-lo, ao fazê-lo seu, o animal eleva-se acima desse dado. Segundo Hegel, o animal, quando come a planta, realiza e revela sua superioridade sobre ela. Mas porque se alimenta de plantas, o animal depende delas e, por isso, não chega a superá-las de fato. De modo geral, o vazio ávido — ou o Eu — que se revela pelo desejo biológico só se preenche — pela ação biológica dele decorrente — com um conteúdo natural, biológico. O Eu, ou o pseudo-Eu, realizado pela satisfação ativa desse desejo, é pois tão natural, biológico, material, quanto aquilo que atrai o desejo e a ação. O animal só se eleva acima da natureza negada em seu desejo animal para nela recair imediatamente quando satisfaz esse desejo. Assim, o animal só chega ao sentimento-de-si (*Selbst-gefühl*), mas não à consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*); isto é, ele não pode falar de si, dizer: "Eu...". E isso porque ele não transcende realmente a si mesmo como dado, isto é, como corpo; ele não se eleva acima de si para poder voltar para si: ele não tem distanciamento em relação a si, para poder contemplar-se.

Para que haja consciência-de-si, para que haja filosofia, é preciso que haja transcendência de si com referência a si como dado. E isso só é possível, segundo Hegel, se o desejo se dirige não a um Ser dado, mas a um não-ser. Desejar o Ser é preencher-se desse Ser dado, é sujeitar-se a ele. Desejar o não-ser é libertar-se do Ser, é realizar a própria autonomia, a liberdade. Para ser antropogênico, o desejo deve dirigir-se a um não-ser, isto é, a um outro desejo, a um outro vazio ávido, a um outro Eu. Pois o desejo é ausência de Ser (ter fome é estar privado de alimento): um nada que nadifica no Ser, e não um Ser que é. Em outros termos, a ação destinada a satisfazer um desejo animal, que se dirige a uma coisa dada, existente, nunca chega a realizar um Eu humano, consciente-de-si. O desejo só é humano — ou mais exatamente humanizante, antropogênico — se for orientado para um outro *desejo* e para um *outro* desejo. Para ser

humano, o homem deve agir não a fim de submeter-se uma coisa, mas a fim de submeter-se um outro desejo (da coisa). O homem que deseja humanamente uma coisa age não tanto para apossar-se da coisa, mas para fazer reconhecer pelo outro o seu direito — como se dirá mais tarde — sobre essa coisa, para se fazer reconhecer como proprietário da coisa. E isso — afinal — para fazer reconhecer pelo outro sua superioridade sobre o outro. Apenas o desejo de tal reconhecimento (*Anerkennung*), apenas a ação que decorre de tal desejo, é que cria, realiza e revela um Eu humano, não biológico.

A *Fenomenologia* deve pois admitir uma terceira premissa irredutível: a existência de vários desejos que podem desejar-se mutuamente, dos quais cada um pode negar, assimilar, fazer seu, sujeitar a si o outro desejo como desejo. Essa pluralidade dos desejos é tão indedutível quanto o fato do próprio desejo. Ao admiti-lo, já se pode prever, ou compreender (deduzir), o que será a existência humana.

Se, por um lado — como diz Hegel —, a consciência-de-si e o homem em geral são apenas, afinal, o desejo que tende a se satisfazer pelo fato de ser reconhecido por um outro desejo em seu direito exclusivo à satisfação, é evidente que o homem só pode realizar-se e revelar-se plenamente, isto é, satisfazer-se definitivamente, pela realização de um reconhecimento universal. Ora, se — por outro lado — há pluralidade desses desejos de reconhecimento universal, é evidente que a ação que nasce desses desejos só pode ser — ao menos à primeira vista — uma luta de vida ou morte (*Kampf auf Leben und Tod*). Uma luta, já que cada um quer sujeitar o outro, todos os outros, por uma ação negadora, destrutiva. Uma luta de vida ou morte, porque o desejo que se dirige a um desejo que se dirige a um desejo ultrapassa o dado biológico, de modo que a ação efetuada em função desse desejo não é limitada por esse dado. Em outros termos, o homem arriscará sua vida biológica para satisfazer seu desejo não biológico. E Hegel diz que o Ser que for incapaz de arriscar a vida para atingir fins não imediatamente vitais, isto é, que não pode arriscar a vida numa luta pelo reconhecimento, numa luta de puro prestígio, não é um Ser verdadeiramente humano.

A existência humana, histórica, consciente de si só é portanto possível onde há — ou, ao menos, houve — lutas sangrentas, guerras de prestígio. E é de uma dessas lutas que provinham os ruídos que Hegel ouvia ao terminar sua *Fenomenologia*, na qual ele tomava consciência de si ao responder ao seu "Penso, logo existo: mas o que existe?".

Mas é evidente que as três premissas mencionadas na *Fenomenologia* não bastam para explicar a possibilidade da batalha de Iena. De fato, se todos os homens fossem como acabo de mencionar, cada luta de prestígio terminaria com a morte de, no mínimo, um dos adversários. Isto é, no final, restaria só um homem no mundo, e — segundo Hegel — ele já não existiria, não seria

um Ser humano, porque a realidade humana nada mais é que o reconhecimento de um homem por outro homem.

Para explicar o fato da batalha de Iena, o fato da história que esta batalha conclui, é preciso situar uma quarta e última premissa irredutível dentro da *Fenomenologia*. É preciso supor que a luta termine de maneira que os dois adversários permaneçam vivos. Ora, para que isso ocorra, é preciso supor que um dos adversários cede ao outro e se sujeita a ele, reconhecendo-o sem ser reconhecido por ele. É preciso supor que a luta termina com a vitória daquele que está disposto a ir até o fim sobre aquele que — colocado em presença da morte — não consegue elevar-se acima de seu instinto biológico de conservação (identidade). Para falar a linguagem de Hegel, é preciso supor que há um vencedor que se torna senhor do vencido. Ou, se preferirem, um vencido que se torna escravo do vencedor. É a existência de uma diferença entre senhor e escravo, ou — mais precisamente — é a *possibilidade* de diferença entre *futuro* senhor e *futuro* escravo que constitui a quarta e última premissa da *Fenomenologia*.

O vencido sujeitou seu desejo humano de reconhecimento ao desejo biológico de conservação da vida: é o que determina e revela — a ele e ao vencedor — sua inferioridade. O vencedor arriscou a vida por um objetivo não vital e isso é o que determina e revela — a ele e ao vencido — sua superioridade sobre a vida biológica e, em conseqüência, sobre o vencido. Assim, a diferença entre senhor e escravo é realizada na existência do vencedor e do vencido, e é reconhecida por ambos.

A superioridade do senhor sobre a natureza, fundada no risco de vida presente na luta de prestígio, realiza-se pelo trabalho do escravo. Esse trabalho se intercala entre o senhor e a natureza. O escravo transforma as condições dadas da existência de modo a torná-las conformes às exigências do senhor. A natureza transformada pelo trabalho do escravo serve ao senhor, sem que ele, por sua vez, tenha necessidade de servi-la. O lado opressivo da interação com a natureza cabe ao escravo: ao sujeitar o escravo e ao forçá-lo a trabalhar, o senhor sujeita a natureza e realiza assim sua liberdade na natureza. A existência do senhor pode permanecer exclusivamente guerreira: ele luta, mas não trabalha. Quanto ao escravo, sua existência reduz-se ao trabalho (*Arbeit*) que ele executa a serviço (*Dienst*) do senhor. Ele trabalha, mas não luta. Segundo Hegel, só a ação efetuada a serviço de outrem é que é trabalho no sentido próprio do termo, ação essencialmente humana e humanizante. O Ser que age para satisfazer seus próprios instintos, que — como tais — são sempre naturais, não se eleva acima da natureza: permanece um Ser natural, um animal. Mas, ao agir para satisfazer um instinto que não é meu, ajo em função do que não é — para mim — instinto. Ajo em função de uma idéia, de um objetivo não biológico. E é essa transformação da natureza em função de uma idéia não material que constitui

o trabalho no sentido próprio do termo. Trabalho que cria um mundo não natural, técnico, humanizado, adaptado ao desejo humano de um Ser que demonstrou e realizou sua superioridade sobre a natureza com o risco de sua vida pelo objetivo não biológico do reconhecimento. E afinal foi só o trabalho que pôde produzir a mesa sobre a qual Hegel escrevia sua *Fenomenologia*, e que fazia parte do conteúdo desse Eu que ele analisava ao responder ao seu "Penso, logo existo; mas o que existe?".

De modo geral, admitidas as quatro primeiras premissas mencionadas — isto é, primeiro, a existência da revelação, pela palavra, do Ser dado; segundo, a existência de um desejo gerador de uma ação negadora, transformadora do Ser dado; terceiro, a existência de vários desejos, capazes de se desejarem mutuamente; e quarto, a existência de uma possibilidade de diferença entre os desejos dos (futuros) senhores e os desejos dos (futuros) escravos —, admitidas essas quatro premissas, compreende-se a possibilidade de um processo histórico, de uma história, que é, no conjunto, a história das lutas e do trabalho que levaram enfim às guerras de Napoleão e à mesa sobre a qual Hegel escreveu a *Fenomenologia*, para compreender tanto as guerras quanto a mesa. Inversamente, para mostrar a possibilidade da *Fenomenologia*, escrita sobre uma mesa e capaz de explicar as guerras de Napoleão, é preciso supor as quatro premissas mencionadas.[2]

Em definitivo, é possível afirmar que: o homem nasceu e a história começou com a primeira luta que terminou com o aparecimento de um senhor e de um escravo. Isto significa que — na origem — o homem sempre é senhor ou escravo; e que só há homem verdadeiro onde há um senhor *e* um escravo. (Para ser humano, é preciso, no mínimo, ser dois.) E a história universal, a história da interação dos homens e de sua interação com a natureza, é a história da interação de senhores guerreiros e escravos trabalhadores. Por conseguinte, a história pára no momento em que desaparece a diferença, a oposição entre senhor e escravo, no momento em que o senhor vai deixar de ser senhor por não ter mais escravo, e o escravo vai deixar de ser escravo por não ter mais senhor, sem no entanto voltar a ser senhor, pois não terá escravo.

2. É possível tentar deduzir a primeira premissa a partir das três outras: a palavra (Logos) reveladora do Ser nasce na e da consciência-de-si do escravo (pelo trabalho). Quanto à quarta premissa, ela postula o ato de liberdade. Pois nada predispõe o futuro senhor à dominação, como nada predispõe à sujeição o futuro escravo; cada qual pode criar-se (livremente) como senhor ou escravo. Logo, o que é dado não é a diferença entre senhor e escravo, mas o ato livre que a cria. Ora, o ato livre é, por definição, indedutível. Trata-se portanto de uma premissa absoluta. Tudo o que se pode dizer é que, sem o ato livre primordial que cria a dominação e a sujeição, a história e a filosofia não existiriam. Ora, esse ato pressupõe, por sua vez, uma pluralidade de desejos que se desejam mutuamente.

Ora, segundo Hegel, é nas e pelas guerras de Napoleão e — em particular — na batalha de Iena que se realiza essa conclusão da história pela supressão-dialética (*Aufheben*) do senhor e do escravo. Por isso, a presença da batalha de Iena na consciência de Hegel é de capital importância. É porque Hegel ouve os ruídos dessa batalha que ele pode saber que a história acaba ou acabou, que — em conseqüência — sua concepção do mundo é uma concepção total, que seu saber é um saber absoluto.

Mas, para saber isso, para saber que ele é o pensador capaz de realizar a ciência absoluta, ele deve saber que as guerras napoleônicas realizam a síntese dialética do senhor com o escravo. E, para saber isso, deve saber: de um lado, o que é a essência (*Wesen*) do senhor e do escravo, e, de outro lado, como e por que a história, que começou com a "primeira" luta de prestígio, chegou às guerras de Napoleão.

A análise do caráter essencial da oposição senhor-escravo, isto é, do princípio motor do processo histórico, encontra-se no cap. IV. E a análise do próprio processo histórico aparece no cap. VI.

A história — esse processo humano universal que condicionou o advento de Hegel, do pensador dotado de um saber absoluto, processo que esse pensador deve compreender em e por uma *Fenomenologia* antes de poder realizar esse saber absoluto no sistema da ciência —, a história universal nada mais é que a história da relação dialética, isto é, ativa, entre a dominação e a sujeição. A história estará portanto acabada no momento em que se realizar a síntese do senhor com o escravo, a síntese que é o homem integral, o cidadão do Estado universal e homogêneo, criado por Napoleão.

Essa concepção, segundo a qual a história é uma dialética ou inter-*ação* da dominação com a sujeição, ajuda a compreender o sentido da divisão do processo histórico em três grandes períodos (aliás, de duração bem desigual). Se a história começa pela luta após a qual um senhor domina um escravo, é preciso que o primeiro período histórico seja aquele em que a existência humana é inteiramente determinada pela existência do senhor. Durante esse período, é portanto a dominação que revela sua essência ao realizar pela ação suas possibilidades existenciais. Mas, se a história é apenas uma dialética da dominação *e* da sujeição, é preciso que esta última também se revele inteiramente ao se realizar completamente pela ação. É preciso que o primeiro período seja completado por um segundo, no qual a existência humana será determinada pela existência servil. Enfim, se o fim da história é a síntese da dominação com a sujeição, e a compreensão dessa síntese, é preciso que esses dois períodos sejam seguidos de um terceiro, durante o qual a existência humana de certa forma neutralizada, sintética, revela-se a si mesma ao realizar ativamente suas próprias possibilidades. Ora, desta vez, essas possibilidades implicam também a possibilidade de se compreender, plena e definitivamente, isto é, perfeitamente.

Esses três grandes períodos históricos são analisados por Hegel no cap. VI.

Mas é claro que, para escrever o cap. VI, para compreender o que é a história, não basta saber que a história tem três períodos. É preciso também saber o que é cada um deles, compreender o porquê e o como da evolução de cada um deles e da passagem de um para o outro. Ora, para compreendê-lo, é preciso saber o que é o *Wesen*, a realidade essencial, da dominação e da sujeição, dos dois princípios que, em sua inter-ação, vão realizar o processo que estamos estudando. Essa análise do senhor como tal e do escravo como tal é feita na seção B do cap. IV.

Comecemos pelo senhor.

O senhor é o homem que foi até o fim numa luta de prestígio, que arriscou a vida para se fazer reconhecer em sua superioridade absoluta por um outro homem. Isto é, preferiu à sua vida real, natural, biológica, algo de ideal, de espiritual, de não biológico: o fato de ser reconhecido (*anerkannt*) em e por uma consciência, de trazer o nome "senhor", de ser chamado "senhor". Assim, ele confirmou, provou (*bewährt*), realizou e revelou sua superioridade sobre a existência biológica, sobre sua existência biológica, sobre o mundo natural em geral e sobre tudo o que se sabe e o que ele sabe que é solidário com esse mundo, sobre o escravo principalmente. Essa superioridade à primeira vista puramente ideal, que consiste no fato mental de ser reconhecido e de se saber reconhecido como senhor pelo escravo, se realiza, se materializa pelo trabalho do escravo. O senhor, que soube forçar o escravo a reconhecê-lo como senhor, sabe também forçá-lo a trabalhar para ele, a ceder-lhe o resultado de sua ação. Desse modo, o senhor já não precisa fazer esforço para satisfazer seus desejos (naturais). O lado opressivo dessa satisfação foi passado para o escravo: o senhor, ao dominar o escravo trabalhador, domina a natureza e nela vive como senhor. Ora, manter-se na natureza sem lutar contra ela é viver na fruição (*Genuss*). E a fruição que se obtém sem fazer esforço é o prazer (*Lust*). A vida dos senhores, na medida em que não é luta cruenta, luta de prestígio com seres humanos, é vida no prazer.

Parece, à primeira vista, que o senhor realiza o ápice da existência humana, sendo o homem que está plenamente satisfeito (*befriedigt*), em e por sua existência real, porque ele existe. Ora, de fato, não é nada disso.

Que é esse homem, que *quer* ser, senão um senhor? Ele arriscou a vida para tornar-se senhor, para ser senhor, e não para viver no prazer. Ora, o que ele queria ao travar a luta era fazer-se reconhecer por outrem, isto é, por um outro diferente dele, mas que é como ele, por *outro homem*. Mas, no final da luta, ele é reconhecido por um *escravo*. Para ser homem, ele quis fazer-se reconhecer por outro homem. Mas, se ser homem é ser senhor, o escravo não é homem, e fazer-se reconhecer por um escravo não é fazer-se reconhecer por um homem. Seria necessário fazer-se reconhecer por outro senhor. Mas isso é impossível

porque — por definição — o senhor prefere a morte ao reconhecimento servil da superioridade de outrem. Em suma, o senhor não consegue nunca realizar seu objetivo, o objetivo pelo qual arrisca a própria vida. O senhor só pode ficar satisfeito na e pela morte, na sua morte ou na morte de seu adversário. Mas não se pode estar plenamente satisfeito (*befriedigt*) pelo que *é*, pelo que se *é*, na e pela *morte*. Porque a morte não *é*, o morto não *é*. E o que *é*, o que vive, não passa de um escravo. Ora, terá valido a pena arriscar a vida para se saber reconhecido por um escravo? É evidente que não. Eis por que, se o senhor não se embrutecer em seu prazer e sua fruição, se perceber qual é seu verdadeiro objetivo e o móbil de suas ações, isto é, de suas ações guerreiras, ele não estará, jamais estará satisfeito pelo que *é*, pelo que *ele* é.

Ou seja, a dominação é um impasse existencial. O senhor pode embrutecer-se no prazer, ou morrer no campo de luta como senhor, mas não pode viver conscientemente sabendo-se satisfeito pelo que ele *é*. Ora, somente a satisfação consciente (*Befriedigung*) pode concluir a história, porque apenas o homem é que sabe que está satisfeito pelo que é, que já não tende a se superar, a superar o que ele é e o que é, pela ação transformadora da natureza, pela ação criadora da história. Se a história deve concluir-se, se o saber absoluto deve ser possível, é apenas o escravo que pode conseguir isso, quando chega à satisfação. Por isso, Hegel diz que a verdade (= realidade revelada) do senhor é o escravo. O ideal humano, nascido no senhor, só pode realizar-se e revelar-se, tornar-se verdade (*Wahrheit*) no e pelo escravo.

Para que alguém consiga parar e se compreender, é preciso estar satisfeito. E para isso é preciso deixar de ser escravo. Mas para deixar de ser escravo, é preciso ter sido escravo. E, como só há escravo onde houver senhor, a dominação, mesmo sendo um impasse, é justificada como etapa necessária da existência histórica que leva à ciência absoluta de Hegel. O senhor só aparece para gerar o escravo que o suprime (*aufhebt*) como senhor — suprimindo, desse modo, a si mesmo como escravo. É esse escravo suprimido que será satisfeito com o que *é* e que se compreenderá como satisfeito na e pela filosofia de Hegel, na e pela *Fenomenologia*. O senhor é apenas o catalisador da história que será realizada, concluída e revelada pelo escravo ou pelo ex-escravo que se tornou cidadão.

Mas vejamos o que é o escravo no início, o escravo do senhor, o escravo ainda não satisfeito pela cidadania que realiza e revela sua liberdade.

O homem tornou-se escravo porque teve medo da morte. De fato, por um lado, esse medo (*Furcht*) revela sua dependência em relação à natureza e justifica assim sua dependência para com o senhor, o qual domina a natureza. Por outro lado, esse medo tem — segundo Hegel — um valor positivo, que condiciona a superioridade do escravo sobre o senhor. Porque, através do medo animal da morte (*Angst*), o escravo experimentou o terror ou a angústia do nada, do seu nada. Ele se entreviu como nada, compreendeu que toda a sua existência

era apenas uma morte superada, suprimida (*aufgehoben*) — um nada mantido no Ser. Ora — como já vimos e ainda veremos adiante —, a base profunda da antropologia hegeliana é formada pela idéia de que o homem não é um Ser que *é* numa identidade eterna consigo mesmo no espaço, mas um nada que *nadifica* como tempo no Ser espacial, pela negação desse Ser — pela negação ou transformação do dado a partir de uma idéia ou de um ideal que ainda não *é*, que ainda é nada (projeto) —, pela negação que se chama ação (*Tat*) da luta e do trabalho (*Kampf* e *Arbeit*). Logo, o escravo, que — pelo medo da morte — percebe o nada (humano) que está no fundo de seu Ser (natural), se compreende e compreende o homem melhor que o senhor. Desde a "primeira" luta, o escravo tem uma intuição da realidade humana, e é essa a razão profunda por que, afinal, é ele e não o senhor quem concluirá a história ao revelar a verdade sobre o homem, ao revelar sua realidade pela ciência hegeliana.

Mas — sempre graças ao senhor — o escravo tem uma outra vantagem, condicionada pelo fato de ele trabalhar e trabalhar a serviço (*Dienst*) de outrem, pelo fato de servir outrem ao trabalhar. Trabalhar para outrem é agir contra instintos que levam o homem a satisfazer suas próprias necessidades. Não existe instinto que force o escravo a trabalhar para o senhor. Se ele o faz, é por medo do senhor. Mas esse medo é diferente daquele que ele sentiu no momento da luta: o perigo já não é imediato; o escravo sabe apenas que o senhor pode matá-lo, mas não vê a atitude assassina do senhor. Ou seja, o escravo, que trabalha para o senhor, reprime seus instintos em função de uma idéia, de um conceito.[3] Precisamente isso faz de sua atividade uma atividade especificamente humana, um trabalho: *Arbeit*. Ao agir, ele nega, transforma o dado, a natureza, sua natureza; e o faz em função de uma idéia, do que não *é* no sentido biológico da palavra, em função da idéia de um senhor, isto é, de uma noção essencialmente social, humana, histórica. Ora, poder transformar o dado natural em função de uma idéia não natural equivale a possuir uma técnica. E a idéia que gera uma técnica é uma idéia, um conceito científico. Enfim, possuir conceitos científicos é ser dotado de entendimento, de *Verstand*, da faculdade das noções abstratas.

O entendimento, o pensamento abstrato, a ciência, a técnica, as artes — tudo isso tem origem no trabalho forçado do escravo. É o escravo, e não o senhor, quem realiza tudo o que se refere a essas coisas, sobretudo a física newtoniana (que tanto impressionou Kant), essa física da força e da lei que — segundo Hegel — são em última análise a força do vencedor na luta de prestígio e a lei do senhor reconhecida pelo escravo.

3. Segundo Hegel, são o conceito (*Begriff*) e o entendimento (*Verstand*) que nascem do trabalho do escravo, ao passo que a certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*) é um dado irredutível. Mas é possível tentar deduzir todo o conhecimento humano a partir do trabalho.

Mas não é só essa a vantagem que o trabalho oferece. Ele também abre o caminho da liberdade, ou — mais exatamente — da libertação.

De fato, o senhor realizou sua liberdade ao superar na luta seu instinto de vida. Ora, ao trabalhar para outrem, o escravo também supera seus instintos e — ao elevar-se assim ao pensamento, à ciência, à técnica, ao transformar a natureza em função de uma idéia — chega, também ele, a dominar a natureza e *sua* natureza, isto é, aquela mesma natureza que o dominava no momento da luta e que fez dele escravo do senhor. Por seu trabalho, o escravo chega pois ao mesmo resultado ao qual chega o senhor pelo risco de vida na luta: já não depende das condições dadas, naturais, da existência; ele as modifica a partir da idéia que faz de si mesmo. Ao tomar consciência desse fato, ele toma consciência de sua liberdade (*Freiheit*), de sua autonomia (*Selbständigkeit*). E, ao servir-se do pensamento que nasce de seu trabalho, ele forma a noção abstrata da liberdade que foi realizada nele por esse mesmo trabalho.

É verdade que, no escravo propriamente dito, essa noção de liberdade ainda não corresponde a uma verdadeira realidade. Ele só se liberta mentalmente graças ao trabalho forçado, só porque é escravo de um senhor. E, com efeito, permanece escravo. Só se liberta, por assim dizer, para ser livremente escravo, para ser ainda mais escravo do que era antes de ter formado a idéia de liberdade. Mas a insuficiência do escravo é, ao mesmo tempo, a sua perfeição: é por não ser realmente livre que ele tem uma idéia da liberdade, uma idéia não realizada, mas que pode ser realizada pela transformação consciente e voluntária da existência dada, pela abolição ativa da sujeição. O senhor, porém, *é* livre; sua idéia da liberdade não é abstrata. Por isso, não é uma idéia no sentido próprio do termo, um ideal a realizar. Eis por que o senhor não consegue nunca ultrapassar a liberdade realizada nele e a insuficiência dessa liberdade. O progresso na realização da liberdade só pode ser efetuado pelo escravo, que parte de um ideal não realizado da liberdade. E é porque ele tem um ideal, uma idéia abstrata, que o progresso da realização da liberdade pode terminar por uma compreensão da liberdade, pelo nascimento da idéia absoluta (*absolute Idee*) da liberdade humana, revelada no e pelo saber absoluto.

De modo geral, é o escravo, e apenas ele, que pode realizar um progresso, que pode ultrapassar o dado, e — em particular — o dado que é ele próprio. De um lado, como acabo de dizer, possuindo a idéia da liberdade e não sendo livre, ele é levado a transformar as condições (sociais) dadas de sua existência, isto é, a realizar um progresso histórico. Em seguida — eis o ponto importante — esse progresso tem para ele um sentido que, para o senhor, não tem nem pode ter. A liberdade do senhor, gerada na e pela luta, é um impasse. Para realizá-la, é preciso fazê-la reconhecer por um escravo, é preciso transformar em escravo aquele que a reconhece. Ora, minha liberdade só deixa de ser um sonho, uma ilusão, um ideal abstrato, na medida em que ela for universalmen-

te reconhecida por aqueles que eu reconheço como dignos de reconhecê-la. É exatamente o que o senhor nunca pode conseguir. Sua liberdade é, de fato, reconhecida. Logo, é real. Mas é reconhecida só por escravos. Por isso é insuficiente em sua realidade, não pode satisfazer aquele que a realiza. Enquanto for liberdade de senhor, não pode ser de outra forma. Mas, se — de início — a liberdade do escravo não for reconhecida por ninguém mais a não ser por ele próprio, se for puramente abstrata, ela pode acabar se realizando e se realizando em sua perfeição. Porque o escravo reconhece a realidade e a dignidade humanas do senhor. Basta-lhe pois impor sua liberdade ao senhor para atingir a satisfação definitiva que o reconhecimento mútuo proporciona e, assim, interromper o processo histórico.

Para fazer isso, é claro que ele deve lutar contra o senhor, isto é — precisamente —, deixar de ser escravo, superar o medo da morte. Deve tornar-se outro, diferente do que *é*. Ora, ao contrário do senhor-guerreiro que continuará sempre o que já *é*, senhor, o escravo-trabalhador pode mudar e efetivamente muda graças a seu trabalho.

A ação humana do senhor reduz-se a arriscar a vida. Ora, o risco de vida é em toda parte e sempre o mesmo. O que conta é o risco em si. Pouco importa que se esteja lidando com um machado de pedra ou com uma metralhadora. Assim, não é a luta, o risco de vida, mas sim o trabalho que vai um dia produzir uma metralhadora, em vez de um machado. A atitude puramente guerreira do senhor não varia ao longo dos séculos; logo, não é ela que pode gerar uma mudança histórica. Sem o trabalho do escravo, a "primeira" luta se repetiria indefinidamente: nada nela mudaria; ela não mudaria nada no senhor; nada mudaria portanto no homem, pelo homem, para o homem; o mundo ficaria idêntico a si mesmo, seria natureza e não mundo histórico, humano.

Bem diferente é a situação criada pelo trabalho. O homem que trabalha transforma a natureza dada. Se repetir seu ato, ele o repete em outras condições, e o próprio ato já será outro. Depois de fabricar o primeiro machado, o homem poderá usá-lo para fabricar um segundo, que, por isso mesmo, será outro, melhor. A produção transforma os meios de produção; a modificação dos meios simplifica a produção; etc. Logo, onde há trabalho, há necessariamente mudança, progresso, evolução histórica.[4]

Evolução histórica. Porque o que muda em função do trabalho não é apenas o mundo natural; é ainda — e mesmo principalmente — o próprio homem. No início, o homem depende das condições dadas, naturais, de sua existência.

4. O objeto fabricado encarna uma idéia (projeto) que é independente do *hic et nunc* material; por isso esses objetos se trocam. Donde, o nascimento de um mundo econômico, especificamente humano, no qual aparecem o dinheiro, o capital, os juros, o salário etc.

Ele pode elevar-se acima dessas condições pelo risco de vida numa luta de prestígio. Mas nesse risco ele nega, de certa forma, o conjunto dessas condições, que são sempre as mesmas: nega todas elas, sem modificá-las, e essa negação é sempre a mesma. Assim, a liberdade que ele cria em e por esse ato de negação não depende das formas particulares do dado. Somente ao elevar-se acima das condições dadas pela negação que se efetua no e pelo trabalho é que o homem permanece em contato com o concreto, que varia segundo o espaço e o tempo. Eis por que ele muda a si mesmo ao transformar o mundo.

O esquema da evolução histórica é o seguinte.

No início, o futuro senhor e o futuro escravo são determinados por um mundo dado, natural, independente deles: logo, ainda não são seres verdadeiramente humanos, históricos. Depois, pelo risco de vida, o senhor se eleva acima da natureza dada, de sua natureza dada (animal), e se torna um Ser humano, um Ser que cria a si mesmo em e por sua ação negadora consciente. Depois, ele força o escravo a trabalhar. Este muda o mundo dado real. Logo, ele também se eleva acima da natureza, de sua natureza (animal), já que consegue torná-la diferente do que ela é. É verdade que o escravo, como o senhor, como o homem em geral, é determinado pelo mundo real. Mas, uma vez que esse mundo foi mudado,[5] ele também muda. E, uma vez que foi ele quem mudou o mundo, é ele quem muda a si próprio, enquanto o senhor só é mudado pelo escravo. O processo histórico, o devir histórico do Ser humano, é pois obra do escravo-trabalhador, e não do senhor-guerreiro. É claro que, sem senhor, não haveria história. Mas unicamente porque sem ele não teria havido escravo nem trabalho.

Logo — mais uma vez —, graças a seu trabalho, o escravo pode mudar e tornar-se diferente do que é, ou seja — afinal — deixar de ser escravo. O trabalho é *Bildung*, no duplo sentido da palavra: de um lado, ele forma, transforma o mundo, humaniza-o, tornando-o mais adaptado ao homem; de outro, ele transforma, forma, educa o homem, humaniza-o ao torná-lo mais conforme à idéia que ele tem de si mesmo e que não passa — à primeira vista — de uma idéia abstrata, de um ideal. Logo, se no início, no mundo dado, o escravo tinha uma natureza temerosa e devia sujeitar-se ao senhor, ao forte, isso não significa que tenha de ser sempre assim. Graças a seu trabalho, ele pode tornar-se outro; e, graças a seu trabalho, o mundo pode tornar-se outro. Foi o que efetivamente ocorreu, como o mostram a história universal e, finalmente, a Revolução Francesa e Napoleão.

Essa educação criadora do homem (*Bildung*) pelo trabalho cria a história, isto é, o tempo humano. O trabalho *é* tempo e por isso está necessariamente *no*

5. Os animais também têm (falsas) técnicas: a primeira aranha mudou o mundo ao tecer a primeira teia. Caberia dizer: o mundo muda *essencialmente* (e se torna humano) pela troca, que só é possível em função do trabalho que realiza um projeto.

tempo: ele exige tempo. A transformação do escravo, que lhe permitirá suplantar seu terror, seu medo do senhor ao suplantar a angústia da morte, é uma transformação longa e dolorosa. À primeira vista, o escravo que — por seu trabalho — elevou-se à idéia abstrata da liberdade não consegue realizá-la, porque não ousa ainda agir em vista dessa realização, isto é, lutar contra o senhor e arriscar a vida numa luta pela liberdade.

É assim que, antes de realizar a liberdade, o escravo imagina uma série de ideologias, pelas quais procura justificar-se, justificar sua sujeição, conciliar o ideal da liberdade com o fato da escravidão.

A primeira dessas ideologias do escravo é o estoicismo. O escravo tenta convencer-se de que é efetivamente livre pelo mero fato de se saber livre, isto é, de ter a idéia abstrata da liberdade. As condições reais da existência não teriam a mínima importância: pouco importa que alguém seja imperador romano ou escravo, rico ou pobre, esteja doente ou em perfeita saúde; basta ter a idéia da liberdade, isto é, precisamente da autonomia, da independência absoluta de todas as condições dadas da existência. (Donde, convém lembrar, a variante moderna do estoicismo, de que Hegel fala no cap. V: a liberdade é identificada com a liberdade de pensamento; o Estado é chamado livre quando nele se pode falar livremente; enquanto essa liberdade for preservada, não há nada a mudar nesse Estado.)

A crítica de Hegel ou, mais exatamente, sua explicação do fato de o homem não se haver detido nessa solução estóica, à primeira vista tão satisfatória, pode parecer pouco convincente e estranha. Hegel diz que o homem abandona o estoicismo porque — sendo estóico — ele se entedia. A ideologia estóica foi inventada para justificar a inação do escravo, sua recusa em lutar para realizar seu ideal libertário. Logo, essa ideologia impede o homem de agir: ela o obriga a contentar-se em falar. Ora, diz Hegel, todo discurso que não vai além do discurso acaba por entediar o homem.

Essa objeção — ou explicação — só é simplista à primeira vista. De fato, ela tem uma profunda base metafísica. O homem não é um Ser que *é*: ele é nada que *nadifica* pela negação do Ser. Ora, a negação do Ser é a ação. Por isso diz Hegel: "o Ser verdadeiro do homem é sua ação". Não agir é portanto não ser como ente verdadeiramente humano. É ser como *Sein*, como Ser dado, natural. Logo, é decair, embrutecer-se. E essa verdade metafísica revela-se ao homem pelo fenômeno do tédio: o homem que — como a coisa, como o animal, como o anjo — permanece idêntico a si mesmo, não nega, não se nega, isto é, não age, se entedia. E só o homem pode entediar-se.

Seja como for, foi o tédio causado pela verborragia do estoicismo que forçou o homem a buscar outra coisa. Com efeito, o homem só pode ficar satisfeito pela ação. Ora, agir é transformar o real. E transformar o real é negar o dado. No caso do escravo, agir efetivamente seria negar a sujeição, isto é, negar

o senhor, arriscar portanto a vida numa luta contra ele. O escravo ainda não ousa fazer isso. E como o tédio o impele à ação, ele se contenta em ativar de certa forma seu pensamento. Este o faz negador do dado. O escravo estóico torna-se o escravo céptico-niilista.

Essa nova atitude culmina no solipsismo: o valor, a realidade de tudo o que não é Eu são negados, e o caráter puramente abstrato, verbal, dessa negação é compensado por sua universalidade e seu radicalismo.

Mesmo assim, o homem não consegue manter-se nessa atitude céptico-niilista. Não consegue porque, de fato, ele se contradiz por sua própria existência: como e por que viver, quando são negados o valor e o Ser do mundo e dos outros homens? Dessa forma, levar o niilista a sério é suicidar-se, é deixar completamente de agir e — em conseqüência — de viver. Mas o céptico radical não interessa a Hegel, porque, por definição, ele desaparece pelo suicídio, deixa de existir e, por isso, não é mais um Ser humano, um agente da evolução histórica. Só o niilista que continua vivo é interessante.

Ora, este acaba por perceber a contradição que sua existência implica. E, de modo geral, a tomada de consciência de uma contradição é o móbil da evolução humana, histórica. Tomar consciência de uma contradição é necessariamente querer suprimi-la. Ora, só se pode suprimir a contradição de uma existência dada modificando a existência dada, transformando-a pela ação. Mas, no caso do escravo, transformar a existência ainda é lutar contra o senhor. Ora, ele não quer fazer isso. Logo, tenta justificar com uma nova ideologia essa contradição da existência céptica, que é afinal a contradição estóica, isto é, servil, entre a idéia ou o ideal de liberdade e a realidade da sujeição. E essa terceira e última ideologia do escravo é a ideologia cristã.

O escravo, nessa etapa, não nega o caráter contraditório de sua existência. Mas tenta justificá-lo dizendo que é necessário, inevitável, que toda existência implique uma contradição. Para tal, ele imagina um outro mundo, que está além (*Jenseits*) do mundo natural, sensível. Aqui-na-Terra ele é escravo e nada faz para libertar-se. Mas ele está certo, porque neste mundo, tudo é sujeição, e o senhor é tão escravo quanto o próprio escravo. A liberdade não é, porém, mera palavra, simples idéia abstrata, ideal irrealizável, como no estoicismo e no cepticismo. A liberdade é real, real no além. Nenhuma necessidade de lutar contra o senhor, pois que já se *é* livre na medida em que se participa do além, pois que se está libertado por esse além, pela intervenção do além no mundo sensível. Nenhuma necessidade de lutar para fazer-se reconhecer pelo senhor, já que se é reconhecido por um Deus. Nenhuma necessidade de lutar para libertar-se neste mundo, que é tão fútil e destituído de valor para o cristão quanto para o céptico. Nenhuma necessidade de lutar, de agir, visto que — no além, no único mundo que conta de fato — já se está libertado e já se é igual ao senhor (na sujeição a Deus). Logo, é possível manter a atitude estóica, mas

desta vez com razão. E também sem tédio, porque agora não se continua eternamente o mesmo: muda-se e deve-se mudar, é preciso superar-se sempre para elevar-se acima de si, de si como dado no mundo real empírico, para atingir o mundo transcendente, o além que permanece inacessível.

Sem luta, sem esforço, o cristão realiza o ideal do escravo: obtém — em e por (ou para) Deus — a igualdade com o senhor: a desigualdade é apenas uma miragem, como todo este mundo sensível onde reinam a sujeição e a dominação.

Solução sem dúvida genial, dirá Hegel. E não é surpreendente que o homem tenha conseguido durante séculos acreditar-se satisfeito com essa piedosa recompensa por seu trabalho. Mas, acrescenta Hegel, tudo isso é bom demais — simples demais, fácil demais — para ser verdade. De fato, o que fez do homem um escravo foi a recusa do risco de vida. Logo, ele não deixará de ser escravo enquanto não estiver disposto a arriscar a vida numa luta contra o senhor, enquanto não aceitar a idéia de sua morte. Uma libertação sem luta cruenta é pois metafisicamente impossível. Essa impossibilidade metafísica revela-se também na própria ideologia cristã.

De fato, o escravo cristão só pode afirmar sua igualdade para com o senhor se admitir a existência de um outro mundo e de um Deus transcendente. Ora, esse Deus é necessariamente um senhor, e senhor absoluto. Logo, o cristão só se liberta do senhor humano para sujeitar-se ao senhor divino. Ele se liberta — ao menos em pensamento — do senhor humano. Mas, mesmo não tendo senhor, não deixa de ser escravo. É escravo sem senhor, é escravo em si mesmo, é a pura essência da sujeição. E essa sujeição absoluta gera um senhor também absoluto. É diante de Deus que ele é igual ao senhor. Só é igual ao senhor na sujeição absoluta. Logo, permanece servo, servo de um senhor por cuja glória e cujo prazer ele trabalha. E esse novo senhor é tal que o novo escravo cristão é até mais escravo que o escravo pagão.

E se o escravo aceita esse novo senhor divino, ele o faz pela mesma razão por que aceitou o senhor humano: por medo da morte. Ele aceitou — ou produziu — sua primeira sujeição porque era o preço de sua vida biológica. Aceita — ou produz — a segunda porque é o preço de sua vida eterna. Porque o derradeiro móbil da ideologia dos dois mundos e da dualidade da existência humana é o desejo servil da vida a qualquer preço, sublimado no desejo da vida eterna. O cristianismo nasce afinal da angústia do escravo diante do nada, do seu nada, isto é, para Hegel, da impossibilidade de suportar a condição necessária da existência do homem, a condição da morte, da finitude.[6]

Em conseqüência, suprimir a insuficiência da ideologia cristã, libertar-se do senhor absoluto e do além, realizar a liberdade e viver no mundo como Ser humano, autônomo e livre — tudo isso só é possível sob a condição de aceitar a idéia da morte e, a seguir, o ateísmo. E toda a evolução do mundo cristão nada mais é que uma marcha em direção à tomada de consciência atéia da finitude essencial da existência humana. Só assim, só suprimindo a teologia cristã, o homem deixará definitivamente de ser escravo e realizará essa idéia da liberdade que gerou — permanecendo idéia abstrata, isto é, ideal — o cristianismo.

6. Não há existência humana (consciente, que fala, livre) sem luta que implique o risco de vida, isto é, sem morte, sem finitude essencial. O homem imortal é a quadratura do círculo.

É o que se efetua na e pela Revolução Francesa, que conclui a evolução do mundo cristão e inaugura o terceiro mundo histórico, onde a liberdade realizada será enfim concebida (*begriffen*) pela filosofia: pela filosofia alemã e, finalmente, por Hegel. Ora, para que uma revolução consiga realmente suprimir o cristianismo, é preciso que o ideal cristão se realize primeiro sob a forma de um mundo. Pois, para que uma ideologia possa ser ultrapassada, suprimida pelo homem, é preciso que o homem experimente primeiro a realização dessa ideologia no mundo real onde ele vive. Logo, é importante saber como o mundo pagão da dominação pode tornar-se um mundo cristão da sujeição, sem que tenha havido luta entre senhores e escravos, sem que tenha havido revolução propriamente dita. Pois, nesse caso, o escravo se teria tornado o trabalhador livre que luta e arrisca a vida. Deixaria de ser escravo e, por isso, não poderia realizar um mundo cristão, essencialmente servil.

Hegel resolve o problema na seção A do cap. VI. Vejamos o que ele diz.

Na *Fenomenologia*, Hegel não fala da gênese do Estado pagão. Vamos estudá-lo pois como Estado já formado.

O caráter essencial desse Estado, da sociedade pagã, é determinado pelo fato de ser um Estado, uma sociedade de senhores. O Estado pagão só reconhecia como cidadãos os senhores. Só é cidadão quem guerreia, e só o cidadão pode guerrear. O trabalho é destinado aos escravos, que estão à margem da sociedade e do Estado. E o Estado, no conjunto, é também um Estado-senhor, que acha o sentido de sua existência não em seu trabalho, mas em seu prestígio, nas guerras de prestígio que trava a fim de fazer reconhecer sua autonomia e sua supremacia pelos outros Estados, por todos os outros Estados.

Ora, segundo Hegel, o resultado de tudo isso é que o Estado pagão dos senhores guerreiros e ociosos só pode reconhecer, só poderá fazer reconhecer ou realizar, o elemento universal da existência humana, e o elemento particular fica à margem da sociedade e do Estado propriamente ditos.

Essa oposição entre particularidade (*Einzelheit*) e universalidade (*Allgemeinheit*) é fundamental em Hegel. E se a história, segundo ele, pode ser interpretada como uma dialética da dominação e da sujeição, pode também ser compreendida como dialética do particular e do universal na existência humana. Aliás, essas duas interpretações se completam mutuamente, já que a dominação corresponde à universalidade e a sujeição à particularidade.

Eis o que isso significa.

Desde o início, o homem procura o reconhecimento (*Anerkennung*). Não se contenta em atribuir a si mesmo um valor. Quer que esse valor particular, seu, seja reconhecido por todos, universalmente.

Em outras palavras: o homem só pode estar verdadeiramente satisfeito, a história só pode ser interrompida, na e pela formação de uma sociedade, de um Estado, em que o valor estritamente particular, pessoal, individual de cada um seja reconhecido como tal, em sua particularidade, por todos, pela universalidade encarnada no Estado como tal, e em que o valor universal do Estado seja reconhecido e realizado pelo particular como particular, por todos os particulares.[7] Ora, um tal Estado, uma tal síntese da particularidade e da universalidade, só é possível após a supressão da oposição entre o senhor e o escravo, pois a síntese do particular com o universal também é a síntese da dominação com a sujeição.

Enquanto o senhor se opõe ao escravo, enquanto há dominação e sujeição, a síntese do particular e do universal não pode ser realizada, e a existência humana nunca estará satisfeita. Isso não apenas porque o escravo não é universalmente reconhecido. E não apenas porque também o senhor não chega ao reconhecimento verdadeiramente universal, já que ele não reconhece uma parte dos que o reconhecem (os escravos). Essa síntese é impossível porque o senhor só chega a realizar e a fazer reconhecer o elemento universal no homem, ao passo que o escravo vê sua existência reduzida a um valor puramente particular.

O senhor constitui seu valor humano em e por arriscar a vida. Ora, esse risco é em toda parte e sempre — é para todos — o mesmo. O homem que arrisca a vida não difere em nada, pelo mero fato de ter arriscado a vida, de todos os outros que fizeram o mesmo. O valor humano constituído pela luta é essencialmente universal, impessoal. E por isso o Estado dos senhores, que só reconhece o homem em função do fato de esse homem arriscar a vida pelo Estado numa guerra de prestígio, reconhece apenas o elemento puramente universal no homem, no cidadão: o cidadão desse Estado é um cidadão qualquer; como cidadão reconhecido pelo Estado, não é diferente dos outros; é um guerreiro anônimo, não é o senhor Fulano de Tal. E até o chefe do Estado é apenas um representante qualquer do Estado, do universal, e não um indivíduo propriamente dito: em sua atividade ele é função do Estado; não é o Estado que é função de sua vontade pessoal, particular. Enfim, o chefe do Estado-cidade grego não é um ditador no sentido moderno, cristão, romântico do termo. Não é um

7. Aliás, o particular que realiza um valor universal já não é um particular: ele é indivíduo (= cidadão do Estado universal e homogêneo), síntese do particular com o universal. Do mesmo modo, o universal (Estado) realizado pelo particular é individualizado. É o Estado-indivíduo ou o indivíduo-Estado, encarnado na pessoa do chefe universal (Napoleão) e revelado pelo sábio (Hegel).

Napoleão, que cria um Estado por vontade pessoal, a fim de realizar e fazer reconhecer sua individualidade. O chefe pagão aceita um Estado dado, e seu próprio valor, sua realidade, são apenas função desse Estado, desse elemento universal da existência. Por isso é que o senhor, o pagão, nunca está satisfeito. Só o indivíduo pode chegar à satisfação.

Quanto à existência do escravo, limita-se ao elemento puramente particular. O valor humano constituído pelo trabalho é essencialmente particular, pessoal. A formação educadora do trabalhador pelo trabalho (*Bildung*) depende das condições concretas nas quais o trabalho se efetua, que variam no espaço e que se modificam no tempo em função desse próprio trabalho. É afinal pelo trabalho que se constituem as diferenças entre os homens, que se formam as particularidades, as personalidades. Também é o escravo-trabalhador, e não o senhor-guerreiro, quem toma consciência de sua personalidade e imagina as ideologias individualistas, em que o valor absoluto é atribuído à particularidade, à personalidade, e não à universalidade, ao Estado como tal e ao cidadão considerado como cidadão.

Mas o que é reconhecido universalmente, pelos outros, pelo Estado, pela dominação como tal, não é o trabalho, nem a personalidade do trabalhador, mas no máximo o produto impessoal do trabalho. Enquanto o escravo trabalha continuando escravo, isto é, enquanto não arrisca a vida, enquanto não luta para impor seu valor pessoal ao Estado, enquanto não intervém ativamente na vida social, seu valor particular continua puramente subjetivo: ele é o único a reconhecê-lo. Seu valor é unicamente particular. A síntese do particular com o universal, isto é, a individualidade, realiza-se tão pouco no escravo quanto no senhor. E por isso — mais uma vez — a síntese da particularidade com a universalidade na individualidade, a única que pode de fato satisfazer o homem, só pode realizar-se numa e por uma supressão sintética da dominação e da sujeição.

Mas voltemos ao Estado pagão, ao Estado-cidade dos senhores-guerreiros não-trabalhadores.

Esse Estado, como todo Estado, só se interessa e só reconhece a ação dos cidadãos que — no caso — reduz-se à ação guerreira. O Estado pagão só reconhece no cidadão o aspecto universal da existência humana. No entanto, o elemento particular não é, nem pode ser, absolutamente excluído.

De fato, o senhor não é somente senhor de escravos e cidadão-guerreiro de um Estado. É também necessariamente membro de uma família. E é à família — à casa do senhor pagão — que pertence o aspecto particular de sua existência.

Na família, o homem não é *um* senhor qualquer, *um* cidadão, *um* guerreiro. Ele é pai, marido, filho, e é *este* pai, *este* marido: fulano de tal, um particular. Mas, sua particularidade reconhecida na e pela família não é verdadeiramente

humana. De fato, no senhor pagão que não trabalha, a ação humana, humanizante, reduz-se à ação guerreira da luta. Ora, não há luta nem risco de vida dentro da família. Logo, não é a ação humana (*Tat*) que é reconhecida pela e na família, como tal, mas unicamente o *Sein*, o Ser-estático-dado, a existência biológica do homem, do pai, do esposo, do filho, do irmão etc.

Atribuir um valor absoluto a um Ser, não em função do que ele faz, de seus atos, mas simplesmente porque ele existe, em razão do simples fato do seu Ser, do seu *Sein*, é amá-lo. Cabe também dizer que é o amor que se realiza na e pela família antiga. E, já que o amor não depende dos atos, da atividade do Ser amado, não pode ser detido pela morte deste. Quem ama o homem em sua inação, considera-o como se estivesse morto. Logo, a morte não pode mudar nada no amor, no valor atribuído na e pela família. Por isso o amor e o culto dos mortos têm lugar na família pagã.

A família particular e particularista é portanto um complemento necessário do Estado universal e universalista pagão. Mas o senhor pagão está tão pouco satisfeito (*befriedigt*) com sua vida familiar quanto com sua existência de cidadão. No e pelo Estado sua existência humana se realiza e é reconhecida. Mas essa existência não é verdadeiramente sua: não é ele que é reconhecido. Quanto à família, ela reconhece sua existência pessoal, particular. Mas essa existência, essencialmente inativa, não é verdadeiramente humana.

Enquanto as ações humanas da luta e do trabalho não se sintetizam num único Ser humano, o homem não está plenamente satisfeito. A realização e o reconhecimento da ação unicamente universal no Estado satisfazem tão pouco o homem quanto a realização e o reconhecimento de seu Ser pessoal, particular, na família.

Em princípio, uma síntese do particular familiar com o universal estatal poderia satisfazer o homem. Mas tal síntese é absolutamente impossível no mundo pagão. Porque a família e o Estado se excluem mutuamente, sem que o homem possa dispensar nenhum dos dois.

De fato, para a família, o valor supremo é o Ser natural, o *Sein*, a vida biológica de seus membros. Ora, o que o Estado exige de cada membro da família é precisamente que ele arrisque a vida, que morra pela causa universal. Logo, cumprir o dever de cidadão é necessariamente infringir a lei da família; e vice-versa.

No mundo pagão esse conflito é inevitável e insolúvel: o homem não pode renunciar à família, já que não pode renunciar à particularidade de seu Ser; e também não pode renunciar ao Estado, já que não pode renunciar à universalidade de sua ação. Assim, ele será necessariamente criminoso, seja para com o Estado, seja para com a família. E é isso que dá à vida pagã o caráter trágico.

Como o herói da tragédia antiga, o mundo pagão dos senhores-guerreiros se encontra num conflito inevitável e insolúvel, que leva necessariamente à

morte, à ruína completa desse mundo. Vejamos como o desenvolvimento dessa tragédia é representado por Hegel na *Fenomenologia*.

Em última análise, o mundo pagão perece porque exclui o trabalho. Mas o agente imediato de sua ruína é, curiosamente, a mulher. Porque é a mulher que representa o princípio familiar, isto é, o princípio de particularidade que é hostil à sociedade como tal e cuja vitória significa a ruína do Estado, do universal propriamente dito.

Ora, de um lado, a mulher age sobre o homem jovem, que não está ainda completamente desligado da família, que ainda não subordinou completamente sua particularidade à universalidade do Estado. Por outro lado, e precisamente porque o Estado é um Estado guerreiro, é o homem jovem — o jovem herói militar — que deve afinal tomar o poder no Estado. E, chegando ao poder, esse jovem herói (= Alexandre, o Grande) faz valer sua particularidade familiar, ainda feminina. Tende a transformar o Estado em sua propriedade privada, em patrimônio familiar, a fazer dos cidadãos do Estado seus próprios súditos. E consegue.

Por quê? Porque o Estado pagão exclui o trabalho. Como o único valor humano é o que se realiza na e pela luta e ao arriscar a vida, a vida do Estado deve necessariamente ser uma vida guerreira: o Estado pagão só é um Estado humano na medida em que trava eternas guerras de prestígio. Ora, as leis da guerra, da força bruta, são tais que o Estado, mais forte, deve pouco a pouco absorver os mais fracos. E a cidade vitoriosa se transforma assim, aos poucos, em império — o império romano.

Ora, os habitantes da cidade-mãe, os senhores propriamente ditos, são muito poucos para defender o império. O imperador deve recorrer a mercenários. Com isso, os cidadãos da cidade não estão mais obrigados a fazer a guerra. E pouco a pouco, ao fim de certo tempo, já não a fazem. Por isso eles não podem mais opor resistência ao particularismo do imperador, que os suprime como cidadãos e os transforma em particulares que fazem parte de seu patrimônio, em pessoas privadas.

Afinal, os ex-cidadãos tornam-se escravos do soberano. E tornam-se escravos porque já o são. De fato, ser senhor é lutar, arriscar a vida. Os cidadãos que já não guerreiam deixam de ser senhores e, por isso, tornam-se escravos do imperador romano. Por isso também aceitam a ideologia de seus escravos: estoicismo primeiro, cepticismo em seguida e — finalmente — cristianismo.

Chegamos assim à solução do problema que nos interessa: os senhores aceitaram a ideologia de seus escravos. O homem pagão da dominação tornou-se o homem cristão da sujeição, e isso sem luta, sem revolução propriamente dita — porque os próprios senhores tornaram-se escravos. Ou mais exatamente: pseudo-escravos, ou — se quiserem — pseudo-senhores. Pois já não são verdadeiros senhores, porque já não arriscam a vida; também já não são verdadeiros

escravos, porque não trabalham a serviço de outrem. São, por assim dizer, escravos sem senhores, pseudo-escravos. E, ao deixarem de ser verdadeiros senhores, acabam por não mais ter verdadeiros escravos: eles os libertam, e os escravos tornam-se assim escravos sem senhores, pseudo-senhores. A oposição entre dominação e sujeição é suprimida. Não, entretanto, porque os escravos se tivessem tornado verdadeiros senhores. A unificação se efetua na pseudodominação, que é — de fato — uma pseudo-sujeição, uma sujeição sem senhores.

Esse escravo sem senhor, esse senhor sem escravo, é o que Hegel chama de burguês, o proprietário privado. Ao se tornar proprietário privado, o senhor grego, cidadão da cidade, se torna o burguês romano pacífico, súdito do imperador que, por sua vez, não passa de um burguês, um proprietário privado, cujo império é o patrimônio. Também em função da propriedade privada é que se efetua a libertação dos escravos, que se tornam proprietários, burgueses, semelhantes a seus ex-senhores.

Ao contrário da cidade grega, o império romano é portanto um mundo burguês. E, como tal, torna-se finalmente um mundo cristão.

O mundo burguês elabora o direito privado — a única criação original de Roma, segundo Hegel. E a noção fundamental do pensamento jurídico romano, a de pessoa jurídica (*rechtliche Persönlichkeit*), corresponde à concepção estóica da existência humana, assim como ao princípio do particularismo familiar. Tanto quanto a família, o direito privado confere valor absoluto ao Ser puro e simples do homem, independentemente de suas ações. E, como na concepção estóica, o valor atribuído à pessoa não depende das condições concretas de sua existência: em toda parte e sempre, cada um é uma pessoa jurídica, e todos o são igualmente. É possível dizer que o Estado burguês fundado na idéia do direito privado é a base real do estoicismo, do estoicismo considerado não como idéia abstrata, mas como realidade social, histórica.

O mesmo ocorre com o cepticismo niilista: a propriedade privada (*Eigentum*) é sua base real e sua realidade social e histórica. O cepticismo niilista do escravo solipsista, que só atribui um valor e um Ser verdadeiros a si mesmo, encontra-se no proprietário privado, que sujeita tudo, até o Estado, ao valor absoluto de sua propriedade. Assim, se a única realidade das ideologias particularistas, chamadas individualistas, é a propriedade privada, somente num mundo burguês, dominado pela idéia dessa propriedade, é que essas ideologias podem tornar-se forças sociais reais.

Enfim, é essa essência burguesa do império romano, que explica sua transformação em mundo cristão, que torna possível a realidade do cristianismo, transforma a idéia cristã e o ideal cristão em uma realidade social e histórica.

Pois, para ser verdadeiramente humano, o burguês (que, em princípio, não luta, não arrisca a vida) deve trabalhar, assim como o escravo. Mas, diferentemente do escravo, como não tem senhor, o burguês não deve trabalhar a serviço de outrem. Logo, pensa que trabalha para si mesmo. Ora, na concepção hegeliana, o trabalho não pode ser verdadeiro trabalho, ação especificamente humana, se não for efetuado em função de uma idéia (de um projeto), isto é, algo diferente do dado, e — em particular — do dado que é o próprio trabalhador. Foi assim que o escravo conseguiu trabalhar apoiando-se na idéia do senhor, da dominação, do servir (*Dienst*). Também é possível (e essa é a solução hegeliana, definitiva, do problema) trabalhar apoiando-se na idéia da comunidade, do Estado: pode-se — e deve-se — trabalhar para o Estado. Mas o burguês não pode fazer nem uma coisa nem outra. Não tem mais senhor a quem possa servir pelo trabalho. E ainda não tem Estado, porque o mundo burguês é apenas uma aglomeração de proprietários privados, isolados uns dos outros, sem verdadeira comunidade.

O problema do burguês parece portanto insolúvel: ele deve trabalhar para outrem e só pode trabalhar para si mesmo. Ora, de fato, o homem consegue resolver seu problema e, mais uma vez, resolve-o pelo princípio burguês da propriedade privada. O burguês não trabalha para outrem. Mas também não trabalha para si, como entidade biológica. Trabalha para si como pessoa jurídica, como proprietário privado; trabalha para a propriedade considerada como tal, isto é, transformada em dinheiro; trabalha para o capital.

Em outras palavras, o trabalhador burguês pressupõe — e condiciona — uma abnegação da existência humana (*Entsagung*); o homem se transcende, se suplanta, se projeta longe de si mesmo ao projetar-se na idéia da propriedade privada, do capital, que — embora sendo produto do proprietário — torna-se independente dele e o sujeita, assim como o senhor sujeitava o escravo, apenas com uma diferença: agora, a sujeição é consciente e livremente aceita pelo trabalhador. (Convém observar que, tanto para Hegel como para Marx, o fenômeno central do mundo burguês não é a sujeição do operário, do burguês pobre, pelo burguês rico, mas a sujeição de ambos pelo capital.) Seja como for, a existência burguesa pressupõe, gera e alimenta a abnegação. Ora, é precisamente essa abnegação que se reflete na ideologia cristã dualista, garantindo-lhe um conteúdo novo, específico, não pagão. É o mesmo dualismo cristão que se encontra na existência burguesa: a oposição entre a pessoa jurídica, o proprietário privado, e o homem de carne e osso; a existência de um mundo transcendente ideal, representado na realidade pelo dinheiro, pelo capital, ao qual o homem deve dedicar suas ações, sacrificar seus desejos sensíveis, biológicos.

E a estrutura do além cristão é formada à imagem das relações realizadas no império romano entre o imperador e seus súditos, relações que — como vimos — têm a mesma origem da ideologia cristã: a recusa da morte, o desejo da vida animal, do *Sein*, sublimado no cristianismo em um desejo da imortalidade, da vida eterna. E se o senhor pagão aceita a ideologia cristã de seu escravo, ideologia que o torna um servidor do senhor absoluto, do rei dos céus, de Deus, é por-

que — ao deixar de arriscar a vida e ao tornar-se burguês pacífico — ele deixa de ser um cidadão, podendo satisfazer-se por meio de uma atividade política. Ele se vê como sujeito passivo de um imperador-déspota. Como o escravo, ele não tem nada a perder e tem tudo a ganhar quando imagina um mundo transcendente, onde todos são iguais diante do senhor onipotente, verdadeiramente universal que, aliás, reconhece o valor absoluto de cada particular como tal.

Aí está como e por que o mundo pagão dos senhores se tornou o mundo burguês cristão.

Por oposição ao paganismo, à religião dos senhores, dos cidadãos-guerreiros que só atribuíam verdadeiro valor à universalidade, ao que é válido para todos e para sempre, o cristianismo, a religião dos escravos, ou — mais exatamente — dos súditos-burgueses, atribui valor absoluto à particularidade, ao aqui e ao agora. Essa mudança de atitude manifesta-se com clareza no mito da encarnação de Deus em Jesus Cristo, assim como na idéia de que Deus tem uma relação direta, imediata com cada homem isoladamente, sem passar pelo elemento universal — isto é, social e político — da existência do homem.

O cristianismo é, antes de tudo, uma reação particularista, familiar e servil, contra o universalismo pagão dos senhores-cidadãos. Mas é bem mais que isso. Supõe também a idéia de uma síntese do particular com o universal, isto é, também da dominação e da sujeição: a idéia da individualidade, isto é, dessa realização dos valores e das realidades universais no e pelo particular e desse reconhecimento universal do valor do particular, os únicos capazes de dar ao homem a satisfação (*Befriedigung*) suprema e definitiva.

Em outros termos, o cristianismo encontra a solução da tragédia pagã. É por isso que, desde a chegada de Cristo, já não há verdadeira tragédia, isto é, conflito inevitável e de fato insolúvel.

Todo o problema agora é realizar a idéia cristã da individualidade. E a história do mundo cristão é apenas a história dessa realização.

Ora, segundo Hegel, só se pode realizar o ideal antropológico cristão (que ele aceita integralmente) suprimindo a teologia cristã: o homem cristão só pode realmente tornar-se o que deseja ser caso se torne um homem sem Deus, ou — se preferirem — um homem-Deus. Ele deve realizar em si mesmo o que inicialmente pensava estar realizado em seu Deus. Para ser realmente cristão, ele próprio deve tornar-se Cristo.

Segundo a religião cristã, a individualidade, a síntese do particular com o universal, só se efetua no além e pelo além, após a morte do homem.

Essa concepção só tem sentido se pressupusermos o homem como imortal. Ora, segundo Hegel, a imortalidade é incompatível com a essência do Ser humano e, por conseguinte, com a própria antropologia cristã.

Logo, o ideal humano só pode ser realizado por um homem mortal e que saiba que é mortal. Ou seja, a síntese cristã deve efetuar-se não no além, após a

morte, mas aqui-na-Terra, durante a vida do homem. O que significa que o universal transcendente (Deus), que reconhece o particular, deve ser substituído por um universal imanente ao mundo. E para Hegel esse universal imanente só pode ser o Estado. É no e pelo Estado, no reino terrestre, que se deve realizar o que se presume ser realizado por Deus no reino dos céus. Por isso Hegel diz que o Estado absoluto que ele preconiza (o império de Napoleão) é a realização do reino dos céus cristão.

A história do mundo cristão é portanto a história da realização progressiva desse Estado ideal, em que o homem estará enfim satisfeito ao realizar-se como individualidade — síntese do universal com o particular, do senhor com o escravo, da luta com o trabalho. Mas, para poder realizar esse Estado, o homem deve desviar o olhar do além, fixá-lo aqui-na-Terra e agir unicamente para esse aqui-na-Terra. Ou seja, é preciso que ele elimine a idéia cristã da transcendência. Por isso a evolução do mundo cristão é dupla: de um lado, há a evolução real, que prepara as condições sociais e políticas do advento do Estado absoluto e, de outro, uma evolução ideal, que elimina o ideal transcendente, que traz o céu para a Terra, no dizer de Hegel.

Essa evolução ideal, destruidora da teologia cristã, é a obra do intelectual. Hegel se interessa muito pelo fenômeno do intelectual cristão ou burguês. Fala dele na seção B do cap. VI, e lhe dedica todo o cap. V.[8]

Esse intelectual só pode subsistir no mundo cristão burguês, onde é possível não se ser senhor, isto é, não ter escravo, nem lutar, sem com isso tornar-se, por sua vez, escravo. Mas, mesmo assim, o intelectual burguês é algo diferente do burguês propriamente dito. Pois, se como o burguês, o não-senhor, ele é essencialmente pacífico e não luta, ele difere do burguês pelo fato de também não trabalhar. Logo, ele é desprovido do caráter essencial de escravo, tanto quanto o é do caráter de senhor.

Como não é escravo, o intelectual pode libertar-se do aspecto essencialmente servil do cristianismo, ou seja, de seu elemento teológico, transcendente. Mas, como não é senhor, ele pode manter o elemento do particular, a ideologia individualista da antropologia cristã. Enfim, como não é senhor nem escravo, ele pode — nesse nada, nessa ausência de toda determinação dada — realizar de certa forma a síntese buscada da dominação e da sujeição: pode concebê-la. Mas, como não é senhor nem escravo, isto é, abstendo-se de todo trabalho e de toda luta, ele não pode realizar verdadeiramente a síntese que descobre: sem luta e sem trabalho, essa síntese concebida pelo intelectual permanece puramente verbal.

8. De fato, o intelectual do cap. V (o homem que vive em sociedade e num Estado, embora pense ou aparente pensar que está sozinho no mundo) encontra-se em todas as etapas do mundo burguês. Mas, ao descrevê-lo, Hegel pensa sobretudo em seus contemporâneos.

Ora, é dessa realização que se trata, porque somente a realidade da síntese pode satisfazer o homem, completar a história e confirmar a ciência absoluta. É preciso que o processo ideal encontre o processo real, que as condições sociais e históricas sejam tais que a ideologia do intelectual possa ser realizada. Ora, é o que ocorre no momento da Revolução Francesa, durante a qual a idéia imanente da individualidade, elaborada pelos intelectuais do Século das Luzes, se realizou na e pela luta dos burgueses-trabalhadores, primeiro revolucionários e depois cidadãos do Estado universal e homogêneo (do império napoleônico).

A realização da idéia cristã, laicizada pelo intelectual e, assim, tornada realizável, não é possível sem luta, sem guerra social, sem risco de vida. E isso por razões de certa forma metafísicas. Como a idéia a realizar é a idéia de uma síntese da dominação e da servidão, ela só pode ser realizada se o elemento servil do trabalho for associado ao elemento de luta de vida ou morte, que caracteriza o senhor: o burguês-trabalhador, para se tornar cidadão — satisfeito — do Estado absoluto, deve tornar-se guerreiro, isto é, deve introduzir a morte em sua existência, arriscando consciente e voluntariamente a vida, embora sabendo que é mortal. Ora, já vimos que no mundo burguês não havia senhores. A luta em questão não pode ser uma luta de classes propriamente dita, uma guerra entre senhores e escravos. O burguês não é escravo nem senhor; ele é — por ser escravo do capital — seu próprio escravo. Tem de libertar-se de si mesmo. É por isso que o risco libertador da vida assume a forma, não do risco no campo de batalha, mas do risco criado pelo Terror de Robespierre. O burguês-trabalhador, que se torna revolucionário, é quem cria a situação que introduz o elemento da morte. Graças ao Terror se realiza a idéia da síntese final, que satisfaz o homem definitivamente.

É durante o Terror que nasce o Estado onde é alcançada essa satisfação. Para o autor da *Fenomenologia*, esse Estado é o Império de Napoleão. E Napoleão *é* o homem integralmente satisfeito que, em e por sua satisfação definitiva, completa o curso da evolução histórica da humanidade. Ele é o indivíduo humano no sentido próprio e pleno do termo; porque é por ele, por esse particular, que se realiza a causa comum verdadeiramente universal; e porque esse particular é reconhecido em sua particularidade por todos, universalmente. Falta-lhe apenas a consciência-de-*si*; é o homem perfeito, mas ainda não o sabe, e por isso nele o homem não está plenamente satisfeito. Ele não pode dizer a respeito de si tudo o que acabo de dizer.

Ora, eu disse porque li na *Fenomenologia*. Logo, é Hegel, o autor da *Fenomenologia*, que de certa forma é a consciência-de-si de Napoleão. E já que o homem perfeito, plenamente satisfeito pelo que é, só pode ser um homem que sabe o que é, que está plenamente consciente-de-si, a existência de Napoleão como revelada a todos na e pela *Fenomenologia* será o ideal realizado da existência humana.

Por isso o período cristão (cap. VI, B) que culmina em Napoleão deve ser completado por um terceiro período histórico, aliás muito curto (cap. VI, C), que é o da filosofia alemã; este último período culmina com Hegel, autor da *Fenomenologia*.

Logo, o fenômeno que completa a evolução histórica e torna possível a ciência absoluta é a concepção (*Begreifen*) de Napoleão por Hegel. Essa díade, formada por Napoleão e Hegel, é o homem perfeito, plena e definitivamente satisfeito pelo que *é* e pelo que *sabe* que é. Essa é a realização do ideal revelado pelo mito de Jesus-Cristo, do homem-Deus. Eis por que Hegel termina o cap. VI com as palavras "*Es ist der erscheinende Gott...*": "Esse é o Deus revelado", o Cristo real, verdadeiro...

Ora, ao dizer isso, Hegel vê-se obrigado a uma explicação para com a interpretação cristã, teológica, da idéia de Cristo. Deve falar da relação entre sua filosofia, entre a *Fenomenologia*, e a teologia cristã. Deve dizer o que *é* na realidade essa teologia.

É o tema central do cap. VII.

INTERPRETAÇÃO DA INTRODUÇÃO GERAL AO CAPÍTULO VII[1]

(p. 473-480)

Depois de lidos os seis primeiros capítulos da *Fenomenologia*, não é sem surpresa que se depara com o cap. VII, intitulado "A Religião". De fato, por um lado, Hegel falou várias vezes de religião. Por outro, o desenvolvimento do cap. VI leva-nos ao fim do processo histórico, a Napoleão e ao próprio Hegel, ou, mais exatamente, à sua *Fenomenologia*. Que significa então esse capítulo dedicado à religião? Hegel prevê a pergunta e dá a resposta na Introdução ao cap. VII.

Hegel adverte na terceira seção desse capítulo que os capítulos da *Fenomenologia* não obedecem a uma seqüência temporal. O que, aliás, é evidente. O cap. VI começa com a análise da Grécia arcaica e vai até 1806. O cap. VII trata primeiro das religiões primitivas, a seguir da religião grega e, por fim, do cristianismo. Os cap. VI e VII são, portanto, paralelos: eles se completam. No cap. VI, Hegel analisa a evolução histórica no sentido próprio do termo. No cap. VII, estuda as religiões que se constituíram durante essa evolução. Há, entretanto, uma defasagem.

A primeira seção do cap. VI trata do mundo greco-romano; a segunda, do mundo cristão, de sua origem até a Revolução Francesa; a terceira, do mundo pós-revolucionário, no qual se desenvolve a filosofia alemã. Em compensação, a primeira seção do cap. VII estuda a *Natürliche Religion*, isto é, as religiões primitivas, que precederam — pelo menos logicamente — a religião greco-romana. Esta é tratada na segunda seção. Enfim, a terceira seção estuda o cristianismo; o fim do capítulo é marcado pela elaboração definitiva da teologia protestante. É fácil indicar o motivo dessa defasagem.

No cap. VI, Hegel queria estudar o lado social, político, da existência humana, o problema da relação entre o particular e o Estado. Por isso, começa sua análise pela Grécia, onde, a seu ver, constituiu-se o primeiro Estado propriamente dito, a primeira sociedade humana no sentido pleno do termo. Ora, a religião reflete não apenas a relação do homem com o Estado, com o mundo social, mas também suas relações com o mundo natural, com a natureza, isto é, com o meio no qual o homem vivia antes da construção do Estado propriamente dito. É a religião desse período, por assim dizer, pré-estatal que Hegel estuda, sob o nome de *Natürliche Religion*, na primeira seção do cap. VII. Essa seção não vai, portanto, ter equivalente no cap. VI. Já a segunda e a ter-

1. Texto integral da quarta e da quinta conferências do curso do ano letivo 1937-1938.

ceira seções do cap. VII correspondem, *grosso modo*, à primeira e à segunda seções do cap. VI. E a terceira seção desse capítulo não tem equivalente no cap. VII. O que é explicável pelo fato de o período pós-revolucionário, que é pós-cristão, também ser pós-religioso em geral. É a filosofia (alemã) que assume o lugar da religião, e a ciência de Hegel, à qual chega essa filosofia, é chamada a substituir, definitivamente, toda espécie de religião na existência humana.

Falta responder à outra pergunta: por que Hegel destina um capítulo especial à religião, visto que já tratou dela anteriormente? A resposta está na primeira parte da introdução ao cap. VII.

A resposta geral é dada na primeira frase, na qual Hegel diz (p. 473, linhas 3-10):

> É verdade que a religião, [compreendida] como consciência[-exterior] da realidade-essencial absoluta como-tal (*überhaupt*), também apareceu nas formações-concretas (*Gestaltungen*) [que consideramos] até aqui, e que — de modo geral — distinguem-se [umas das outras] como consciência [-exterior] [cap. I-III], consciência-de-si [cap. IV], razão [cap. V] e Espírito [cap. VI]. Mas [a religião aí apareceu] do ponto de vista da consciência[-exterior], que toma-consciência da realidade-essencial absoluta. Logo, não é a realidade-essencial absoluta em e para si mesma, não é a consciência-de-si do Espírito, que aparece nessas formações-concretas.

Esse trecho é intencionalmente equívoco. É um dos trechos que os hegelianos "de direita" invocam para defender a interpretação teísta que dão ao pensamento de Hegel.

Vejamos primeiro a interpretação teísta — aliás, também ela herética — do trecho. Suponhamos que essência absoluta ("*absolutes Wesen*") e Espírito ("*Geist*") signifiquem Deus. Então o trecho quer dizer o seguinte: até o presente, falou-se da atitude que o homem adota para com Deus, o modo como o homem toma consciência do divino. Mas ainda não se tratava do próprio Deus, da maneira como Deus toma consciência-de-si na e pela religião, independentemente de sua revelação aos homens. Esse trecho implicaria portanto a idéia de que há um Deus, um Espírito diferente do Espírito humano, que se revela a si mesmo, nas e pelas diferentes religiões que ele gera nas consciências humanas no decorrer da história. São essas auto-revelações de Deus que deveriam ser interpretadas no cap. VII.

Mas essa interpretação teísta é absolutamente impossível. Se a *Fenomenologia* tem sentido, o *Geist* de que nela se trata nada mais é que o Espírito humano: não há Espírito fora do mundo, e o Espírito no mundo é o homem, a humanidade, a história universal.

Com esse ponto de partida, é preciso dar outra interpretação ao trecho citado.

O que é a "realidade-essencial absoluta" (*absolutes Wesen*) para o autor da *Fenomenologia*?

O que é verdadeiramente real não é a natureza, o mundo natural diferente do homem. Porque de fato o mundo real implica o homem. Inversamente, o homem fora do mundo é mera abstração. Logo, a realidade é o mundo que implica o homem, e o homem que vive no mundo. O que é, agora, a realidade-essencial desse real, seu *Wesen*, sua essência, sua enteléquia, sua idéia? É o homem, na medida em que ele é uma coisa diferente do mundo, embora só possa existir *no* mundo. O homem é a realidade-essencial do real existente. Para Hegel, assim como para todo pensador judeo-cristão, este é um axioma que deve ser aceito sem discussão: "*Der Geist ist höher als die Natur*" (o Espírito é mais elevado que a natureza), ele afirma em certa passagem. Mas a realidade-essencial absoluta não é o indivíduo humano (o particular). Porque o homem-isolado existe de fato tão pouco quanto o homem-fora-do-mundo ou o mundo-sem-o-homem. A realidade-essencial do real é a *humanidade* considerada no conjunto espaciotemporal. É o que Hegel chama *objektiver Geist* (Espírito objetivo), *Weltgeist* (Espírito do mundo), *Volksgeist* (Espírito do povo), mas também *Geschichte* (história) ou — de maneira mais concreta — *Staat*, o Estado considerado como Estado, a sociedade considerada como tal.

E Hegel diz que essa realidade-essencial era considerada até então "*vom Standpunkt des Bewusstseins aus*" (a partir da consciência). Ora, *Bewusstsein* é a consciência-da-realidade-exterior, do não-Eu oposto ao Eu, do objeto concebido em oposição ao sujeito cognoscente. Tratava-se pois da atitude adotada pelo indivíduo humano (o particular) para com o homem como tal, considerado como realidade-essencial do real em geral, essa realidade-essencial sendo para esse homem algo de exterior, de autônomo, de oposto a ele. De fato, essa realidade-essencial absoluta, isto é, a enteléquia do conjunto do Real, também é a enteléquia de cada indivíduo humano. Assim, o Estado é mera integração dos cidadãos, e cada cidadão só é o que é pela participação no Estado. Mas, enquanto o homem não percebe isso, enquanto a realidade do Estado, da vida política, não revela explicitamente esse fato, o homem se opõe ao Estado e vê no Estado uma entidade independente, autônoma. É o que ocorre na atitude do *Bewusstsein*. Logo, é possível dizer: até aqui tratava-se das diversas atitudes que o indivíduo que se opõe à humanidade, à totalidade, ao Estado, adota em relação a eles.

Mas, do ponto de vista do homem-do-*Bewusstsein*, a realidade-essencial não é apenas o Estado. Esse homem opõe também o mundo ao Eu, vê o mundo como entidade autônoma. A realidade-essencial desse mundo será pois para ele uma realidade autônoma, oposta a ele. E assim ela é para ele uma realidade-essencial divina. Para ele o *absolutes Wesen* é Deus, ou — de modo mais geral — o Divino.

Em conseqüência, ao falar da realidade-essencial do ponto de vista do *Bewusstsein* (como faz nos cap. III e IV), Hegel teve de falar da atitude que o homem adota para com seu Deus: teve de falar da religião. Ou seja, ele falava da atitude que o homem que se opõe a Deus, que se distingue de Deus, toma em relação a Ele. Falava portanto da religião no sentido mais amplo do termo.

A primeira parte da interpretação teísta era portanto correta. Mas é preciso considerar as palavras "religião" e "*absolutes Wesen*" com o sentido que lhes dá um ateu. E nesse mesmo sentido ateu é que se deve interpretar a segunda parte da frase.

Trata-se da realidade-essencial absoluta considerada em e para si mesma. Isto é, trata-se do homem como tal, do homem coletivo que vive no mundo, do *Weltgeist*, do *Volksgeist*, do Estado. Mas já não do ponto de vista do *Bewusstsein*, do indivíduo que se opõe ao Estado e o vê de fora. Trata-se do *Selbstbewusstsein des Geistes* (consciência-de-si do Espírito). O que quer dizer que, no cap. VII, trata-se de mostrar e de compreender como o Espírito se compreende como tal, e não apenas nas e pelas atitudes dos indivíduos para com ele. Ora, segundo Hegel, essa autocompreensão do Espírito — ou do *Volksgeist* — se efetua na e pela religião (no sentido mais amplo do termo). No cap. VII será tratado o conteúdo do saber religioso, isto é, da teologia.

Segundo Hegel, o homem se compreende como indivíduo isolado na e pela filosofia. E toda a filosofia pré-hegeliana era, nesse sentido, uma filosofia do *Bewusstsein*, que estudava e revelava, de um lado, o sujeito oposto ao objeto, o indivíduo humano oposto ao mundo natural, e, de outro lado, o objeto autônomo, exterior ao sujeito. Quanto ao homem que forma um bloco com o mundo, isto é, o homem real, coletivo, histórico — ou, se preferirem, o Estado —, ele se revela a si mesmo na e pela religião. Por isso a filosofia (pré-hegeliana) do *Bewusstsein* deve necessariamente ser completada por uma religião. Inversamente, toda religião gera seu complemento filosófico. Porque na religião o *Wesen* é interpretado como não-homem, como sendo exterior ao homem. O homem religioso que quer compreender a si próprio deve pois compreender-se como oposto ao *Wesen*, isto é, como *Bewusstsein*: deve, por conseguinte, compreender-se numa e por uma filosofia (pré-hegeliana).

Só a partir do momento em que o Estado chega ao ponto em que a oposição entre o particular e o universal é suprimida é que a oposição entre a filosofia e a religião pode desaparecer. No momento em que o Estado for um "*Tun aller und jeder*" (ação de todos e de cada um), uma integração universal de ações particulares, em que a ação de cada um for a de todos, e vice-versa, o homem verá que a realidade-essencial absoluta também é a sua. Com isso, ela deixará de se opor a ele, ela deixará de ser divina. Ele a conhecerá não em uma teologia, mas sim por uma antropologia. E essa antropologia também vai revelar-lhe sua própria realidade-essencial: ela vai substituir não apenas a religião,

mas também a filosofia. Essa síntese da filosofia e da religião, tornada possível pela realidade do Estado absoluto, é a ciência de Hegel, isto é, em particular sua *Fenomenologia*. Essa *Fenomenologia* é o "*Selbstbewusstsein des Geistes*" (consciência-de-si do Espírito) no sentido próprio do termo, tal como aparece na frase citada.

Esse *Selbstbewusstsein* é o saber absoluto descrito no cap. VIII. E a evolução descrita no cap. VII explica a gênese desse saber que, por ser a síntese do particular e do universal, nasce tanto das filosofias anteriores que foram estudadas nos seis primeiros capítulos quanto das religiões descritas no cap. VII.

Essa é a interpretação atéia do trecho, a única compatível com o conjunto da *Fenomenologia*. Mas basta ler o próprio cap. VII para ver que a interpretação teísta deve ser rejeitada.

Nele, Hegel fala da religião; é o tema do capítulo. Mas considera o termo em sentido muito amplo. Assim, ao discorrer sobre a religião greco-romana, fala muito menos da teologia pagã que da arte antiga: da escultura, da epopéia, da tragédia, e até da comédia. Ora, afirmar que se fala de Deus quando se apresenta Aristófanes, dizer, por exemplo, que é o próprio Deus que se revela a si mesmo e toma consciência de si ao se revelar aos gregos por meio de Lisístrata, é um atentado ao bom senso.

O conteúdo do cap. VII se ajusta muito bem à interpretação atéia. Trata-se do processo geral da evolução da antropologia inconsciente, simbólica, mítica: aí, o homem fala de si mesmo, achando que fala de outra coisa. Trata-se do mito no sentido próprio do termo e esse mito é, segundo nossa terminologia, tanto arte quanto teologia. Portanto, a religião e a arte (primitiva e antiga) revelavam ao homem sua realidade universal (social, política), ao passo que a realidade particular (privada) do indivíduo se revelava a ele na e pela filosofia no sentido restrito da palavra. (Segundo Hegel, no Estado pós-revolucionário, será tão impossível escrever uma tragédia ou construir um belo edifício quanto será impossível criar uma religião ou elaborar uma filosofia do *Bewusstsein*.)

Para tirar toda e qualquer dúvida a esse respeito, cito um texto quase contemporâneo da *Fenomenologia*, no qual Hegel se manifesta de maneira bem mais clara. Há nas Conferências de Iena (1803-1804) a seguinte passagem (Ed. Lasson-Hofmeister, Leipzig, v. XIX, p. 232 ss.):

> O Espírito absoluto de um povo é o elemento absoluto universal [...] que absorve em si todas as consciências particulares. [Ele é] a substância absoluta simples-ou-indivisa, viva [e] única. [E] essa [substância] também deve ser a substância agente, e [deve] opor-se a si mesma [tomada] como consciência[-exterior] [...] Esse ato-de-tornar-se-diferente de si é [o fato] de o Espírito, como-uma entidade-passiva, referir-se a si mesmo [considerado] como uma entidade-ativa, que [o Espírito], como povo que age,

[isto é, como] uma entidade-conscientemente-existente, passa no produto [da ação], [isto é,] na entidade-igual-a-si-mesma. E na-medida-em-que essa obra comum de todos é a obra [que eles produzem] como consciência[s-exteriores], eles se constituem para si próprios nessa-obra como uma entidade-exterior. Mas essa entidade-exterior é a ação deles: ela é apenas o que eles fizeram; são eles mesmos como-agentes [...] que são [essa entidade-exterior]. E nessa exterioridade deles [...] eles se contemplam como um povo. E essa obra [que é] deles é por-isso-mesmo o Espírito deles. Eles produzem (*erzeugen*) esse Espírito; mas o veneram (*verehren*) tal uma entidade-que-existe-como-um-ser-dado (*Seiendes*) para si mesmo. E esse Espírito é [efetivamente] para si mesmo: porque a atividade deles pela qual eles o produzem é a supressão-dialética (*Aufheben*) deles próprios; e essa supressão-dialética deles para a qual tendem é o Espírito universal existente-para-si.

O sentido é claro. O povo age, e na e por essa ação coletiva ele se cria como Estado ou povo organizado, isto é, real como povo. Mas o produto da ação se destaca da ação e do agente. Para o agente, esse produto se torna uma realidade exterior, autônoma, que faz parte do mundo real, no qual o agente ou os agentes vivem e agem. Assim, quando o agente deixa de agir e tenta compreender o que fez, torna-se necessariamente *Bewusstsein*, consciente de uma entidade exterior. (Necessariamente, pois é apenas a ação que é o traço-de-união entre o Eu e o não-Eu; na contemplação o Ser é sempre um não-Eu dado, autônomo.) Assim, o homem que contempla o Estado, o povo os compreende como entidades autônomas. E, diz Hegel, "eles o veneram como um Ser-estático-dado (existente) para si mesmo". E é essa compreensão do povo como povo que se efetua sob a forma mítica e se traduz pela arte ou pela teologia.

Hegel afirma isso claramente num outro texto, que se encontra no *System der Sittlichkeit* (Sistema da moral) (de 1802?), no qual diz o seguinte (v. VII, p. 467):

> A universalidade que uniu a si de-maneira-absoluta a particularidade [*Besonderheit*, aqui por *Einzelheit*] é a divindade do povo (*Göttlichkeit des Volkes*). E essa [mesma] universalidade, contemplada na forma ideal da particularidade, é o Deus do povo (*Gott des Volkes*): esse Deus é a maneira ideal de contemplar o povo.

Depois de haver indicado na primeira frase o tema do cap. VII, Hegel revê rapidamente os temas religiosos dos seis capítulos anteriores. Acabamos de ver que, de modo geral, tratava-se da atitude que o indivíduo humano adota diante da realidade-essencial absoluta que ele considera como sendo diferente dele próprio.

Essa noção de *Wesen* (essência) apareceu pela primeira vez no cap. III: *Kraft und Verstand* (Força e entendimento), onde se tratava do entendimento e da ciência "vulgar", sobretudo a física newtoniana.

Eis como Hegel resume o que havia dito (p. 435, linhas 11-16):

> Já a consciência[-exterior], na-medida-em-que ela é entendimento, torna-se consciência[-exterior] do supra-sensível, isto é, do interno-ou-íntimo da existência-empírica objetiva-ou-de-coisa. Mas o supra-sensível, o eterno, ou seja qual for o nome que lhe derem, é desprovido-de-Eu-pessoal (*selbstlos*). É apenas a entidade-universal que ainda está bem longe de ser o Espírito que se conhece como-Espírito.

Por seu trabalho, o escravo elevou-se ao *Verstand*, ao entendimento criador das noções abstratas. Ao transformar o mundo em função de uma idéia, o escravo é levado a crer que esse mundo é, também, movido por um objetivo ideal, supra-sensível. Por trás do fenômeno sensível, o homem-do-*Verstand* vê o *Wesen*, a realidade-essencial supra-sensível. A idéia ou a essência da coisa é sua enteléquia, seu *Inneres* (interior). Mas o escravo que trabalha em função da vontade do senhor, que executa ordens do senhor, vive num mundo que ainda não é seu (*seine*). Por isso não lhe vem à idéia que ele é que é a enteléquia do mundo, o *Wesen* supra-sensível que se mantém na realidade sensível. O *Wesen* do mundo que ele descobre parece-lhe tão transcendente, tão autônomo e independente dele quanto o próprio mundo, dominado pelo senhor. O *Wesen* está não apenas acima do mundo sensível, mas é também supra-humano.

O escravo chega a uma concepção transcendentalista do *Wesen* porque esse *Wesen* é, para ele, o *Wesen* de um mundo pertencente a outrem, ao senhor. E essa origem da noção se reflete na determinação de seu conteúdo.

Em resumo, o *Wesen* é uma espécie de senhor onipotente: é um Deus que cria ou, no mínimo, domina o mundo. Desse modo, a física newtoniana das forças e das leis tem como complemento necessário uma teologia transcendentalista, e, inversamente, essa teologia gera uma interpretação mecanicista do mundo. (Não por acaso, Newton era teólogo.)

Mas, sozinho, o entendimento não consegue chegar a uma teologia propriamente dita. Ele apenas constitui os enquadramentos conceptuais em que se vai situar o conteúdo propriamente teológico. Mas esse conteúdo deve vir de outra parte. Pois, para o entendimento, o *Wesen* é o *Wesen* do mundo natural, do não-Eu. Logo, esse *Wesen* também será um não-Eu; não será um Eu supra-sensível, uma realidade-essencial consciente de si, não será um *Geist*.

Mas tudo o que for dito do *Geist* na teologia, tudo o que for dito do Espírito divino transcendente em relação ao homem, que é — em relação a este último — uma força irresistível e uma lei implacável, tudo isso virá colocar-se nos enquadramentos ainda vazios formados pela noção do supra-sensível trans-

cendente, elaborado pelo entendimento do escravo. Em outras palavras, no cap. III, Hegel descrevia a atitude típica que o indivíduo humano adota em relação ao *Wesen* que ele opõe a si mesmo, na medida em que essa atitude é puramente cognitiva, contemplativa. Descrevia os enquadramentos de qualquer teologia entendida como conhecimento.

Mas, para preencher esses enquadramentos com um conteúdo teológico, para transformar o *Wesen* abstrato em Espírito divino consciente de si, é preciso recorrer a algo diferente do entendimento e da atitude contemplativa ou cognitiva em geral. Para compreender a origem da teologia, é preciso analisar não apenas o pensamento, a noção, mas também o sentimento da transcendência. A análise da atitude cognitiva que o particular tem para com o *Wesen* deve ser completada por uma análise de sua atitude emocional. É preciso descobrir não só os enquadramentos de todo pensamento teológico, mas também os de toda psicologia religiosa.

Foi o que Hegel fez no cap. IV (p. 473, linhas 16-22):

> Em seguida, a consciência-de-si, que tinha sua perfeição-e-seu-acabamento na forma-concreta (*Gestalt*) da consciência infeliz, era apenas a dor do Espírito que, de novo, faz-esforços-para-chegar à objetividade-de-coisa, mas que não a atinge. Por conseguinte, a união da consciência-de-si particular e de sua realidade-essencial imutável, para a qual tende essa consciência-de-si, permanece um além desta última.

A consciência infeliz é a consciência cristã; é a psicologia do cristão, que é para Hegel o tipo mais perfeito do religioso. Que quer o cristão? Como todo homem, ele quer objetivar-se, realizar seu ideal, que — enquanto não for realizado — revela-se a ele no sentimento da insuficiência, do *Schmerz*, da dor. Mas, enquanto ele permanece religioso, não o consegue. Ou, se preferirem, ele permanece religioso enquanto não o consegue. De fato, o que é realizar, objetivar seu ideal, se não fazê-lo reconhecer pelos outros, por todos os outros? Ou seja, é realizar a individualidade, a síntese do particular com o universal. E é precisamente essa individualidade que o cristão busca em seu sentimento religioso. Se ele imagina uma divindade e se refere a um Deus, a uma realidade-exterior absoluta, é porque quer ser reconhecido por ele, ser reconhecido pelo universal em sua particularidade mais particular. Apenas não o consegue.

O homem imagina Deus porque quer objetivar-se. E imagina um Deus transcendente porque não consegue objetivar-se no mundo. Mas querer realizar a individualidade pela união com um Deus transcendente é realizá-la no transcendente, no *Jenseits*, no além do mundo e de si mesmo, considerado como *Bewusstsein* (consciência), como vivente no mundo. Logo, é renunciar à realização do ideal aqui-na-Terra. Por isso, é ser e saber que se é infeliz neste mundo.

Ou seja, por um lado, a atitude emocional religiosa nasce do sentimento da dor causado pela experiência da impossibilidade de realizar-se no mundo; e, por outro lado, ela gera e alimenta esse sentimento. Essa nostalgia se projeta no além, que preenche com conteúdo teológico o enquadramento da transcendência do *Verstand* (entendimento), aí situando a imagem de um Deus pessoal, de uma realidade consciente de si mesma, de um *Geist* que — de fato — é a mera projeção no além da infelicidade da consciência religiosa.

Logo, alimentar, cultivar a nostalgia, o sentimento doloroso da insuficiência da realidade que se vive, é encontrar-se na atitude religiosa, ou melhor, cristã. Inversamente, colocar-se nessa atitude é alimentar e cultivar a infelicidade e a nostalgia.

Fugir à psicologia religiosa é suprimir a infelicidade da consciência, o sentimento de insuficiência. E isso é possível seja pela realização de um mundo real, no qual o homem estaria verdadeiramente satisfeito, seja suprimindo por um ato abstrato a transcendência e acomodando o ideal à realidade. A primeira solução é a que se efetua na e pela Revolução Francesa, que tornou possível a ciência atéia absoluta de Hegel. A segunda solução é a do intelectual burguês, de quem Hegel falou no cap. V.

Eis o que ele diz a esse respeito (p. 373, linhas 22-26):

> A existência-empírica imediata da razão que, para nós, resultou dessa dor [da consciência infeliz] e as formas-concretas (*Gestalten*) que lhe são próprias não têm religião, porque a consciência-de-si que lhes é própria se sabe [que é] ou se busca na presença-real imediata.

"A existência imediata da razão" é o intelectual do cap. V. Sua existência é imediata porque não mediatizada pelo esforço do trabalho e da luta, os únicos que podem realmente transformar o mundo. O intelectual se encontra, ou mais exatamente se busca, no presente imediato: não é após a morte, não é no além que ele quer estar satisfeito; ele o quer *hic et nunc*. Logo, ele não é religioso: faltam-lhe a idéia e o sentimento da transcendência, assim como o sentimento da infelicidade.

Entretanto, ele não está verdadeiramente satisfeito. E isso precisamente em virtude da "imediatidade" de sua atitude. Ele deixa o mundo tal qual é e se contenta em usufruir dele, naquilo em que o religioso se sentia infeliz. Ora, se a depreciação do real dado caracteriza a atitude religiosa, a apreciação positiva do dado é típica da atitude artística. O mundo dado, ao deixar de ser considerado como o mal, só pode ser considerado como o belo. O intelectual pode, no máximo, chegar à alegria (*Freude*) pura do artista inativo e pacífico, o que é bem diferente da satisfação (*Befriedigung*) verdadeira do revolucionário que venceu. Aliás, o homem que se compraz na alegria do conhecimento puro ou da contemplação artística pode permanecer eternamente intelectual ou artista,

assim como o homem que se compraz na infelicidade pode permanecer eternamente religioso ou cristão.

Não me detenho nessa discussão. Como o intelectual é essencialmente arreligioso, ou mesmo ateu, ele não aparece mais no cap. VII. Basta mencionar que, ao lado da atitude subjetiva, teológica e religiosa, há ainda uma atitude arreligiosa e estética pré-revolucionária, que nada tem a ver com o ateísmo pós-revolucionário de Hegel.

Nas três alíneas seguintes (p. 473-474), Hegel resume as três seções do cap. VI.

Nos cap. III e IV, tratava-se da atitude — cognitiva e emocional — que o homem isolado, o particular, tomava para com o universal concebido como um Deus transcendente. No cap. VI, trata-se do papel que essa concepção, a religião propriamente dita, desempenha na evolução histórica da humanidade. Ainda aí trata-se, portanto, não (como no cap. VII) do conteúdo das doutrinas teológicas, mas das relações entre essas doutrinas e os particulares, na medida em que essas relações determinam o curso da evolução histórica global que integra as ações desses particulares.

Como já resumi o cap. VI, não vou comentar o resumo feito por Hegel. O texto, muito denso, é quase incompreensível. Para explicá-lo, seria preciso refazer o resumo que já fiz. Vou apenas traduzi-lo.

Primeiro, eis a síntese da seção A do cap. VI, destinada à análise do mundo pagão (p. 473, linha 27, até a p. 474, linha 15):

> Em compensação, no mundo da moral-consuetudinária, vimos uma religião. A saber, a religião do reino-subterrâneo. Essa religião é a fé na desconhecida noite aterrorizante do destino e nas Eumênides do Espírito separado-ou-extinto. Essa noite [sendo] a negatividade pura na forma da universalidade, [e] as Eumênides essa mesma [negatividade] na forma da particularidade. Nesta última forma, a realidade-essencial absoluta é portanto um Eu-pessoal (*Selbst*) e [ela está] realmente-presente, uma vez que o Eu-pessoal não existe de outra forma [a não ser realmente presente]. Apenas o Eu-pessoal particular é [aqui] esse fantasma particular [o antepassado morto], que tem a universalidade, que é o destino, [como] separada dele mesmo. Esse fantasma, é verdade, é um fantasma [isto é,] um Este suprimido-dialeticamente e, por conseguinte, [é] um Eu-pessoal universal. Mas a significação-ou-valor negativa-ou-negadora [de fantasma] ainda não se transformou (*umgeschlagen*) nessa [significação ou valor] positiva [de Eu-pessoal universal]. Por isso, o Eu-pessoal suprimido-dialeticamente ainda significa ao mesmo tempo, de maneira-imediata, um este e [um este] desprovido-de-realidade-essencial. Quanto ao destino, ele continua — [sendo] sem Eu-pessoal — a noite inconsciente, que não chega nem à distinção-ou-diferenciação, nem à clareza do conhecimento-de-si-mesmo.

O destino (*Schicksal*) do paganismo é o cristianismo. E é do cristianismo, da religião do mundo burguês cristão, que Hegel fala na alínea seguinte (p. 477, linhas 15-28):

> Essa fé no nada da necessidade [do destino] e no reino-subterrâneo torna-se a fé no Céu, porque o Eu-pessoal separado-ou-extinto deve unir-se à sua universalidade, desenvolver-e-exibir nela o que ele contém e, assim, tornar-se claro para si mesmo. Mas vimos que esse reino da fé só desenvolvia seu conteúdo no elemento do pensamento, sem o conceito (*Begriff*); por isso [o vimos] soçobrar em seu destino, ou seja, na religião do Iluminismo. Nesta religião (*da Aufklärung*), o além supra-sensível do entendimento se constitui de novo, mas de tal modo que a consciência-de-si se sustenta, [estando] satisfeita, no aqui-na-Terra, e não vê no além supra-sensível, [agora] vazio [e] que [portanto] pouco se conhece ou se teme, nem um Eu-pessoal nem um poder (*Macht*).

O destino do cristianismo é o ateísmo ou o antropo-teísmo hegeliano. Passa-se pela religião da *Aufklärung*, do Iluminismo, isto é, pelo deísmo. Os enquadramentos da teologia transcendentalista, elaborados pelo entendimento (*Verstand*) e preenchidos com um conteúdo positivo pela consciência infeliz, são esvaziados mais uma vez pela crítica do século XVIII. E no momento em que a ideologia da *Aufklärung* é realizada pela Revolução Francesa, esses enquadramentos já esvaziados, isto é, a própria noção de transcendência, são suprimidos. O homem é agora ateu. Sabe que ele, e não Deus, é a realidade-essencial do mundo.

Porém, no início, o homem pós-revolucionário ainda não se dá conta de seu ateísmo. Continua (com Kant, com Fichte etc.) a falar de Deus. Mas, de fato, só se interessa por si mesmo. Por isso, sua teologia é essencialmente contraditória e impossível. E é dessa religião ou pseudo-religião da *Moralität*, isto é, da filosofia pós-revolucionária alemã, que Hegel trata na próxima alínea (p. 474, linhas 29-37):

> Enfim, na religião da moral-que-pensa, restabeleceu-se a situação na qual a realidade-essencial absoluta é um conteúdo positivo. Mas esse conteúdo [positivo] está unido à negatividade do Iluminismo. Esse conteúdo é um Ser-dado (*Sein*), que também é retomado no Eu-pessoal e [que] aí fica encerrado; e é um conteúdo distinto-ou-diferenciado, cujas partes são negadas do mesmo modo imediato com que são propostas. Quanto ao destino, no qual soçobra esse movimento-dialético contraditório-e-contraditor, é o Eu-pessoal que tomou consciência de si próprio como do [que é o] destino da realidade-essencial (*Wesenheit*) e da realidade-objetiva.

De fato, nas filosofias alemãs pós-revolucionárias, o homem já é colocado no lugar de Deus. Mas essa nova concepção atéia do homem é introduzida ain-

da em enquadramentos cristãos teístas. Donde uma perpétua contradição, a negação do que se propôs, a proposição do que se negou. E o destino (*Schicksal*) desse ateísmo inconsciente é o ateísmo radical e consciente de Hegel. Ou, mais exatamente, seu antropo-teísmo, sua deificação do homem, que finalmente, depois da Revolução Francesa, graças a Napoleão, pode, com razão, dizer de si mesmo tudo o que ele atribuía — erroneamente — aos diversos deuses inexistentes, ou existentes apenas no pensamento semiconsciente dos homens que criavam a história por sua ação. O destino da pseudo-religião dos filósofos alemães pós-revolucionários, assim como o destino de todas as religiões em geral, é o *Selbst*, o Eu-pessoal humano, que sabe que é — e é — "*das Schicksal der Wesenheit und Wirklichkeit*" (o destino da realidade-essencial e da realidade-objetiva).

Esse ateísmo será proclamado no cap. VIII, na conclusão da *Fenomenologia*. E no cap. VII Hegel fará a revisão de todas as idéias teológicas que estão integradas em sua antropologia.

Esse resumo das partes religiosas (teológicas) dos seis primeiros capítulos constitui a primeira parte da introdução ao cap. VII (p. 473-474). Na segunda e terceira partes dessa introdução, Hegel apresenta as características essenciais das teologias que vai analisar no cap. VII.

A ciência atéia de Hegel é o "*sichselbst wissender Geist*" no sentido próprio e pleno do termo: na e por essa ciência, o Espírito — ou seja, o Espírito humano, já que não existe outro, como o demonstra essa ciência filosófica — compreende a si mesmo. Mas, em sentido mais amplo, a religião, a teologia, também é um autoconhecimento, porque — de fato — quando pensa que fala de Deus, o homem só está falando de si próprio. Logo, pode-se afirmar que o Espírito que se manifesta nas religiões, o Espírito de que se trata nas teologias é também um Espírito que conhece a si mesmo, que a teologia é um *Selbstbewusstsein*, uma consciência-de-si do Espírito.

É o que diz Hegel na primeira frase da segunda parte da introdução, parte na qual ele indica as características essenciais do fenômeno a ser estudado no cap. VII, isto é, a religião ou, mais precisamente, a teologia (p. 477, linhas 38-39): "Na religião, o Espírito que conhece a si mesmo é de um-modo-imediato sua própria consciência-de-si pura."

Logo, na e pela teologia — ou teologias — o Espírito (entenda-se: humano) toma consciência de si mesmo. No entanto, a teologia não é uma filosofia, e muito menos a ciência de Hegel. A autoconsciência que desponta nas teologias ainda é insuficiente. É essa insuficiência que Hegel indica pela palavra sacramental "*unmittelbar*": na teologia, o Espírito já é uma consciência-de-si, mas só o é de uma maneira imediata.

Ao invés de "*unmittelbar*", também se pode dizer "*an sich*" (em si) por oposição a "*für sich*" (para si) ou a "*an und für sich*". Na teologia, o Espírito é cons-

SED / FFLCH / USP

ciente-de-si "*an sich*", e não "*für sich*". Ou seja: somente de fato é que ele toma consciência de si, porque de fato não há outro Espírito a não ser o Espírito humano. E "*an sich*" significa também "*für uns*": nós, Hegel e seus leitores, sabemos que toda teologia é de fato uma antropologia.

O próprio homem que faz teologia não sabe disso: ele pensa que fala de Deus, de um Espírito diferente do Espírito humano. Sua consciência-de-si não é "para si", "*für sich*", ou seja, consciência-de-si; para ele, é apenas *Bewusstsein*, consciência de uma entidade exterior ao homem, de um além, de uma divindade transcendente, extra-mundana, supra-humana.

É o que caracteriza qualquer teologia, seja ela qual for: "*an sich*" e "*für uns*", trata-se sempre do homem-no-mundo que toma consciência de si, mas "*für sich*", para esse mesmo homem; trata-se de algo diferente do homem e do mundo onde vive o homem.

É o que Hegel afirma na frase seguinte (p. 474, linha 39, até a p. 475, linha 3):

> As formas-concretas (*Gestalten*) do Espírito que foram consideradas [no cap. VI]: o Espírito verdadeiro-ou-verídico (*wahr*), [o Espírito] alienado-ou-que-se-tornou-estranho a si mesmo (*sich entfremdet*), e [o Espírito] subjetivamente-certo de si (*seiner selbst gewiss*) constituem no conjunto o Espírito na consciência[-exterior], consciência esta que, ao opor-se a seu mundo, não se reconhece nele.

Der wahre Geist é o paganismo; *der sich entfremdete Geist* é o cristianismo; *der seiner selbst gewisse Geist* é a pseudo-religião da filosofia e da teologia protestante alemãs pós-revolucionárias: de Kant, de Fichte, de Jacobi, dos românticos etc. (e também de Schleiermacher). Logo, em todo lugar onde há teologia, há má compreensão, mal-entendido, da parte do homem: o homem-que-vive-no-mundo toma — de certa forma inconscientemente — consciência de si, achando que está tomando consciência de um Ser espiritual extra-mundano e supra-humano. O conjunto de todas as teologias imaginadas pelo homem no decorrer da história constitui o Espírito em seu *Bewusstsein*, isto é, o Espírito que — de fato — toma consciência de si, achando que está tomando consciência de algo diferente dele mesmo. Esse Espírito se opõe ao mundo real e ao Espírito que está neste mundo, isto é, ao homem, e não se reconhece nele. E é desse Espírito que se tratará no cap. VII. Neste, o tema será a antropologia que se apresenta sob a forma de teologia.

Entretanto, na *Moralität*, isto é, na filosofia ainda teológica e na teologia já filosófica dos pensadores alemães pós-revolucionários, precursores imediatos de Hegel, a transformação da teologia em antropologia já está anunciada. E a antropologia consciente atéia de Hegel é apenas o resultado necessário da evolução dialética desse terceiro grande período histórico. Assim, no cap. VII, He-

gel praticamente já não fala dessa pseudo-religião alemã, a não ser em algumas palavras da introdução (p. 475, linhas 3-18):

> Mas na consciência-moral (*Gewissen*) o Espírito sujeita a si tanto o seu mundo objetivo-ou-coisa quanto a sua re-presentação (*Vorstellung*) e seus conceitos determinados, e [ele] é agora consciência-de-si existente em si (*bei sich*). Nessa consciência-de-si, o Espírito, re-presentado como-objeto-ou-coisa, tem para si próprio a significação-ou-valor de ser o Espírito universal, que contém em si toda [a] realidade-essencial e toda [a] realidade-objetiva. Mas esse Espírito não está na forma de [a] realidade-objetiva livre-ou-autônoma, isto é, [ele não está na forma] da natureza que aparece independentemente [do Espírito]. Sem dúvida, na medida em que o Espírito é objeto-coisa de sua consciência[-exterior], ele tem [uma] forma-concreta (*Gestalt*), isto é, a forma do Ser-dado (*Sein*). Mas, já que na religião a consciência[-exterior] está colocada na determinação essencial de ser consciência-de-si, a forma-concreta do Espírito é perfeitamente transparente para si mesma. E a realidade-objetiva que esse Espírito contém está incluída nele, isto é, suprimida-dialeticamente nele, de forma idêntica a [a que ocorre] quando se diz: toda [a] realidade-objetiva; [logo,] essa realidade-objetiva é a realidade-objetiva universal pensada.

Os poetas românticos, Schelling, Jacobi e o próprio Kant, divinizavam o homem. Para eles, é o valor supremo, é absolutamente autônomo etc.: logo, de fato, eles são ateus. Da mesma maneira, a teologia protestante de Schleiermacher também já é uma forma de ateísmo: para este último pensador, Deus só tem sentido e realidade na medida em que se revela no e pelo homem; a religião reduz-se à psicologia religiosa; etc. Estamos portanto bem próximos do ateísmo ou do antropo-teísmo hegeliano. E mesmo assim todos esses pensadores continuavam a falar em Deus. Por quê? Hegel acaba de explicar: porque não conseguiam identificar o homem-de-quem-eles-falavam com o homem real, consciente, que vive no mundo. Eles falavam da alma, do Espírito, do sujeito cognoscente etc., mas não do homem vivo, real, tangível. Opunham — como todos os intelectuais burgueses — o homem ideal, que vive no e por seu raciocínio, ao homem real, que vive na e por sua ação no mundo. Portanto, ainda são cristãos; dividem o homem em dois e se afastam do real. Esse dualismo idealista reveste necessariamente uma forma teísta: a alma oposta ao corpo; o mundo empírico por oposição a um Espírito puro, supra-sensível, a um Deus.

O homem se atribui um valor supremo. Mas não ousa atribuir-se esse valor enquanto vive, isto é, enquanto age, no mundo concreto: não ousa aceitar esse mundo como um ideal. Atribui um valor ao que nesse mundo há de extra-

mundano, de puramente mental. Foge do mundo, foge de si como mundano e, nessa fuga, encontra necessariamente um Deus sobre-humano, e lhe atribui valores que desejava — de fato — atribuir a si mesmo.

É afinal a recusa — de origem servil — de aceitar o mundo real, o desejo de fugir para o ideal extra-mundano, que está na base de toda religião, de toda teo-logia. O dualismo entre o ideal, a imagem ideal que faço de mim mesmo, e a realidade que sou é a base do dualismo entre o mundo e o homem-no-mundo, de um lado, e Deus e o além, de outro.

No cap. VII, Hegel estuda a objetivação desse dualismo no e pelo pensamento teológico. Mostra como a evolução das religiões elimina pouco a pouco o dualismo e chega ao ateísmo pós-revolucionário, que põe enfim um sinal de igual entre o ideal humano e a realidade humana, ao realizar o ideal no mundo. É então que o Espírito-no-mundo, isto é, o Espírito humano, se torna, pura e simplesmente, o Espírito, que Deus deixa de ser um Ser supra-humano, que o próprio homem se torna Deus: na e pela ciência de Hegel.

É o que afirma Hegel no trecho seguinte (p. 475, linhas 19-33):

> Como na religião a determinação da consciência[-exterior] própria-ou-verdadeira do Espírito não tem a forma do Ser-diferente livre-ou-autônomo, a existência-empírica (*Dasein*) do Espírito [aí] é diferenciada de sua consciência-de-si, e sua realidade-objetiva própria-ou-verdadeira se coloca fora da religião. [Só] há, de fato, um único Espírito das duas; mas a consciência[-exterior] desse espírito não envolve as duas ao mesmo tempo, e a religião aparece como uma parte [somente] da existência-empírica e da vida-ativa (*Tun und Treiben*) [do Espírito], sendo a outra parte a vida em seu mundo objetivamente-real. [Ora], como sabemos agora [ou seja, após as análises do cap. VI] que o Espírito em seu mundo e o Espírito consciente de si como Espírito, isto é, o Espírito na religião, são uma-só-e-mesma-coisa, [é possível dizer que] a perfeição-e-o-acabamento (*Vollendung*) da religião consistem [no fato] de as duas [coisas] se tornarem iguais; não apenas que a realidade-objetiva do Espírito esteja envolvida (*befasst*) pela religião, mas, ao contrário, que o Espírito como Espírito consciente de si se torne para si objetivamente-real e objeto-coisa de sua consciência[-exterior].

A religião nasce do dualismo, da defasagem entre o ideal e a realidade, entre a idéia que o homem faz de si mesmo, seu *Selbst*, e sua vida consciente no mundo empírico, seu *Dasein*. Enquanto essa defasagem subsistir, persistirá a tendência de projetar o ideal para fora do mundo: isto é, sempre haverá religião, teísmo, teologia. Inversamente, em toda religião há um reflexo desse dualismo. Por um lado, no pensamento religioso, na teologia, que sempre opõe o divino ao mundano e humano. Por outro lado, há uma dualidade na própria realidade religiosa. A religião nunca engloba a totalidade da existência huma-

na: nunca existe uma verdadeira teo-cracia. A existência religiosa transcorre ao lado do *Dasein*, da vida no mundo concreto, e o religioso sempre é uma espécie de monge, desligado do mundo.

Ora, diz Hegel, uma vez que o dualismo (que está na base da religião e que é gerado pela religião) é, afinal, ilusório (já que o ideal não-realizado e, em conseqüência, sua transposição em Deus não existem), o dualismo não pode manter-se eternamente (pois nesse caso ele seria real); a religião é portanto um fenômeno passageiro. No momento em que o ideal é realizado, o dualismo desaparece e, com ele, a religião e o teísmo. Ora, o ideal se realiza na e pela ação negadora revolucionária. Assim, toda revolução verdadeira, isto é, plenamente vitoriosa, traz consigo necessariamente o ateísmo. Inversamente, só a partir do momento em que o homem deixa de projetar o ideal no além é que ele pode querer realizá-lo pela ação no mundo, isto é, fazer uma revolução. Assim, o ateísmo consciente chega necessariamente à revolução. Logo, teísmo e revolução excluem-se mutuamente, e toda tentativa de síntese só pode levar a um mal-entendido que se revelaria no momento de passar à ação propriamente dita. É preciso porém lembrar que a revolução realiza esse mesmo ideal que a religião projeta no além. A revolução realiza a religião no mundo, mas ela o faz ao suprimi-la como religião. Ao se realizar no mundo, a religião suprimida como religião ou teologia é a ciência absoluta. Para Hegel, trata-se da religião cristã, de sua realização pela Revolução de 1789, e de sua sublimação na ciência hegeliana. Essa revolução é precedida pelo ateísmo do século XVIII, no qual o nada de Deus se revelava ao homem pelo vazio da teologia ou pseudoteologia deísta. É portanto o homem ateu que desencadeia a ação revolucionária. Mas essa ação realiza o ideal cristão. Essa realização transforma o ideal em verdade (*Wahrheit*), isto é, em revelação de uma realidade, ou seja, em ciência absoluta. A ciência de Hegel não revela nada além da realidade completa da idéia cristã. Mas essa idéia, uma vez realizada no mundo, deixa de ser cristã, teísta, religiosa. Pois o Espírito divino realizado no mundo já não é divino, mas humano. E esse é o próprio fundamento da ciência absoluta de Hegel.

É o que Hegel afirma nas três últimas linhas do texto citado. O objetivo da evolução religiosa é a realização integral da religião (entenda-se: cristã): o homem deve ser envolvido (*befasst*) pela religião em sua realidade-objetiva (*Wirklichkeit*), isto é, como humanidade que vive no mundo, como Estado universal. Mas, acrescenta Hegel, isso significa o ateísmo. Porque nesse mesmo momento o homem será, e se compreenderá, como o *Geist* objetivo e real: dirá de si mesmo o que antes dizia de Deus. Enfim, o acabamento (*Vollendung*) da religião é sua supressão (*Aufhebung*) como religião na e pela ciência antropológica de Hegel. (Convém observar que esse trecho não deixa dúvida: "*der Geist in der Religion*" [o Espírito na religião; isto é, Deus] e "*der Geist in seiner Welt*" [o Espírito no mundo; isto é, o homem ou a humanidade] são "*dasselbe*" [a mesma coisa].)

Essas idéias também são desenvolvidas no trecho seguinte, que é o fim da segunda parte da introdução (p. 475, linha 33, até a p. 476, linha 10):

> Na medida em que, na religião, o Espírito re-pre-senta a si mesmo, ele é consciência[-exterior]; e a realidade-objetiva contida na religião é a forma-concreta e o traje (*Kleid*) da re-pre-sentação do Espírito. Mas nessa re-presentação a realidade-objetiva não obtém a plenitude de seu direito, a saber, [do direito] de ser não apenas traje, mas [ao contrário] existência-empírica livre autônoma. Inversamente, essa realidade-objetiva, [precisamente] porque lhe falta a perfeição-ou-acabamento em si mesma, é uma forma concreta determinada, que não atinge o que ela devia representar, ou seja, o Espírito consciente de si. Para que a forma-concreta do Espírito o exprima a si mesmo, ela também deveria ser apenas esse Espírito, e esse Espírito deveria aparecer a si mesmo, isto é, ser objetivamente-real, tal como é em sua realidade-essencial. Só assim seria igualmente atingido o que pode parecer exigência do contrário, a saber, [a exigência de] que o objeto-coisa da consciência[-exterior] do Espírito tenha ao mesmo tempo a forma de uma realidade-objetiva livre-ou-autônoma. Mas [não há nisso nenhuma contradição. Porque] é apenas o Ser que é para-si-mesmo objeto-coisa como Espírito absoluto, que para si mesmo é uma realidade-objetiva livre-ou-autônoma enquanto ele permanecer nessa-realidade-objetiva consciente de si.

Enquanto o homem tomar, por assim dizer, inconscientemente consciência de si, isto é, enquanto ele fizer antropologia sob a forma de teologia, enquanto ele falar de si pensando falar de Deus, nunca chegará a se compreender plena e completamente, nunca saberá o que é na realidade o *Geist*. Por um lado, porque na teologia ele não compreende sua própria existência real no mundo; se ele se assimila a Deus, deverá conceber-se como podendo e devendo viver fora do mundo. Por outro lado, e por isso mesmo, o Espírito lhe aparece sob uma forma imperfeita, caduca, material. O Espírito que opomos — ao concebê-lo como um Deus transcendente — ao mundo e ao homem concreto não é total. É uma realidade oposta a uma outra realidade. Logo, é uma realidade particular, um Ser ao lado de outros seres. O Deus da teologia é sempre um ideal, isto é, uma abstração mais ou menos completa. Para dar ao Espírito divino a plenitude do Ser, é preciso situá-lo no mundo, concebê-lo como a enteléquia do mundo. Ora, concebê-lo assim é concebê-lo como Espírito mundano, isto é, humano, e não mais como Deus. Em suma, o homem que busca compreender-se plena e completamente como Espírito só pode satisfazer-se por meio de uma antropologia atéia. Por isso, o destino (*Schicksal*) de toda teologia, de toda religião, é afinal o ateísmo.

Esse trecho contém o termo técnico que Hegel utiliza quando fala da teologia: é a "*Vor-stellung*", "re-pre-sentação". No teísmo, o homem toma consciência de si. Mas o faz sob a modalidade da *Vor-stellung*. Ou seja, ele se projeta para fora de si, "*stellt sich vor*", e, por não se reconhecer mais nessa projeção, acha que está em presença de um Deus transcendente. Assim Hegel poderá dizer que a única diferença entre sua ciência e a teologia cristã consiste no fato de esta última ser uma *Vorstellung*, ao passo que sua ciência é um *Begriff*, um conceito desenvolvido. De fato, basta suprimir a *Vorstellung*, basta *be-greifen*, basta saber ou compreender o que se pro-jetou, basta dizer do homem tudo o que o cristão diz de seu Deus, para chegar à antropologia atéia que é a base da ciência de Hegel.

Depois de ter indicado as características essenciais do fenômeno que será descrito no cap. VII, isto é, da teologia, e marcado o ponto de chegada da evolução dialética desse fenômeno, isto é, da história das doutrinas religiosas, Hegel passa à terceira e última parte da introdução.

Trata-se agora de situar o cap. VII no conjunto da *Fenomenologia* e de indicar sua estrutura interna.

Hegel começa dizendo o seguinte (p. 476, linha 11, até a p. 477, linha 8):

> Uma vez que, à primeira vista, distingue-se a consciência-de-si da consciência[-exterior] propriamente dita, [ou, em outros termos, que se distingue] a religião do Espírito em seu mundo, isto é, da existência-empírica (*Dasein*) do Espírito, [é preciso dizer que] esta [existência-empírica] consiste no todo-ou-no-conjunto do Espírito, na medida em que os elementos-constitutivos (*Momente*) [desse conjunto] se representam como-se-separando-uns-dos-outros e [se apresentando] cada um para si. Ora, os elementos-constitutivos [em questão] são: a consciência[-exterior] [cap. I-III], a consciência-de-si [cap. IV], a razão [cap. V] e o Espírito [cap. VI], isto é, o Espírito como Espírito imediato, que ainda não é a consciência (*Bewusstsein*) do Espírito. A totalidade integrada desses [quatro] elementos-constitutivos forma o Espírito em sua existência-empírica mundana como tal. O Espírito como Espírito contém as formações-concretas (*Gestaltungen*) [consideradas] até aqui em suas determinações-específicas (*Bestimmungen*) gerais, [isto é] nesses [mesmos quatro] elementos-constitutivos que acabam de ser mencionados. A religião pressupõe o esgotamento completo [da seqüência] desses [quatro] elementos-constitutivos, [ela] é a totalidade deles simples-ou-indivisa, isto é, o Eu pessoal absoluto deles. Aliás, não convém representar-se o curso-ou-processo desses [quatro elementos-constitutivos como se efetuando], em relação à religião, no tempo. Somente o Espírito inteiro-ou-considerado-em-seu-conjunto está no tempo, e [somente] as formas-concretas (*Gestalten*) são formas-concretas do Espírito inteiro-ou-total, [considerado] como total, que se representam numa série-consecutiva. Porque apenas o todo-ou-o-conjunto tem uma realidade-objetiva propriamente dita, e, por conseguinte, a forma da liberdade pura para com aquilo-que-é-diferente, forma essa que se exprime como tempo. Quanto aos elementos-constitutivos do Espírito, [que são] consciência[-exterior], consciência-de-si, razão e Espírito, eles não têm, separados uns dos outros, existência-empírica [precisamente] porque são [apenas] elementos-constitutivos. Assim como o Espírito foi diferenciado de seus [quatro] elementos-constitutivos, é preciso distinguir, em terceiro lugar, desses mesmos elementos-constitutivos sua determinação-específica particular-ou-isolada. De fato, vimos [que] cada um desses [quatro] elementos constitutivos se distingue-ou-se-diferencia de novo em um curso-ou-processo e aí se forma-ou-concretiza (*gestaltet*) diferentemente: foi assim que na consciência[-exterior], por exemplo, a certeza-subjetiva sensível [cap. I] distinguiu-se da percepção [cap. II]. Estes últimos aspectos se separam uns dos outros no tempo e [eles] pertencem a um todo-ou-conjunto específico (*besonder*). Pois o Espírito desce de sua universalidade (*Allgemeinheit*) para a particularidade (*Einzelheit*) [passando] pela determinação-específica (*Bestimmung*). A determinação-específica, isto é, o meio-termo, é consciência[-exterior], consciência-de-si etc. A particularidade, porém, é constituída pelas formas-concretas desses elementos-constitutivos. Essas formas-concretas representam por conseguinte o Espírito em sua particularidade, isto é, em sua realidade-objetiva, e [elas] se distinguem no tempo. Mas [elas aí se distinguem] de tal modo que a forma-concreta seguinte guarda-ou-conserva em si as precedentes.

Esse texto nos mostra primeiro uma coisa que é, por assim dizer, evidente. A seqüência das seções: *Bewusstsein* (consciência, cap. I-III), *Selbstbewusstsein* (consciência-de-si, cap. IV), *Vernunft* (razão, cap. V) e *Geist* (Espírito, cap. VI) não é temporal. A seqüência dos fenômenos estudados dentro de cada uma dessas seções desenvolve-se, porém, no tempo. Isto é: a sensação (cap. I) precede a percepção (cap. II), que precede o entendimento (cap. III). Mas esse entendimento — a ciência vulgar etc. — é posterior à luta e ao trabalho descritos no cap. IV. Da mesma forma, o intelectual, tal como vem descrito no cap. V, só se encontra no mundo cristão, analisado na seção B do cap. VI; é portanto posterior ao mundo pagão descrito na seção A. Mas a seqüência das seções A, B, C do cap. VI corresponde ao curso da evolução histórica: cidade grega, império romano, feudalismo, absolutismo, revolução, Napoleão, filosofia alemã, Hegel. (A série temporal: sensação, percepção, entendimento corresponde, aliás, não apenas ao desenvolvimento do indivíduo isolado, mas também à evolução da humanidade, analisada no cap. VI.)

A religião pressupõe — mas no sentido lógico, e não temporal — o conjunto dos elementos constitutivos (*Momente*) descritos nos seis capítulos anterio-

res. O que significa apenas isto: o homem concreto real é que é religioso e faz teologia; não é uma consciência pura, nem um desejo puro, nem uma ação pura etc.; é o homem-consciente-de-si-mesmo-em-sua-vida-ativa-no-mundo. E Hegel diz que a religião pressupõe, logicamente, o conjunto dessa vida no mundo, isto é, a história. O que significa: a religião é sempre uma ideologia, uma superestrutura ideal, fundada sobre a infra-estrutura da história real, ativa, realizando-se como luta e trabalho. A religião é somente "*das absolute Selbst*" (o si absoluto) dessa realidade. Isto é, como já disse anteriormente, na e pela teologia, o homem toma consciência da humanidade real, isto é, do povo, do Estado, da realidade social, política, histórica. É preciso que um povo primeiro se constitua pela ação, para que possa em seguida contemplar-se — inconscientemente — em uma religião, em seu Deus.

Mas, por outro lado, só quando toma consciência de si é que o povo é verdadeiramente povo, e não uma sociedade animal. Ora, ele toma consciência de si na religião. Logo, só na e pela religião é que se constitui o povo como individualidade humana. (Pelo menos enquanto a religião não for substituída pela ciência hegeliana.)

É o que diz Hegel no trecho seguinte (p. 477, linha 9, até a p. 478, linha 3):

> Por um lado, a religião é por conseguinte o acabamento-ou-a-perfeição do Espírito; o [acabamento] para o qual os elementos-constitutivos particulares-e-isolados (*einzelne*) do Espírito, [que são] consciência[-exterior], consciência-de-si, razão e Espírito, retornam ou são retornados como para seu fundamento-ou-base. Por outro lado, esses elementos-constitutivos formam em seu conjunto a realidade-objetiva existente-empiricamente do Espírito inteiro-ou-completo, que só existe como movimento[-dialético, — movimento] que-distingue-ou-diferencia [os aspectos do Espírito] e retorna a si mesmo [a partir] desses seus aspectos. O devir da religião como tal está compreendido no movimento[-dialético] dos elementos-constitutivos universais. Mas, na medida em que cada um desses atributos foi representado não apenas tal como ele se determina-ou-especifica em geral, mas ainda tal como existe em e para si, isto é, tal como ele se desenrola (*verläuft*) em si mesmo como um todo, os mencionados cursos-ou-processos completos dos aspectos particulares-e-isolados [do Espírito] compreendem ao mesmo tempo as determinações-específicas da própria religião. O Espírito inteiro-ou-completo, [isto é,] o Espírito da religião, é, por seu lado, o movimento[-dialético do Espírito pelo qual este] chega, [partindo] de sua imediatidade, ao saber-ou-ao-conhecimento do que ele é em si, isto é, [do que ele é] de uma maneira-imediata; [ou, ainda, o Espírito da religião é o movimento-dialético pelo qual o Espírito] atinge [a situação] em que a forma-concreta na qual ele aparece-ou-se-revela à sua consciência[-exterior] se iguala (*gleicht*) perfeitamente à sua realidade-essencial, e [em que] ele se

> contempla tal como é [efetivamente]. Nesse devir o Espírito é portanto ele mesmo [situado] nas formas-concretas determinadas-ou-específicas que constituem as distinções-ou-diferenças desse movimento[-dialético]. Concomitantemente [e] por isso mesmo, a religião determinada-ou-específica possui também ela um Espírito objetivamente-real determinado-ou-específico. Logo, se [a] consciência[-exterior, a] consciência-de-si, [a] razão e [o] Espírito pertencem ao Espírito como tal que se sabe-ou-conhece-a-si-mesmo, as formas-concretas determinadas-ou-específicas que se desenvolvem no interior da consciência[-exterior], da consciência-de-si, da razão e do Espírito, [formando] cada vez [um desenvolvimento] especial, pertencem às formas-concretas determinadas-ou-específicas do Espírito que se sabe-ou-conhece-a-si-mesmo. A forma-concreta determinada-ou-específica da religião escolhe, para seu Espírito objetivamente-real, entre as formas-concretas de cada um dos elementos-constitutivos desse Espírito, a que corresponde a ela [à religião dada]. A determinação-específica una-e-única da religião penetra em todos os aspectos de sua existência-empírica objetivamente-real, e [ela] os marca com o mesmo sinal.

A evolução religiosa é apenas um elemento-constitutivo (*Moment*) da evolução histórica, real, ativa. E é esse processo real, a infra-estrutura, que determina as formas particulares das diferentes religiões. O objetivo da evolução religiosa é a filosofia atéia, na e pela qual o Espírito se contempla tal como *é* na realidade ("*er sich anschaue wie er ist*"). As etapas do devir dessa autocompreensão perfeita são representadas pelas diferentes religiões, cada uma das quais corresponde a uma determinada sociedade, a um determinado Espírito ("*einen bestimmten Geist*"). Uma religião, uma teologia dadas refletem as características específicas do Espírito real, isto é, do *Volksgeist* (Espírito do povo). É portanto uma projeção no além do caráter da realidade social já formada. Mas, por outro lado, o povo só se constitui como unidade homogênea pelo fato de ter elaborado uma religião comum a todos os seus membros. Assim, por exemplo, o cristianismo resulta das transformações reais que formaram o mundo burguês no império romano. Sem esse império, o cristianismo não teria passado de uma simples seita da Galiléia. Mas a nova unidade social, o mundo cristão, só se constituiu porque se projetou na religião cristã.

De acordo com o que Hegel acaba de expor, a análise da evolução religiosa, apresentada no cap. VII, deveria passar pelas mesmas etapas da análise da evolução real, do cap. VI. Ora, esse paralelismo não foi mantido. É o que Hegel explica a seguir (p. 478, linha 4, até a p. 479, linha 2):

> Assim, as formas-concretas que foram apresentadas até aqui [nos cap. I-VI] seguem agora uma ordem [no cap. VII] diferente de [a ordem seguida] quando apareceram em sua série-consecutiva (*Reihe*). Antes [de prosse-

guir] é preciso fazer a esse respeito algumas observações indispensáveis. Na série-consecutiva considerada [nos cap. I-VI], cada elemento-constitutivo se elaborava, aprofundando-se em si mesmo, [de modo a tornar-se] um todo em seu princípio original (*eigentümlich*). E o ato-de-conhecer era a profundidade ou o espírito, em que esses elementos-constitutivos, embora sem sustentação-permanente em si, tinham a substância dele. Ora, agora [no cap. VII], essa substância subiu-à-tona: ela é a profundidade do Espírito subjetivamente-certo de si, [a profundidade] que não permite que o princípio particular-e-isolado se isole [efetivamente] e se constitua em si como um todo. Ao contrário, ao reunir nela todos esses elementos-constitutivos, ao mantê-los juntos, essa substância progride na riqueza total de seu Espírito objetivamente-real e todos os elementos-constitutivos determinados-ou-específicos desse Espírito tomam e recebem, em comum, em si, a mesma determinação-específica (*gleiche*), [que é a] do todo. Esse Espírito subjetivamente-certo de si, bem como seu movimento[-dialético], são a realidade-objetiva verdadeira-ou-verídica e o Ser em e para si desses elementos-constitutivos, [o Ser em e para si] que cabe a cada entidade-particular-e-isolada. Em sua progressão, a série-consecutiva una-e-única, [que consideramos] até aqui, designava por pontos nodais os retrocessos [que se efetuavam] nela; mas, a partir desses pontos nodais, ela se prolongava de novo numa linha (*Länge*) única. Agora, porém, [no cap. VII] essa série-consecutiva é, por assim dizer, partida nesses pontos nodais, [isto é] nos elementos-constitutivos universais, e [ela é] decomposta em várias linhas, que se unem ao mesmo tempo de maneira simétrica, [ficando] ligadas num único feixe, de modo a fazer coincidir as distinções-ou-diferenças análogas nas quais tomava-forma-concreta (*gestaltete*) no interior de si mesma cada [linha] específica (*besonder*). Aliás, o modo como deve ser compreendida a co-ordenação das direções gerais, [maneira] que foi aqui representada, sobressai no conjunto de [nossa] exposição. Logo, é supérfluo observar que essas distinções-ou-diferenças só devem ser essencialmente compreendidas como elementos-constitutivos do devir, [e] não como partes [de um todo estático]. No Espírito objetivamente-real, elas são atributos da substância dele; mas na religião elas nada mais são que predicados do sujeito. Do mesmo modo, em si ou para nós, todas as formas estão como tais no Espírito, e [elas estão] em cada Espírito. Mas a única coisa que importa em todos os casos (*überhaupt*) na realidade-objetiva do Espírito é [a escolha de] a determinação-específica que existe para ele [para esse Espírito] em sua [própria] consciência[-exterior], [da determinação] da qual ele sabe-ou-conhece que é nela que é expressado o seu Eu-pessoal, isto é, [a escolha] da forma-concreta da qual ele sabe-ou-conhece que é nela que está sua realidade-essencial.

Nos capítulos anteriores, Hegel analisava, um por um, os elementos constitutivos do Ser humano: a sensação, a percepção, o entendimento, o desejo etc. Mas todos esses elementos só são reais no homem concreto, e o homem concreto só existe no seio da sociedade, do *Volk*, do Estado. Ora, o povo toma — inconscientemente — consciência de si na sua religião. Logo, é a teologia que reflete a realidade humana, e não a experiência sensível, a física, a psicologia etc. Cada teologia dá uma visão global da realidade humana, em que os atributos da substância — substância que é a sociedade como tal (povo, Estado) — aparecem sob a forma de predicados que se atribuem ao sujeito, ou seja, a Deus. Assim, as diferentes religiões são etapas do devir da consciência-de-si da humanidade, e não fragmentos dessa consciência, que deveriam ser somados para formar o todo. Cada religião é uma visão total da realidade humana, e só há devir da religião porque há devir dessa realidade.

Entretanto, se "em si ou para nós" cada religião reflete a totalidade, o mesmo não acontece com os que a professam. Cada religião dada enfatiza *um* elemento-constitutivo mais do que os outros, o que pressupõe e condiciona a predominância real desse elemento na vida histórica do povo que adota essa religião. Em conseqüência, a totalidade atual é uma integração dos elementos constitutivos parcialmente atualizados nas diferentes religiões. Logo, apesar de tudo, é possível dizer que a consciência-de-si completa é a soma ou a integração das tomadas de consciência parciais que se efetuam nas e pelas religiões.

Sabemos, aliás, que a consciência-de-si perfeita é arreligiosa, atéia: o homem sabe então que é de *si* que ele toma consciência, e não de Deus. Quanto às tomadas de consciência parciais, elas são teológicas: o homem toma parcialmente consciência de sua realidade humana ao imaginar uma forma particular de divindade.

Hegel já insistiu sobre essa diferença. Mas ele torna a falar dela no trecho que se segue. Começa dizendo (p. 479, linhas 3-8):

> A diferença-ou-distinção que foi estabelecida entre o Espírito objetivamente-real e [esse mesmo] Espírito que se sabe-ou-se-conhece como Espírito, isto é, [a distinção] entre si mesmo [considerado] como consciência [-exterior] e [si mesmo considerado] como consciência-de-si, [esta diferença-ou-distinção] é suprimida-dialeticamente no Espírito que se sabe-ou-se-conhece segundo sua verdade [objetiva]: a consciência[-exterior] e a consciência-de-si desse Espírito são igualadas.

"O Espírito que se conhece em sua verdade" (ou realidade-revelada) é o Espírito hegeliano do saber absoluto, que será estudado no cap. VIII. No cap. II, trata-se do Espírito que se conhece na e pela religião. Eis como Hegel opõe esse conhecimento religioso ou teológico ao conhecimento arreligioso e ateu do saber absoluto (p. 479, linha 8, até a p. 480, linha 2):

Mas, como aqui [isto é, tal como é considerada no cap. VII] a religião só existe ainda de maneira-imediata, a diferença-ou-distinção [em questão] ainda não foi re-absorvida no Espírito. Foi apenas apresentada a noção-abstrata (*nur der Begriff*, apenas o conceito) da religião. Nessa [noção-abstrata] a realidade-essencial é a consciência-de-si que é para si toda a verdade[-objetiva] e [que] implica nessa [verdade] toda [a] realidade-objetiva. Essa consciência-de-si, [enquanto ela for religiosa, isto é, enquanto for considerada] como consciência[-exterior], tem a si mesma por objeto-coisa. Logo, o Espírito que ainda só se sabe-ou-se-conhece de maneira-imediata é para ele mesmo [o] Espírito na forma da imediatidade, e a determinação-específica da forma-concreta na qual ele aparece-ou-se-revela a ele mesmo é a do Ser-estático [= Deus]. Sem dúvida, esse Ser-estático não é preenchido-ou-acabado (*erfüllt*) nem pela sensação, nem pela matéria multiforme (*mannigfaltig*), nem pelos outros (*sonstige*) elementos-constitutivos, objetivos e determinações-especificantes unilaterais; muito ao contrário [ele é preenchido] pelo Espírito, e é sabido-ou-conhecido por si mesmo como [sendo] toda [a] verdade[-objetiva] e [toda a] realidade-objetiva. [Mas efetuado] assim, esse preenchimento-ou-acabamento não é igual à sua forma-concreta; o Espírito [considerado] como realidade-essencial [não é igual] à sua consciência[-exterior]. O Espírito só é objetivamente-real [no momento em que existe] como Espírito absoluto, [isto é,] na medida em que, tal como é na certeza-subjetiva de si mesmo, ele existe para si na verdade[-objetiva]; ou [em outras palavras, na medida em que] os termos extremos, nos quais ele se divide [quando é considerado] como consciência[-exterior], existem um-para-o-outro na forma-concreta-do-Espírito. A formação-concreta revestida pelo Espírito [considerado] como objeto-coisa de sua consciência[-exterior] permanece preenchida-ou-acabada pela certeza-subjetiva do Espírito, como por uma substância; e [graças] a esse conteúdo desaparece [o perigo] de o objeto-coisa [se a]baixar (*herabsänke*) até a objetividade-de-coisa pura-ou-abstrata (*rein*), [isto é,] até a forma da negatividade-negadora da consciência-de-si. A união imediata do Espírito consigo mesmo é a base, ou a consciência[-exterior] pura-ou-abstrata, no interior da qual a consciência[-exterior] se separa [em sujeito cognoscente e objeto conhecido]. Estando assim contido em sua consciência-de-si pura-ou-abstrata, o Espírito não existe na religião como o criador de uma natureza como tal. O que ele produz nesse movimento [-dialético religioso] são suas [próprias] formas-concretas [concebidas] como Espíritos [divinos], que formam em seu conjunto a integridade (*Vollständigkeit*) de sua aparição-ou-revelação. E esse mesmo movimento[-dialético] é o devir da realidade-objetiva perfeita do Espírito através dos aspectos particulares-e-isolados dessa [realidade-objetiva perfeita], isto é, [através de] as realidades-objetivas imperfeitas do Espírito.

A religião é "imediata" (*unmittelbar*) no cap. VII: isto é, trata-se da religião no sentido próprio da palavra, da teologia. Essa teologia é a forma imediata da ciência, é a antropologia não mediatizada pela negação de Deus (que pressupõe a mediatização pelo nada da morte, realizada no e pelo Terror de Robespierre). A ciência não mediatizada pela negação é a filosofia não dialética pré-hegeliana. É positiva no sentido em que ela substancializa o Espírito, compreendendo-o como um *Sein*, como um Ser-dado, um Ser de fato natural, não humano, mas concebido aqui como um Ser divino, onipotente, eterno, idêntico a si mesmo. O Espírito concebido como tal *Sein* é Deus. A filosofia imediata é portanto teo-logia e não antropo-logia.

Logo, Deus é um *Sein*, mas um *Sein* espiritual: é o Espírito materializado. E esse Espírito, diz Hegel, cria não a natureza, o mundo sensível, mas formas-concretas espirituais, *Gestalten als Geister*, isto é, deuses. Em outros termos: como Ser religioso, o homem, ou o Espírito (humano), cria não formas e leis naturais, não mundos reais, empíricos, mas teologias, mitos com conteúdo antropológico e com forma teo-lógica.

É o devir desse Espírito que cria deuses, é a evolução do pensamento religioso, é a sucessão lógico-temporal das diversas teologias elaboradas no decurso da história que Hegel vai descrever no cap. VII. E, no trecho que termina a introdução, ele apresenta a estrutura geral do capítulo.

Indica que na primeira seção (A) será examinada a religião primitiva, pré-histórica, que ele chama de "*natürliche Religion*" (religião natural). Na segunda seção (B), será a vez da "*Kunst-Religion*" (religião-arte), isto é, da religião greco-romana. Enfim, a terceira e última seção será dedicada ao estudo da "*absolute Religion*" (religião absoluta), isto é, do cristianismo.

Eis como ele determina os traços essenciais dessas três grandes etapas da evolução religiosa da humanidade (p. 480, linhas 3-27):

> A primeira realidade-objetiva do Espírito [na religião] é a noção-abstrata [*Begriff* no sentido de *nur Begriff* (apenas conceito)] da própria religião, isto é, da religião [considerada] como [uma] religião imediata e, por conseguinte, natural. Nessa [religião natural] o Espírito se sabe-ou-se-conhece, como seu objeto-coisa, numa forma-concreta natural, isto é, imediata. Quanto à segunda [realidade-objetiva do Espírito na religião], ela é necessariamente aquela [em que o Espírito chega] a se saber-ou-se-conhecer na forma-concreta do estado-natural (*Natürlichkeit*) suprimido-dialeticamente, isto é, [na forma-concreta] do Eu-pessoal. Essa [segunda realidade-objetiva] é, por isso, a religião artificial-ou-artística. Porque a forma-concreta se eleva à forma do Eu-pessoal pela produção criadora (*Hervorbringen*) da consciência[-exterior], e, por conseqüência, esta última contempla, em seu objeto-coisa, sua ação, isto é, [precisamente] o Eu-pessoal. Enfim, a terceira [realidade-objetiva do Espírito na religião] suprime-dialeticamente a uni-

lateralidade das duas primeiras: o Eu-pessoal [aí] tanto é um [Eu-pessoal] imediato quanto a imediatidade [aí] é Eu-pessoal. Se na primeira [realidade-objetiva religiosa] o Espírito como tal está na forma da consciência[-exterior, e] na segunda [na forma] da consciência-de-si, na terceira [realidade objetiva] ele está na forma da união das duas [isto é, da consciência-exterior e da consciência-de-si]. Ele tem [aí] a forma-concreta do Ser-em e para-si. E, na medida em que o Espírito [aí] é re-presentado-e-exteriorizado (*vorgestellt*) tal como é em e para si, eis a religião revelada-ou-manifesta. Entretanto, embora nessa [religião revelada] o Espírito tenha conseguido chegar, é verdade, à sua forma-concreta verdadeira-ou-verídica, essa mesma forma-concreta e a re-presentação-exteriorizante ainda são o aspecto não-superado a partir do qual o Espírito deve passar no conceito, a fim de nele dissolver completamente a forma da objetividade-de-coisa; nele, que contém também em si esse seu eu oposto [que é o objeto-coisa]. Nesse momento [— e é esse o saber absoluto do cap. VIII —] o [próprio] Espírito percebeu o conceito de si mesmo [da mesma maneira] que nós [isto é, Hegel e seus leitores] acabamos de fazê-lo; e a forma-concreta desse Espírito — isto é, o elemento de sua existência-empírica —, na medida em que ela [a forma-concreta] é conceito, é esse mesmo Espírito.

Ora, esta última forma-concreta do Espírito — que ela mesma *é* Espírito — é o sábio em sua existência-empírica, é Hegel.

A. *NATÜRLICHE RELIGION* (RELIGIÃO NATURAL)[1] (p. 481-489)

INTERPRETAÇÃO DA INTRODUÇÃO À SEÇÃO A DO CAP. VII (p. 481-483)

A bem da verdade, esta nova introdução tem um caráter ainda bastante geral. Não é tanto uma introdução à primeira seção do capítulo, mas sim ao capítulo inteiro. De fato, Hegel nela retoma as idéias da introdução geral que acaba de ser comentada. Mas o texto é mais simples e mais claro.

Hegel começa por fixar ainda uma vez o fenômeno que será estudado no cap. VII, ou seja, a religião ou a teologia (p. 483, linhas 3-12):

> O Espírito que sabe-ou-conhece o Espírito é [— neste cap. VII — uma] consciência[-exterior] de si mesmo, e ele existe para si na forma da entidade-objetiva-de-coisa: ele *é*, e é ao mesmo tempo o Ser-para-si. Ele é para si, ele é o aspecto da consciência-de-si; e ele o é por oposição ao aspecto de sua consciência[-exterior], isto é, do ato-de-referir-se a si como a [um] objeto-coisa. Em sua consciência[-exterior] está [implicada] a oposição, e por isso mesmo a determinação-específica da forma-concreta na qual o Espírito aparece-ou se-revela [a si mesmo] e se-sabe-ou-se-conhece. Ao se considerar a religião [o que ocorrerá neste cap. VII], será tratada unicamente essa forma-concreta [do Espírito]. Pois sua realidade-essencial desprovida-de-forma-concreta, isto é, seu conceito puro-ou-abstrato, já se apresentou-como-resultado [do que precede, ou seja, no fim do cap. VI].

Na atitude da consciência-de-si, o sujeito cognoscente se refere a si próprio como a um objeto conhecido. O *Selbst-bewusstsein* é necessariamente também *Bewusstsein*, isto é, consciência do exterior, de algo que está fora da consciência, esse algo sendo, aliás, no caso, a própria consciência. Na consciência-de-si, o Eu do qual eu tomo consciência é necessariamente também um *Gegen-stand*, um objeto exterior ou coisa, colocado diante de mim, que contemplo como um *Sein*, como um Ser estático e dado, que continua idêntico a si mesmo, que não muda em função do fato de que se toma consciência dele, que se o conhece.

Tudo isso é incontestável. Nenhum filósofo pensou em descrever o fenômeno da consciência-de-si de modo diferente do que Hegel propõe na primeira frase do trecho citado. As divergências só aparecem quando se trata de explicar o fenômeno, de dar a compreender como e por que acontece que o Eu ou o sujeito possa referir-se a si mesmo como a um objeto, que o objeto ao qual se refere o Eu ou o sujeito possa ser esse mesmo sujeito.

1. Texto integral da sexta conferência do curso do ano letivo 1937-1938.

A explicação de Hegel já é nossa velha conhecida. Seu raciocínio é o seguinte.

Na consciência-de-si, o homem refere-se a si mesmo como a um objeto. Para que a consciência-de-si seja uma verdade (*Wahrheit*), isto é, a revelação de uma realidade, é preciso que o homem seja realmente objeto. Para que a consciência-de-si seja uma verdade, é preciso que previamente o homem se objetive realmente. Ora, o homem se objetiva realmente pela ação (*Tat, Tun*), e apenas pela ação. Pela ação negadora do trabalho que cria o mundo humano da técnica, que é tão objetivo e real quanto o mundo natural. E pela ação negadora da luta que cria o mundo humano social, político, histórico que, também ele, é tão real e objetivo quanto a natureza. O mundo técnico e histórico é a obra do homem. Não existiria sem ele. Logo, é de uma realidade humana que se toma consciência ao tomar consciência desse mundo. E toma-se consciência de uma realidade humana, de uma *Wirklichkeit*, de uma realidade-objetiva, porque esse mundo é tão real e objetivo, tão *Sein*, quanto o mundo natural.

Por isso, só ao tomar consciência de sua obra objetiva, do produto de sua ação que se mantém na *Wirklichkeit*, é que o homem pode tomar consciência de si, chegando por essa consciência a uma verdade no sentido próprio do termo.

É o que diz Hegel explicitamente no cap. V, no trecho que se segue (p. 287, linha 37, até a p. 288, linha 1):

> A atividade-humana (*Handeln*) é precisamente o devir do Espírito como consciência[-exterior]. Logo, o que essa consciência é em si, ela o sabe-ou-conhece a partir de sua realidade-objetiva. Por conseguinte, o indivíduo [humano] não pode saber-ou-conhecer o que ele é enquanto não alcançar a realidade-objetiva pela atividade (*Tun*).

Logo, para que haja consciência-de-si, isto é, para que o homem possa referir-se a si mesmo como a um objeto, é preciso que ele primeiro se realize, se objetive pela ação.

De acordo com o texto citado, pode parecer que o homem deve agir unicamente para se conhecer, que ele já existe antes dessa ação. Ora, de fato, não é nada disso. O homem não pode tomar consciência de si antes da ação objetivante porque não há nada nele que possa ser conhecido. Antes da ação, ele é apenas desejo (*Begierde*) do Eu puro (*reines Ich*), isto é, um vazio que só se torna algo que se pode conhecer pela negação ativa do que *é* e do que *não é* ele: do *Sein*, do dado. Porque o homem *é* sua atividade; ele não existe fora de sua obra. Esta é a razão pela qual ele não pode tomar consciência de si se não referindo-se a si como a um objeto, se não referindo-se à sua obra, ao produto de sua ação. É o que diz Hegel textualmente em outro trecho do cap. V (p. 246, linhas 10-12 e 14-16):

> O *Ser*-estático (*Sein*) verdadeiro do homem é principalmente sua ação (*Tat*); é nela [que] a individualidade é objetivamente-real. [...] Na ação-humana (*Handlung*), a individualidade se apresenta como a realidade-essencial negativa-ou-negadora, que só existe na medida em que suprime-dialeticamente [isto é, ativamente] o Ser-estático.

O homem *é* (existe) somente na medida em que suprime dialeticamente o *Sein*, o Ser-dado. E essa supressão, que conserva o suprimido ao sublimá-lo, é a *Tat*: a ação humana da luta e do trabalho, que transforma, isto é, nega ou suprime o Ser-dado como dado, mas o conserva como Ser produzido pelo homem, e assim o sublima por essa supressão consciente e voluntária. A obra do homem é mais humana ("espiritual") que a matéria primeira. É nessa obra, como *Sein* sublimado, humanizado, que o homem realiza a si mesmo. E é apenas ao tomar consciência dessa obra que ele toma verdadeiramente consciência de si, toma consciência do que *é* verdadeiramente, realmente, objetivamente, pois ele nada mais *é* que o que sua obra é.

É essa ação efetuada, objetivada em sua obra e nela consciente de si mesma que Hegel chama de Espírito (*Geist*). E "*der den Geist wissende Geist*" (o Espírito que compreende o Espírito) é o Espírito (homem) que sabe que, na e por sua obra, o homem é ação consciente de si mesma. Ora, é pela ciência de Hegel que o homem sabe isso. Logo, o "*der den Geist wissende Geist*" da primeira linha do texto citado é Hegel, ou mais exatamente a *Fenomenologia*, e mais exatamente ainda o saber absoluto que resulta da *Fenomenologia*. É do homem, (do Espírito) do saber absoluto, que ele fala na segunda frase, quando diz que esse Espírito se coloca do lado da consciência-de-si, em oposição à consciência-exterior, na e pela qual ele se refere a si próprio como a um objeto-exterior ou coisa.

Quer dizer: o homem sabe que é ação, e sabe que o objeto ao qual ele se refere é sua obra. Sabe que esse objeto é em realidade ele mesmo, que ele conhece a si próprio ao conhecer o objeto. E é somente assim, na e pela ciência hegeliana, que o homem é verdadeiramente consciência-de-si (*Selbst-bewusstsein*).

Antes de se tornar Hegel ou homem hegeliano, o homem é apenas consciência-exterior (*Bewusstsein*). Isto é, ao tomar consciência do objeto, do mundo onde vive, ele não sabe que é de si próprio que está tomando consciência. Não o sabe porque não sabe que *é* sua ação, que ele *existe* nessa sua obra, que a obra *é* ele. Por não saber isso, pensa que a obra ou o objeto são um *Sein* fixo e estável, independente dele: uma entidade oposta a ele (*Entgegen-gesetztes*). De modo que esse objeto é, para ele, uma entidade determinada (*Bestimmtheit der Gestalt*), fixa, imutável, uma forma plástica, concreta. Ao reconhecer-se assim na obra, ele compreende a si mesmo como uma determinação (*Bestimmtheit*) e uma forma (*Gestalt*): o homem é então para si próprio uma coisa fixa

dada, com qualidades determinadas e estáveis. É o que diz Hegel na terceira frase do trecho.

Ora, diz Hegel na primeira parte da quarta frase, é precisamente assim que o homem se compreende na religião ou teo-logia. Ele se contempla em sua obra sem saber que é sua obra; essa obra é por conseqüência, para ele, uma *Gestalt*, um *Sein*, um Ser divino imutável, dado uma vez por todas, e não uma ação ou o resultado, o produto, de uma ação. E ele próprio, diante desse Ser, é também um *Sein*: um homem-coisa em relação fixa e dada uma vez por todas com o Deus-coisa.

Resta explicar a segunda parte da quarta frase. Hegel aí diz que no cap. VII só vai tratar da *Gestalt*, da forma-exterior-plástica do Espírito, isto é, do Espírito tal como aparece na teologia; quanto ao "*ungestaltetes Wesen*", acrescenta Hegel, quanto ao Espírito desprovido-de-forma-concreta ou, em outros termos, quanto à noção abstrata (*reiner Begriff*) do Espírito, nós já a conhecemos.

Já a conhecemos, de fato, porque essa noção abstrata do Espírito constituiu-se no fim do cap. VI. Ora, foi Hegel quem aí apareceu; isto é, o Espírito tal como aparece na e pela ciência hegeliana.

Que significa isso? Sabemos que a ciência hegeliana é o saber absoluto, no e pelo qual o próprio Espírito se revela a si próprio tal qual *é*. Ora, se essa ciência forma a plenitude da revelação do Espírito, a revelação teológica desse Espírito deve ser menos perfeita. Logo, a análise da revelação teológica deve preceder a análise da revelação pela ciência de Hegel. Ora, essa ciência já apareceu antes, no cap. VI.

Parece haver contradição. Mas, de fato, não há. A ciência de Hegel, no conjunto, é analisada — sob a denominação de saber absoluto — no cap. VIII. A análise do saber teológico precede pois essa análise. Para eliminar qualquer sombra de contradição, basta dizer que o que aparece no fim do cap. VI é apenas uma parte, ou melhor, um aspecto da ciência hegeliana; aspecto que, para formar o todo do saber absoluto do cap. VIII, deve ser completado pelo aspecto que vai constituir-se na e pela análise do saber religioso do cap. VII.

É aliás o que o próprio Hegel indica na frase em questão. Ele diz: "*reiner Begriff*"; continua sendo apenas a noção abstrata da ciência hegeliana e do Espírito que se revela nela e por ela, que apareceu no fim do cap. VI. Quanto ao *Begriff* no sentido próprio da palavra, quanto ao conceito-concreto, ele só aparece no cap. VIII. Esse elemento do concreto lhe virá da concreção da *Gestalt* que aparece no cap. VII. O *Begriff* do cap. VIII é o *reiner Begriff* do cap. VI mais a *Gestalt* do cap. VII.

Para Hegel, o Espírito é o Espírito humano. A noção abstrata do Espírito é a noção do Espírito abstrato, isto é, do homem abstrato. Ora, o homem abstrato, inexistente no real, que só existe no pensamento, só existe para o pensador que — ao pensar o inexistente — é um pensador abstrato, o homem abstrato, repito, é o particular isolado, oposto ao universal, isto é, à comunidade, ao povo, ao Estado, à humanidade considerada no conjunto espaciotemporal, à história. E, como já disse, é a filosofia (pré-hegeliana), por oposição à religião ou teologia, que se ocupa desse homem abstrato. O que apareceu no fim do cap. VI, portanto, foi Hegel, mas Hegel como o último dos filósofos, que ainda se opõe à religião e que, por isso, exige necessariamente um complemento teo-lógico. Foi o aspecto particularista, o lado *Einzelheit* da ciência hegeliana que veio à luz. E esse aspecto deve ser completado por um aspecto universalista, pelo lado *Allgemeinheit*, para formar o totalitarismo do saber absoluto. Esse saber é absoluto unicamente porque nele o lado particular está ligado ao lado universal, que, por isso, deixa de ser uma teo-logia e se torna uma antropo-logia universalista, completando a filosofia particularista e dando assim conta da totalidade do Espírito como de um Espírito humano. Somente desse modo Hegel é não apenas o último representante da filosofia que se opõe à religião, mas também o primeiro pensador (sábio) que substitui a religião pela ciência, em vez de opor-se a ela. No cap. VII Hegel mostra como e por que a teologia torna-se finalmente uma antropologia atéia — entenda-se: uma antropologia que permanece tão universal e concreta quanto a teologia que lhe deu origem. Em outros termos, no cap. VI ele mostrou a origem do aspecto particularista da ciência; no cap. VII vai mostrar a origem do lado universalista. É por isso que o cap. VIII não vem imediatamente após o cap. VI. O cap. VII é intercalado entre o primeiro aparecimento da ciência hegeliana no fim do cap. VI e sua última análise no cap. VIII. O cap. VI chega à interpretação de Napoleão por Hegel. Napoleão é um homem concreto. É até o mais concreto, o mais real de todos os homens, já que é a primeira realização da individualidade, da síntese do particular e do universal. Mas no fim do cap. VI a ciência de Hegel só explica o aspecto particularista da individualidade de Napoleão. Ela não o mostra, é verdade, como particular propriamente dito, isto é, como oposto ao Estado. Ao contrário, ela mostra que Napoleão e o Estado são uma só coisa. Mas mostra esse todo em seu aspecto particularista. Isto é, mostra Napoleão como criador do Estado, demonstra que o Estado é a realização da particularidade de Napoleão, mas não fala do Estado napoleônico em si, não mostra que Napoleão só é o que é (ou seja, o imperador Napoleão) graças ao Estado que ele criou.

Ou, mais exatamente, Hegel indica isso quando declara que Napoleão é um deus, precisamente *o* "Deus revelado" aos homens na plenitude de sua realidade. Mas no fim do cap. VI isso já não está correto porque não se sabe ainda o que é Deus. "*Das absolute Wesen selbst*" (a própria essência absoluta), o próprio Deus como Deus, só aparece no cap. VII. E é preciso conhecer todo o cap. VII para saber o que é Napoleão. Porque, se ele é o Deus revelado plenamente, é a integração de todos os deuses que se revelaram ao homem no decorrer da história. Só será possível explicar Napoleão se for dito dele tudo o que os homens

disseram de seus diversos deuses. É no cap. VII que ficamos sabendo o que eles disseram. No final desse capítulo, no cristianismo protestante, o Deus-homem, Cristo, se revela como a comunidade dos que têm fé (*Gemeinde*). Então só falta um passo: é dizer que essa comunidade é o Estado (e não a Igreja), que é o Estado de Napoleão. É o que diz Hegel. Ao dizê-lo, ele explica Napoleão, isto é, o homem concreto. Só então ele terá um *Begriff*, uma noção-concreta do homem, do *Geist*, só então seu saber será de fato um saber absoluto, que não deve nem pode ser completado por um saber teológico. Nesse momento o Espírito deixa de ser uma *Gestalt*, uma forma-concreta oposta à consciência. Ele se torna *Begriff*, uma forma-consciente-de-si-mesma. Pois o Espírito (= homem) saberá então, no e pelo pensamento de Hegel, que sua realidade é sua obra consciente e voluntária, o Estado realizado pela ação de Napoleão.

Mas, enquanto o Estado não o sabe (porque a ciência de Hegel ainda não faz parte do sistema de ensino no império napoleônico), enquanto o Estado não compreende que ele é a realidade objetiva do Espírito, o homem não verá na objetivação do Espírito sua própria obra. Por conseguinte, o Estado será para o homem uma realidade autônoma, independente dele, exterior a ele: o Espírito será compreendido sob a forma de um *Sein*, de um Ser-dado quase natural. É essa compreensão do Espírito (ou do Estado) que se efetua na teologia, e é apenas dela que Hegel vai falar no cap. VII.

Entretanto, se na teologia o Espírito tem para o homem a forma do Ser-dado, esse Ser não é um Ser puramente natural. O Espírito, como é Ser extra-humano, continua Espírito. E é esse Ser espiritual, esse Espírito existente, que se chama Deus. O saber estudado no cap. VII não é portanto nem uma ciência (vulgar) da natureza, nem uma filosofia antropológica no sentido pré-hegeliano da palavra: é uma teo-logia, que é uma ciência do Espírito, mas do Espírito concebido como um Ser divino.

É o que Hegel explica na frase seguinte (p. 481, linhas 12-18):

> Mas a diferença-ou-distinção entre a consciência[-exterior] e [a] consciência-de-si coloca-se ao mesmo tempo no interior desta última. A forma-concreta da religião [isto é, Deus] não contém a existência-empírica do Espírito nem na medida em que (*wie*) o Espírito é [uma] natureza livre-ou-independente do pensamento, nem na medida em que ele é [um] pensamento livre-ou-independente da existência-empírica. Ao contrário, essa [forma-concreta] é a existência-empírica conservada no ato-de-pensar, assim como [é] uma entidade-pensada que aí está por si mesma [como existência-empírica].

A filosofia do *Bewusstsein* (consciência), isto é, a filosofia pré-hegeliana, não trata do Estado, da humanidade, da história. Ela só trata do particular isolado. Ora, ao falar do particular, ela deve necessariamente falar do universal, ao qual

o particular se opõe. Esse universal, porém, não é o Estado, mas a natureza, isto é, algo que efetivamente não depende do homem e que lhe é exterior. Logo, essa natureza é absolutamente não humana. Por outro lado, o homem só é considerado em sua oposição passiva a essa natureza: o contato ativo, transformador, com a natureza, realizado no e pelo trabalho, é deixado de lado. Concebido desse modo, o homem se torna um Ser absolutamente não natural, sem contato real com a natureza e sem poder sobre ela.

Esse ponto de vista da filosofia do *Bewusstsein* é representado com a maior clareza em Descartes, e é nele que Hegel está pensando quando escreve a frase em questão. Mas, sob este aspecto, toda a filosofia pré-hegeliana é mais ou menos cartesiana. Ela trabalha com a oposição entre o homem isolado, reduzido ao pensamento puro, irreal, e o universo real empírico, reduzido ao Ser puro e simples, completamente desespiritualizado, desumanizado, desprovido de pensamento. Essa filosofia faz um esforço inócuo para encontrar o vínculo entre a extensão desprovida de pensamento (que é, para a filosofia, o mundo real) e o pensamento desprovido de extensão e de realidade (que é, para a filosofia, o homem). Esforço inócuo porque a ligação real entre os dois — a ação da luta e do trabalho, negadora e por isso criadora — lhe é totalmente desconhecida.

Ora, Hegel diz que a religião não trata dessa extensão nem desse pensamento. Ou seja, ela não é ciência física nem filosofia. Porque a ciência da extensão desumanizada é, afinal, a física matemática newtoniana, e a ciência do pensamento puro — a filosofia em sentido abstrato — é a filosofia pré-hegeliana do *Bewusstsein*. A religião ou a teologia não têm por objeto a natureza nem o pensamento, mas sim o Espírito. No dizer de Hegel, seu objeto é a "existência-empírica que se mantém-e-se-conserva no pensamento, como uma entidade-pensamento que tem — para si mesma — uma existência-empírica".

"Para *nós*", isto é, para Hegel, esse espírito é ao mesmo tempo realidade que se mantém no pensamento que age e pensamento que se realiza na e pela ação; para Hegel, esse Espírito é o homem real concreto, isto é, considerado no conjunto de sua atividade consciente criadora, que é a história universal e o Estado. Mas para o religioso esse Espírito é uma entidade autônoma, diversa do homem. É o que Hegel indica nas primeiras palavras do trecho: há na religião uma distinção (*Unterschied*) entre a consciência-exterior e a consciência-de-si. Ou seja, na concepção que tem do homem, a religião mantém o ponto de vista do *Bewusstsein* ou da filosofia pré-hegeliana. (Por isso é que esta pode conciliar-se com a religião e, de fato, não existe sem ela.) O homem é uma entidade particular, que deve por conseguinte ter um complemento universal exterior. Para a filosofia, esse complemento é a natureza. Para a religião, é Deus.

Aí está toda a diferença. E Hegel a explica ao dizer que, na religião, a oposição entre o *Bewusstsein* e o *Selbstbewusstsein* está situada no interior do *Selbstbewusstsein*, da consciência-de-si. Em outras palavras, é em si mesmo que o

homem religioso depara com a oposição entre o particular e o universal; o universal não está de fato fora do homem, não é completamente não humano; está no homem, é espiritual, é Espírito; é Deus, e não natureza.

O religioso distingue-se de si em si mesmo: é em si mesmo, em sua consciência-de-si, que ele opõe o que, para ele, é consciência-de-si (isto é, consciência de seu Ser isolado, íntimo, particular) ao que, para ele, é consciência-exterior (isto é, consciência de seu Ser ligado ao universal). Como esse universal está ligado ao particular, ao homem, não é natureza não humana. É um Espírito quase humano, e no entanto não humano porque oposto ao homem. Em resumo, é Deus.

Por estar ligado, na consciência-de-si do religioso, ao particular humano, o universal também é humano ou espiritual no sentido em que é pensamento, consciência, consciência-de-si e ação livre autônoma, ou seja, Espírito. Mas, por opor-se concomitantemente ao particular humano, por não ser sua obra, por não ser o produto de sua ação, esse espírito é não humano, é exterior ao homem, dado a ele, estático em si, ou seja, um *Sein*. E esse *Sein* espiritual, esse Espírito que existe como um *Sein*, é Deus.

O Espírito concebido como *Sein*, isto é, como Deus, é necessariamente uma "*bestimmte Gestalt*" (forma determinada), uma entidade dotada de caráter fixo, estável, concedido para sempre. E cada religião se distingue das demais pela forma particular como se apresenta o Espírito que essa religião concebe como seu Deus.

Eis o que Hegel diz a respeito (p. 481, linhas 18-27):

> Uma religião difere-ou-se-distingue de outra segundo a determinação-específica da forma-concreta na qual o Espírito se sabe-ou-se-conhece [nela]. Mas é preciso também observar que a apresentação (*Darstellung*) do saber-ou-do-conhecimento que o Espírito tem de si próprio segundo essa determinação-específica particular-e-isolada não esgota, de fato, o conjunto de uma religião objetivamente-real. A série-consecutiva das diferentes religiões que vão resultar [das análises do cap. VII] só apresenta, por outro lado, e na mesma medida, os diferentes aspectos de uma só-e-única [religião] e, é possível afirmar, de cada [religião] particular-e-isolada. E as re-apresentações-exteriorizantes que parecem diferenciar uma religião objetivamente-real de outra encontram-se [de fato] em cada [religião].

Hegel repete aqui o que já disse na introdução geral ao cap. VIII. Na religião, o homem toma, inconscientemente, consciência do homem concreto. Ora, o homem concreto implica todos os elementos constitutivos do Ser humano. Por isso, pode-se dizer que só existe uma religião, já que cada religião particular contém todos os elementos que também aparecem nas demais. Logo, o que distingue uma religião da outra é a ênfase: em cada religião, um dos elementos

constitutivos é mais acentuado que os outros, de modo que os outros ficam quase inconscientes. Esse elemento enfatizado sempre corresponde ao elemento da existência humana que se realiza especificamente no mundo histórico ou no Estado que gera a referida religião e nela toma, inconscientemente, consciência de si.

No fundo, diz Hegel, existe na Terra apenas uma religião. Mas, como a diferença de ênfase dos elementos não é desprezível, deve-se afirmar que há várias religiões diferentes. Ora, só é possível conciliar unidade e pluralidade na e pela noção de devir. Por isso é preciso dizer que há uma evolução da religião, e as etapas dessa evolução são marcadas pelo que chamamos de *as* Religiões.

É o que Hegel explica a seguir (p. 481, linha 28, até a p. 482, linha 18):

> Contudo, a diferença-ou-diversidade deve ao mesmo tempo ser considerada também como uma diferença-ou-diversidade da religião. Porque, como o Espírito se encontra-situado (*befindet*) na diferença-ou-distinção de sua consciência[-exterior] e de sua consciência-de-si, o movimento[-dialético] tem por finalidade suprimir-dialeticamente essa diferença-ou-distinção-principal, e dar à forma-concreta que é [o] objeto-coisa da consciência[-exterior] a forma da consciência-de-si. Ora, essa diferença ou distinção não é suprimida-dialeticamente pelo simples fato de as formas-concretas que a consciência[-exterior] implica terem também em si mesmas o elemento-constitutivo do Eu-pessoal, e de o Deus ser representado-ao-exteriorizar (*vorgestellt*) como [uma] consciência-de-si. O Eu-pessoal representado-ao-exteriorizar não é o [Eu-pessoal] objetivamente-real. Para que o Eu-pessoal, bem como qualquer outra determinação-especificante mais exata (*näher*) da forma concreta, pertença de fato a essa [forma-concreta], é preciso, de um lado, que esse [Eu-pessoal] seja nela colocado pela atividade (*Tun*) da consciência-de-si, [e], de outro, que a determinação-especificante menos-perfeita (*niedriger*) se mostre como estando suprimida-dialeticamente e compreendida-conceptualmente pela [determinação-especificante] mais-perfeita (*höher*). Pois a entidade-representada-ao-exteriorizar deixa de ser algo-de-representado-ao-exteriorizar e [por isso] deixa de ser algo de estranho ao seu saber-ou-ao-seu-conhecimento, apenas porque o Eu-pessoal a produziu e contempla, em conseqüência, a determinação-especificante do objeto-coisa como [sendo] a sua [a do Eu], e [se contempla] a si mesmo, nesse objeto-coisa.

Esse trecho confirma minha interpretação global do cap. VII.

Hegel diz que há uma evolução, e evolução real, da religião porque, finalmente, a religião suprime a si mesma e se torna antropologia atéia (ou hegeliana). Ora, para que isso seja possível, é preciso que a noção de Deus se transforme no correr da história, é preciso que haja uma história da religião. E Hegel acaba de mostrar a marcha geral dessa evolução.

A finalidade é a supressão da oposição entre o *Bewusstsein* e o *Selbstbewusstsein*, isto é, precisamente a supressão da transcendência, a compreensão do Espírito já não como divino, mas como humano. Para que isso ocorra, é preciso que o homem compreenda que foi ele quem criou Deus. E, para chegar a essa compreensão, deve primeiro ter uma idéia de Deus que se assemelhe à idéia que ele tem de si mesmo. Em outras palavras, o homem deve, cada vez mais, antropomorfizar Deus. É isso que caracteriza a evolução teológica. Por outro lado, ele tem de constatar que as formas religiosas superadas são obra sua, tem de saber que foi ele quem criou (inventou) os ídolos que venerava antes de ter tomado consciência do "verdadeiro" Deus. E isso também se efetua na e pela evolução religiosa. (É claro que essa evolução nada mais é que o reflexo ideológico da evolução histórica real, ativa.)

O resultado final da evolução religiosa é portanto a antropologia atéia de Hegel: a antropomorfização de Deus atinge seu ápice na idéia de Cristo; depois, vem a compreensão de que essa idéia é um produto do espírito humano; e nesse momento o homem reconhece a si próprio em Cristo, compreende que é de si que devia dizer tudo o que disse de seu Deus. Ora, é Hegel quem afirma: o homem contempla a si mesmo no Espírito objetivo, anteriormente concebido como Espírito divino, no momento em que compreende que esse Espírito é o Estado — Estado que é obra sua —, e compreende isso na e pela filosofia do Estado que Hegel propõe, isto é, pela ciência que reconhece o Estado (absoluto, perfeito) e que é (ou deveria ser) reconhecida por ele.

Na frase seguinte, Hegel especifica o caráter da evolução religiosa (p. 482, linhas 18-24):

> Por esse comportamento-ativo (*Tätigkeit*) [do Eu-pessoal], a determinação-especificante menos-perfeita [da religião] desapareceu. Porque a atividade (*Tun*) é uma [atividade] negativa-ou-negadora que se realiza às custas de outrem. Na medida em que essa [determinação-especificante menos-perfeita] também ainda está presente, ela é remetida para a inessencialidade; mas, onde a [determinação-especificante] menos-perfeita ainda for dominante, enquanto a [determinação-especificante] mais-perfeita também estiver presente, uma se coloca ao lado da outra [como] desinteressada-ou-desprovida-de-Eu-pessoal (*selbstlos*).

Toda evolução é criadora, e toda criação é ação negadora do dado, que só se realiza às custas do dado, em e por sua destruição. Assim, quando aparece uma nova religião, as religiões anteriores, todas as religiões anteriores, são suprimidas. Ou, mais exatamente, a ênfase de um novo aspecto só se pode efetuar pela negação da ênfase dos outros.

É nisso que as religiões se distinguem entre si. Numa religião dada, os aspectos enfatizados nas religiões anteriores são conservados; mas já não têm valor

essencial. Inversamente, os aspectos que serão enfatizados posteriormente já estão presentes; mas de modo acessório, sem valor próprio e autônomo.

(E isso vale para o resultado final da evolução religiosa, isto é, para a ciência de Hegel, no que se refere à sua relação com a última religião, isto é, com o cristianismo. Na teologia cristã enfatiza-se o aspecto da individualidade do Espírito absoluto: Deus é uma pessoa. E todos os outros aspectos da divindade não têm mais importância essencial. E essa Pessoa é divino-humana. Logo, o aspecto enfatizado na ciência de Hegel, o lado humano do Espírito, já está presente. Mas é acessório: o homem, em Jesus Cristo, é mero suporte temporário de Deus e lhe está subordinado. Já para Hegel, mesmo que haja antropo-teísmo, o fato de o homem ser Deus, isto é, um Espírito transcendente, não tem valor essencial. Já não é a possibilidade de transcender, de fugir do mundo para um além seja ele qual for que caracteriza o homem, o aspecto espiritual no homem, mas sim a possibilidade de manter-se no mundo sujeitando-o a si.)

Na frase seguinte Hegel confirma o que já havia dito (p. 482, linhas 24-31):

> Por conseguinte, embora as diferentes representações-exteriorizantes [que existem] dentro de uma religião particular-e-isolada apresentem o movimento-[dialético] completo das formas da religião [como tal], o caráter de cada [religião particular] é determinado-ou-especificado pela união específica (*besonder*) da consciência[-exterior] e da consciência-de-si, isto é, porque a consciência-de-si captou-e-compreendeu em si mesma a determinação-especificante do objeto-coisa da consciência[-exterior], apropriou-se completamente-e-perfeitamente, por sua atividade, da determinação [em questão], e a sabe-ou-a-conhece como a [determinação] realmente-essencial, em oposição às outras [determinações].

Em cada religião, o religioso sabe que o aspecto enfatizado é "realmente-essencial" (*wesentlich*). E Hegel acaba de explicar por quê. Porque, na realidade empírica, o homem acaba de realizar pela ação o elemento constitutivo de sua existência do qual ele toma consciência sob a forma do caráter essencial de seu Deus. Esse elemento é seu porque foi produzido por ele; e esse elemento é real porque o inseriu no mundo real; logo, é nesse elemento que ele é de fato real e humano, isto é, espiritual. (Pois "o Ser verdadeiro do homem é sua ação".) É portanto nesse aspecto que ele conceberá o Espírito como tal, que, para ele, ainda é um Espírito divino. Enfim, o homem atribui por seu pensamento teológico tal caráter a seu Deus porque realizou pela ação esse caráter em seu mundo.

Hegel o diz literalmente na frase seguinte (p. 482, linhas 31-37):

> A verdade[-objetiva] da fé em uma determinação-especificante do Espírito religioso [isto é, em um Deus determinado qualquer] mostra-se no fato de o Espírito objetivamente-real [isto é, o povo que tem essa religião] ser constituído do mesmo modo como [é constituída] a forma-concreta

[= Deus] na qual ele se contempla na religião [considerada]. Assim, por exemplo, a encarnação de Deus que se encontra na religião oriental [pré-cristã] não tem verdade[-objetiva] porque seu Espírito objetivamente-real é desprovido dessa reconciliação [quer dizer: do particular com o universal; o particular sendo sempre o homem, e o universal sendo Deus para a religião, e o Estado para Hegel].

É claro. A verdade (*Wahrheit*) é a revelação de uma realidade no sentido próprio e forte do termo. Por isso só há verdade numa religião na medida em que a idéia implicada na teologia se tenha realizado no mundo onde essa teologia ocorre. Assim, diz Hegel, a teologia cristã não é uma verdade enquanto o mundo cristão não tenha realizado a idéia da individualidade, isto é, da síntese, da fusão do particular com o universal, do homem real com o Espírito.

(Essa observação aparentemente inofensiva contém toda a crítica hegeliana ao cristianismo. O cristianismo só se torna uma verdade no momento em que a idéia cristã da individualidade se realiza neste mundo. Mas, assim que esse ideal é realizado, deixa de ser um ideal. Em outros termos, o homem deixa de projetá-lo no além, de pensá-lo em categorias teo-lógicas. Em vez de fugir do mundo, ele o aceita e nele se reconhece. No momento em que o cristianismo se realiza no mundo pós-revolucionário napoleônico, deixa de ser uma religião. Ao tornar-se uma verdade, ele se torna a antropologia atéia de Hegel, em que a ciência expressa o saber absoluto.)

Enfim, no trecho que termina essa introdução (p. 482, linha 37, até a p. 483, linha 7), Hegel explica a maneira como vai estudar no cap. VII as diversas religiões surgidas no decorrer da história:

> Não é aqui [isto é, no cap. VII] que cabe voltar da totalidade das determinações-especificantes [do Espírito] para a determinação-especificante particular-e-isolada, mas sim mostrar em que forma-concreta a integridade (*Vollständigkeit*) das outras determinações-especificantes está implicada no interior da determinação-especificante [particular em questão] e da religião específica que lhe é própria. A forma mais-perfeita [que é] recolocada sob uma [forma] menos-perfeita está desprovida de sua significação-ou-importância para o Espírito consciente-de-si; [ela] pertence ao Espírito apenas superficialmente, e [só pertence] à representação-exteriorizante do Espírito. A forma mais-perfeita deve ser considerada em sua significação-ou-importância característica (*eigentümlich*) e [deve ser considerada] onde ela for [o] princípio de uma religião específica e [onde ela] for manifestada-verdadeira-ou-confirmada (*bewährt*) por seu Espírito objetivamente-real.

Com essas palavras, Hegel indica a diferença que há entre a fenomenologia da religião, que exporá no cap. VII, e uma história das religiões no sentido habitual do termo.

O historiador descreve determinada religião tal como ela aparece aos que nela crêem ou creram. O fenomenólogo descreve apenas o caráter essencial dessa religião. Isto é, procura situá-la no conjunto da evolução religiosa, quer indicar o papel desempenhado por uma determinada religião nessa evolução. Em outras palavras, quer compreender como e por que o resultado geral dessa evolução é o resultado de uma evolução que passa por determinadas etapas. E, para facilitar a compreensão, ele idealiza as etapas. Ou seja, considera uma determinada religião não como ela foi de fato, mas como deveria ter sido, se ela compreendesse perfeitamente a si própria, se realizasse perfeitamente sua missão histórica. Para ele conseguir isso, deve ligar cada religião ao mundo que a engendrou. Em outros termos, não é possível escrever (e compreender) o cap. VII sem antes ter escrito (e compreendido) o cap. VI.

a) Das Lichtwesen (A essência da luz), p. 483-484

Trata-se da religião indo-iraniana da luz (igualmente: o "mana" dos primitivos, desconhecido de Hegel).

P. 483, 1ª alínea: Hegel resume o aspecto ontológico, metafísico de seu sistema. É uma introdução ao parágrafo.

P. 483, última alínea, até a p. 484: É o texto do parágrafo. O homem é, aqui, um Eu puro (*reines Ich*): o desejo ainda está vazio de conteúdo e o homem ainda não agiu. Ele toma consciência do *Sein* natural como de algo dado, não modificável; assim, ele toma consciência de um aspecto de si mesmo, mas esse si mesmo é aqui apenas desejo, isto é, algo dado, algo natural (*Sein*). Mas esse *Sein* é "*mit dem Geiste erfüllt*" (preenchido com o Espírito); é humanizado e tem a forma de um senhor (*Herr*). O homem toma consciência do divino porque é não somente *Bewusstsein*, mas também *Selbstbewusstsein*. Há no homem um desejo não satisfeito (já que o desejo satisfeito desaparece). O *Herr* (p. 483, última linha) é aqui o senhor antes da luta, o futuro senhor, isto é, o homem-do-desejo, citado na introdução ao cap. IV. Ainda há escravos na sociedade à qual corresponde a religião natural. É uma sociedade em que se sente fome e se quer fazer amor: festins, orgias sexuais.

O *Sein* divinizado é aqui a "*Gestalt der Gestaltlosigkeit*" (forma do que não tem forma) (p. 484, linha 3): a luz (pura, abstrata) e as trevas (idem); é o símbolo do desejo vazio (o Eu tenebroso = trevas) em relação à natureza (= luz). O símbolo de sua interação: a luz vivificante (só o Ser pode satisfazer o desejo: o homem deve comer etc.) e o fogo devorador (o desejo destrói o dado). (Cf. a noção de "mana".)

não é nem o mundo da colheita (A, *a*), nem o do caçador (A, *b*), nem o mundo puramente agrário (A, *c*).

É o mundo chamado no cap. VI, A de "*der wahre Geist*" (o verdadeiro espírito). É a cidade grega. (Aqui, principalmente Atenas; no cap. VI, A, sobretudo Esparta.) O homem (= senhor) não é mais obrigado a trabalhar com as próprias mãos para manter sua existência; aproveita o trabalho dos outros (= escravos) e não entra em contato direto com a natureza.

Kunstreligion = religião dos senhores, que nela se revelarão a si mesmos inconscientemente.

Na sociedade agrária (de A, *c*) forma-se uma classe de senhores que vive dos produtos agrícolas mas sem participar dessa produção.

É o mundo do reconhecimento (*Anerkennung*). Há luta. O objetivo, porém, não é o ato de matar, e sim a vitória. É o mundo onde há escravos que reconheceram os senhores e que trabalham, mas na atitude do terror e para outrem.

A seção B também está dividida em três parágrafos: *a*, *b* e *c*; *a* = desejo, *b* = luta, *c* = trabalho. A divisão em B é portanto a mesma de A. Mas aqui já não se trata de desejo, luta e trabalho naturais. Agora os homens vivem em cidades. Religião da cidade. Desejos, lutas e trabalhos especificamente humanos, visto que o homem é apenas senhor.

Mas por que uma religião da arte? O senhor só é reconhecido como tal por causa da escravidão. O que distingue o senhor e o escravo é o lazer. Não só o senhor pode não trabalhar, mas não deve trabalhar. Deve, no entanto, fazer alguma coisa: as artes. (Ele trabalha sem trabalhar: trabalhador intelectual.) Deve não apenas do ponto de vista moral (Aristóteles), pois não pode fazer de outro modo: ele não sabe trabalhar.

Belo é o objeto que dá prazer sem sofrimento. Gozar do mundo sem fazer esforço é viver como artista.

Logo, o senhor vai achar belos os produtos do escravo (que não lhe custam esforço algum) e os aprecia como esteta; esses produtos estão desligados do esforço da produção e, portanto, do produtor. Assim, sua religião será uma *Kunst-religion*, que diviniza o *Sein* como beleza (esquecendo que a beleza é uma obra humana).

Templos continuam a ser construídos; mas o que conta é a beleza do templo, e é o homem quem a aprecia.

O Estado aparece com a cidade grega. Antes, no Egito, por exemplo, existe apenas uma pura aparência de Estado. Pois toda sociedade fundada na divisão

em castas ainda é uma sociedade "natural", porque até essa divisão é natural, imposta ao homem pela natureza (se existem lavradores, ferreiros, sapateiros, é porque terra, ferro, couro são naturalmente diferentes). Na colmeia, também há divisão do trabalho. Ao passo que a divisão em senhores e subalternos ("classes") é humana; só há Estado quando há classes.

A religião grega é religião-artística por ser religião de classe (os senhores). É a classe dos senhores que se dá conta da beleza do trabalho do escravo.

Mas a divisão em classes sempre se baseia em um resquício do natural: o escravo trabalha para satisfazer as necessidades naturais do senhor. Por isso toda classe tem sempre tendência para se transformar em casta (hereditariedade!).

O senhor se embrutece no prazer ou então "trabalha" sem trabalhar (a arte). Mas o mundo que daí resulta é ilusório (mundo fictício da arte e das belas-letras).

Para que haja religião, é preciso que o homem se transcenda: em outros termos, é preciso que o homem e o cidadão não sejam idênticos, que haja oposição entre o homem e seu mundo, que o homem seja revoltado.

Num texto que escreveu na juventude, Hegel afirma: "Os povos felizes não têm religião." Pensava então que os gregos não haviam sido religiosos. Mas na *Fenomenologia do Espírito* já não acha que os gregos tenham sido um povo "feliz".

Para que haja *Kunstreligion*, é preciso que o homem, isto é, o senhor, esteja consciente da insuficiência do mundo no qual vive (*sittliche Welt*, mundo moral). Não se trata do escravo, já que este se encontra fora do Estado e a religião exprime o Estado.

O homem não satisfeito é aqui o senhor ocioso. Trata-se da sua religião.

Há duas religiões no paganismo:
a) a religião familiar (à qual Hegel não se refere aqui; ver cap. VI, A, *a*);
b) a religião oficial, que nasce do descontentamento do cidadão.

Como pode haver síntese do universal com o particular? — (este é repelido pelo ostracismo: a cidade rejeita na natureza aquele que quer impor sua particularidade à universalidade, isto é, ao Estado). Essa síntese se dá pela fruição (*Genuss*) resultante dos produtos do trabalho de outrem. Essa fruição estética pode provocar a alegria (*Freude*), mas não a satisfação (*Befriedigung*). Porque a ação mediadora (o trabalho) não é a ação daquele que fruiu. Eis a insuficiência da fruição artística.

O homem, como não está satisfeito com a obra de arte, pensa que a fez (ou que foi feita) para um outro, para um deus.

função apenas de sua linguagem não é o homem integral. O poeta difere do homem integral. A poesia é a alma (não o conjunto alma e corpo). Essa existência parcial na linguagem (poética) tende portanto a apresentar-se como diferente de mim, distinta de mim, existente em outro plano que não é o meu; a poesia tem tendência a aproximar-se do divino, a tornar-se religiosa: o hino religioso (p. 496, linha 13).

O Deus do poeta tem sua atividade dentro de si mesmo; essa atividade é pura e abstrata, imediata: logo, não será um Deus criador. Será o Deus perfeito, que basta a si mesmo. (Os deuses de Epicuro.)

Ao hino (como *Dasein*) corresponde a prece, a oração (*Andacht*), como *Innerlichkeit* (interioridade).

O desenvolvimento dialético que se interrompe na linha 21 da p. 496 é retomado na linha 13 da p. 498 e vai até a linha 24: A poesia — como o tempo — é passageira, efêmera. Ela não tem *Bestehen* (consistência).

Nota intercalada (p. 496, linha 22, até a p. 498, linha 12) referente ao oráculo. Na poesia (o hino), o poeta fala aos deuses e dos deuses. No oráculo, o deus fala ao homem e do homem.

O vínculo dialético do oráculo: a religião natural. Trata-se aqui de uma nota intercalada. O oráculo é a primeira forma da linguagem (= Logos) na Terra. Mas ainda não é uma linguagem verdadeiramente humana; não tem conteúdo universal. Fim da p. 496: o homem que, pela primeira vez, fala uma linguagem humana com conteúdo universal está isolado; não é compreendido pela sociedade. Ele sabe que é e se sente um particular e se crê inspirado.

Essa linguagem sempre revela o dado e nada além do dado; até o oráculo "revolucionário": a única coisa que muda é a atitude de quem se serve dela. O oráculo ou é estritamente incompreensível, ou revela o dado (nesse caso, é banal, conformista).

P. 497-498: Sócrates e seu demônio.

"*Das Höhere als beide...*" (p. 498, linhas 7-12): A última frase da nota exprime a moral de Hegel.

Terceira etapa (p. 498, linha 24, até a p. 501)

O culto = síntese da estátua e do hino. Só há religião e culto quando há fuga, isto é, não-satisfação pela ação. No culto, como há ação (embora simbólica), a transcendência é atenuada: o Deus participa, como o homem, dessa "ação" (do culto). Logo, há interação entre o homem e Deus.

Três elementos dialéticos do culto:
1. Prece mística (= desejo);
2. Sacrifício (= luta);
3. Construção do templo (= trabalho).

1º (p. 498, linha 7 de baixo para cima, até a p. 499, linha 12): O culto nasce do hino, não da plástica.

Um elemento que existe em todo culto, mas não lhe é essencial, é o elemento místico. (Origem: a *Andacht* [oração] da primeira etapa. Quando separado do culto oficial: os mistérios.) O místico é ativista. O poeta mostra o objeto desejado e não quer consumi-lo. É um ato, mas frustrado. A mística é uma atitude de estrutura ativa, já que há supressão do objeto e sua identificação com o sujeito (mas isso se passa no imaginário).

Passagem da poesia ao (falso) culto místico: o poeta, ao tornar-se místico, quer ultrapassar a *Freude* (alegria); quer agora identificar-se com o objeto, mas continua a não querer suprimi-lo. Logo, será um fracasso: porque ele não quer cometer o "crime" da supressão do objeto. O crime (do desejo) será simbólico, e a purificação também.

2º (p. 499, linha 13, até a p. 501, linha 4): A ação, a princípio puramente interna, torna-se agora real, manifesta, mas permanece simbólica. A ação ritual remete o homem a si mesmo, mas não a ele tal como vive no mundo real.

O sacrifício reflete a luta: o senhor sacrifica a vida pelo Estado, mas o Estado (pagão) sempre lhe devolve menos do que ele sacrificou. No culto, ele sacrifica a Deus não a própria vida, mas simbolicamente objetos que lhe pertencem e, com isso, espera atingir a união do particular com o universal, à qual não chega em sua existência real (de cidadão) dentro do mundo pagão.

Como no mundo real inteiramente preenchido pelo Ser, no mundo divino não há lugar para um novo divino; é preciso suprimir uma parte do divino para santificar o homem: este é o sentido do sacrifício, no qual o objeto sacrificado é identificado a um Deus.

O sacrifício traz a fruição, o *Genuss*. Manducação coletiva do animal sacrificado, mas essa fruição não tem futuro, é efêmera (como a poesia), já que não implica o trabalho (ela não tem *Bestehen*).

O senhor faz, no e pelo culto, a experiência de sua insuficiência.

3º (p. 501, alínea): O trabalho será introduzido (simbolicamente) no culto. Por isso é que este será completado pela construção ritual do templo.

jogos e do atleta é a festa que o homem oferece em honra de si mesmo. O atleta é "*ein beseeltes lebendiges Kunstwerk*" (uma obra de arte viva e animada), p. 505, linhas 5-6.

Pela primeira vez, o homem pode viver integralmente num mundo "religioso". Aqui é o atleta que vive no mundo esportivo. (Não se vive num mundo de estátuas, nem num templo etc. O que falta é o Espírito; o atleta não fala; não há Logos, há apenas a carne.)

3º A linguagem literária (última alínea do parágrafo)

O atleta é silencioso. Mas o poeta ditirâmbico fala dele (Píndaro). Passagem da religião artística propriamente dita à religião literária (§ *c*).

c) *Das geistige Kunstwerk* (A obra de arte espiritual), p. 506-520

O mundo esportivo é um mundo humano, nele é possível viver; à primeira vista, é até perfeito, já que existe um campeão do mundo, isto é, um homem universalmente reconhecido em sua particularidade após uma luta. Mas essa luta esportiva não é séria (não comporta risco de vida) e, além disso, o homem é aí reconhecido apenas em seu corpo. Logo, imperfeição do mundo esportivo: não há individualidade verdadeira (integral) e, por isso, não há verdadeira satisfação.

O novo mundo que daí resulta é um mundo literário. Esse mundo carece de realidade objetiva (*Wirklichkeit*). O homem foge do mundo real ao construir o mundo literário; esse mundo é portanto religioso. E toda religião acarreta necessariamente uma literatura: no início sagrada, depois profana, mas sempre se atribuindo um valor supremo. Toda literatura cria um mundo. O mundo literário pagão (religioso) nasce com a epopéia, vive na tragédia e morre como comédia. Donde, três etapas dialéticas:
1. A epopéia: o enquadramento desse mundo;
2. A tragédia: o ator que age dentro desse enquadramento;
3. A comédia: o resultado da ação desse ator.

(Não há introdução, porque a introdução geral no § *c* é a última alínea do § *b*, isto é, a terceira etapa da dialética anterior: a literatura nasce dos mistérios e da orgia, assim como do esporte.)

1º A epopéia (p. 506, linha 7, até a p. 509, linha 3 de baixo para cima)

1ª alínea do parágrafo: Primeira união dos povos em uma nação em vista de atingir um fim comum como, por exemplo, a guerra de Tróia. Essa união só se deu por exclusão (união contra...). Sua ação não é o resultado da essência desse mundo: não há Estado universal, não há império.

2ª alínea: Análise do mundo épico. Ele é total; nele é possível viver. Mas há um comando (*Oberbefehl*) único e não governo (*Oberherrschaft*) único. Isso se reflete no panteão. (Estágio da sensação, ainda não o da percepção-tragédia ou do entendimento-comédia.)

Não há herói verdadeiro, único (ator): quando ele surgir, deverá destruir essa união; será a tragédia. Manifestar-se-á então de modo declarado o conflito entre o universal e o particular, que está latente no mundo da "união sagrada".

3ª alínea: Esse mundo se revela ao homem pela epopéia. *Der Schluss* (o silogismo) da epopéia:
1. *das Extrem der Allgemeinheit* = *die Götterwelt* (o extremo da universalidade = o mundo dos deuses);
2. *die Mitte* (*Besonderheit*) = *das Volk in seinem Helden* (a mediação [singularidade] = o povo no seu herói);
3. *das Extrem der Einzelkeit* = *der Sänger* (o extremo da particularidade = o rapsodo).

O povo que age por seus heróis e neles é individualizado serve de meio-termo entre o Olimpo, que representa o universal, e o cantor épico, que encarna o particular.

O *Sänger* cria esse mundo, não o reproduz. Não há realismo. Os deuses agem (elemento novo em relação ao que precede: antes, na Arte, o homem tomava consciência de si como *Sein*; agora, na Literatura, ele toma consciência de si como ação).

4ª alínea: A ação do herói épico. (P. 508, linha 11: "*Synthetische*" [sintético] significa aqui justaposto, porque ainda não há verdadeira síntese.) Essa ação vai destruir a tranqüilidade da nação, sua (falsa) síntese, e manifestar sua contradição interna: não é um Estado que preside a coalizão de nações que é vitorioso; não é determinada nação que é vitoriosa, mas sim as nações unidas. Logo: ou se suprime a vitória, ou as diferentes nações, integrando-as num império. Em ambos os casos, é o fim do mundo épico.

5ª alínea: O conflito épico manifesta-se também no mundo divino da epopéia. É cômico ver os deuses, em suas querelas, esquecerem sua natureza eterna: por que lutam se não há vitória que possa mudar-lhes a natureza? É um mero jogo sem resultado nem êxito.

Silêncio do animal (e do atleta) → literatura → saber absoluto
Particularidade isolada → nação → império

Para realizar-se, a nação suprime a si mesma no império. O primeiro império: o de Alexandre, que é o primeiro herói trágico (o ator); ele fracassa porque

uma fraude. Pois não se trata de eliminar o particularismo diante do universalismo, mas sim de uni-los: a vida de senhor que exclui a particularidade é impossível. Afinal o que a tragédia revela? Que, em sua ação de intuito universalista, o senhor age de fato como particular. Pois é evidente que a natureza de senhor (seu "caráter") é uma natureza particular (já que diferente da do escravo, da mulher) e, portanto, limitada. Logo, o senhor que aspira ao universal tem em si tanto de particular quanto aquele que adere abertamente ao particular (à família).

O senhor que age como senhor não pode evitar a tragédia, nem a impostura da tragédia. O ideal do senhor não é viável: só se pode morrer como senhor. O senhor que pretende viver como senhor é um impostor. Ele "desempenha um papel" trágico, é uma hipocrisia. A tragédia não pode subsistir como tal; deve desaparecer como gênero literário (cedendo lugar à comédia → romance).

A solução proposta por Ésquilo: a *pax*, a inatividade do Estado (ou a guerra estrangeira: o que seria o retorno à epopéia). Logo, transformação de um Estado guerreiro de senhores em uma democracia burguesa: comédia.

Analogia entre o fim da *Oréstia* de Ésquilo e o fim da *Paz* de Aristófanes. Veremos que Aristófanes é um já-burguês com saudade da dominação passada, e que Ésquilo é um ainda-senhor com saudade da burguesia que desponta. P. 515, última linha, "*Dieses Schicksal...*" etc.

Outro resultado da tragédia: o despovoamento do céu. Sobra apenas Zeus, mas que já é o deus da família, do lar. De fato, as Erínias venceram Apolo e Atenas; o tratado de paz entre eles suprime as divindades políadas. Mas é também uma vitória de Atenas, pois as Erínias se tornam cidadãs, o que já é cômico.

O herói trágico é um burguês que adotou a máscara ("hipócrita") e a retira depois da tragédia. Porque não há vida real de senhor, há apenas um papel de senhor, uma representação. Essa representação se torna consciente e explícita na comédia.

3º A comédia (p. 517, linha 9, até a p. 520)

O mundo cômico ou burguês é homogêneo. Não há mais conflito absoluto; não há mais fuga para fora do mundo: mundo homogêneo é mundo sem Deus. Esse ateísmo é essencialmente novo, e é o que a comédia traz. A arte como religião desaparece (se suprime) e a religião da arte também.

O homem supera o estágio dessa religião; seus deuses, que pretendiam ser absolutos, tornam-se ridículos, cômicos. Mas, para poder rir dos deuses, o homem deve ainda crer em um Deus. Ele não é de todo ateu na comédia.

O burguês (no início, os gregos; mais tarde, o intelectual) é irônico; mas, depois, deve tornar-se sério e fazer algo de bom (*"etwas Rechtes sein will"*, p. 517, linha 11 de baixo para cima).

O tema da ação cômica é a realização do particular como particular. Mas o homem não esquece o universal que surgiu na tragédia. Na comédia ele tenta uma síntese; mas se ainda não é uma síntese verdadeira, é assim mesmo a elaboração unilateral do particular em vista da síntese futura com o universal. Logo, não há satisfação cômica; o burguês irônico continua religioso, conserva uma arte, uma literatura.

Os deuses morrem na comédia; mas essa morte ainda tem valor religioso. (Convém não esquecer que a representação da comédia faz parte da vida religiosa dos atenienses!) A teologia que daí resulta será a teologia cristã do Deus crucificado.

Por outro lado, para o burguês, a natureza é apenas o que lhe permite perseverar em seu Ser-natural (*Sein*) (beber, comer etc.). A comédia torna completa assim a morte da religião natural. (A arte mata a natureza.)

O burguês busca a verdade; é a dialética de Sócrates que destrói tudo: o relativismo, a ironia crítica, o emprego de noções vazias (abstratas) do belo e do bem.

O resultado da comédia: a autodeificação do homem privado; o burguês que esqueceu a dominação, que se regozija no bem-estar e vive no seio da família, e que pensa esgotar assim todas as possibilidades existenciais. Mas há ausência de satisfação (*Befriedigung*); porque a religião acabada dos burgueses, o protestantismo, torna completa a consciência infeliz, mas não a abole.

C. *DIE OFFENBARE RELIGION* (A RELIGIÃO EVIDENTE) (p. 521-548)

Introdução (p. 521-525, linha 18)

Curioso: a comédia vem imediatamente antes do cristianismo.

A leviandade (*Leichtsinn*) da comédia afirma: "*das Selbst ist das absolute Wesen*" (o Eu-pessoal é a realidade-essencial absoluta) (Deus). Primeira religião: a religião natural = deus sem homem. Primeiro ateísmo: a comédia = homem sem deus. Depois vem o cristianismo = deus que se faz homem. Segundo (e último) ateísmo: ciência hegeliana = homem que se faz deus. Na comédia, o paganismo suprime a si mesmo e a arte também, já que o paganismo é uma religião da

2º O Evangelho, os apóstolos e São Paulo
(p. 527, linha 7 de baixo para cima, até a p. 532, linha 8)

Ainda três etapas:
a) Cristo;
b) a comunidade evangélica;
c) a comunidade depois de Cristo → gênese da teologia e da Igreja.

a) O Cristo do Evangelho (p. 527, linha 7 de baixo para cima, até a p. 529, linha 17 de baixo para cima)

Hegel utiliza aqui, a propósito do Espírito (Deus) cristão, os mesmos termos com que se referia ao *Geist* (= Espírito humano que se realiza através da história) no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*. O cristianismo é portanto uma expressão (simbólica e imperfeita) do Espírito absoluto hegeliano. Este é substancializado pela teologia em uma *Vor-stellung*; ele é assim *vor-gestellt* (= colocado-diante, isto é, projetado fora do homem).

O cristianismo é uma religião "revelada" porque revela a identidade de Deus e do homem, identidade que conviria entender literalmente. Hegel fala dessa identidade numa nota intercalada (p. 528, linha 9, até a p. 529, linha 2): o primeiro cristão é Jesus, o primeiro homem que conhece essa identidade (cf. v. XX, p. 268).

No cristianismo, a idéia de Deus atinge seu ponto culminante, que é, ao mesmo tempo, a degradação (a supressão) dessa idéia (inversão dialética). Caráter sensível e material do homem (= Jesus) que é identificado a Deus.

b) O cristianismo dos apóstolos (p. 529, linha 16 de baixo para cima, até a p. 530, linha 14)

Os apóstolos, que *vêem* esse homem que diz ser Deus e nele acreditam, reconhecem-no como tal. Convém não esquecer que esse Deus ao qual o homem, um homem determinado, é identificado não é um Deus qualquer; é o Deus judeu, síntese dos elementos da religião natural (Uno universal + Deus guerreiro ou totem + demiurgo) com a idéia pagã de perfeição. E essa síntese não deve ser identificada a um homem qualquer: deve ser o homem integral, que tenha realizado todas as possibilidades existenciais e que tomou consciência disso (para o cristão, é Jesus; para Hegel, a díade Napoleão-Hegel).

c) O Cristo da primeira comunidade cristã (p. 530, linha 15, até a p. 532, linha 8)

A Igreja. Jesus não estava louco quando afirmou ser Deus, pois ele criou uma seita que o admitiu como deus verdadeiro, e essa seita tornou-se uma Igreja,

isto é, um mundo real no qual o homem vive. A idéia cristã, nascida no mundo pagão, desenvolveu-se em teologia no mundo cristão, criado pela ação negadora daqueles que acreditaram na divindade de Jesus. É na e pela Igreja que Cristo, a idéia de Cristo, se realiza no mundo real, cria o mundo cristão.

P. 530, última linha, "*Dieser einzelne Mensch...*" etc.: A Igreja nada mais é que Cristo ressuscitado, é ela que realiza a idéia da ressurreição.

P. 531, alínea, "*Vergangenheit...*" etc. e alínea seguinte: É uma nota em que Hegel diz em que pontos as interpretações teológica e hegeliana do cristianismo se identificam ou divergem.

3º A teologia e a Igreja
(p. 532, linha 9, até a p. 546, linha 11 de baixo para cima)

Introdução (p. 532, linha 9, até a p. 533, linha 12 de baixo para cima)

A verdade do cristianismo não é a fé íntima (*Innerlichkeit*) do crente (contra Schleiermacher), nem a teologia objetiva; sua verdade está no movimento dialético que faz com que haja um "*wirkliches Selbst*" (si real), isto é, cristãos (de carne e osso) reconhecidos como tais, que vivem num mundo cristão real, e que são "*Subjekt*" (sujeito), isto é, sabem que são o autor desse mundo. A verdade (= realidade revelada) do cristianismo é a comunidade cristã (a Igreja).

(P. 532, linha 18, "*Was dieser...*" no fim da alínea: Nota intercalada, em que Hegel condena qualquer tentativa de retorno à simplicidade evangélica.)

A análise se efetua em três etapas:
a) o pensamento abstrato cristão; a teologia, sobretudo a Trindade e o Cristo-Logos;
b) as relações entre Deus, o homem e o mundo: a ação ou a moral cristãs (teológicas);
c) a maneira como a Igreja se compreende como Igreja: a "política" cristã (doutrina de Paulo → catolicismo → protestantismo).

Pela teologia, a Igreja toma consciência da Igreja como tal (como mundo) e do homem como membro da Igreja.

a) A teologia cristã (p. 533, linha 11 de baixo para cima, até a p. 535, linha 19 de baixo para cima)

O dogma da Trindade. Esse dogma contém toda a metafísica cristã. Hegel diz qual é a verdade desse dogma e expõe assim sua própria metafísica, bem como a estrutura trinitária (dialética) do Ser: o *Wesen* (essência), o *Fürsichsein* (ser para si), o *Fürsichsein im Anderen* (ser para si no outro) = o Pai, o Filho, o Espírito Santo que volta para si mesmo (= a história que se fecha, se completa).

III. A solução cristã do conflito (p. 539, linha 11 de baixo para cima, até a p. 542, linha 6 de baixo para cima)

O cristianismo admite uma luta entre dois princípios separados e autônomos: o bem e o mal. Essa luta não tem sentido. Comprometimento: como o mal não pode e não deve suprimir inteiramente o bem, é preciso que o bem se suprima como tal, isto é, como oposto ao mal; e a mesma coisa para o mal. (Solução verdadeira: pelo trabalho, a particularidade se universaliza; e pela luta e pelo risco de vida, o universal [= Estado] reconhece o particular.)

Há duas lutas: a luta pagã, com aniquilação do inimigo; a luta dialética, que suprime o inimigo conservando-o e sublimando-o. A luta cristã real é a das tendências opostas no mundo burguês (cf. a dialética da riqueza e do Estado no cap. VI, B) e não a de Jesus e do demônio, que é apenas uma alegoria antecipatória (em pensamento, pode-se conceber, desde o início do mundo burguês, uma solução ideal já que o pensamento não encontra resistência; mas a solução real vai exigir dezoito séculos).

A vida de Cristo e sua morte simbolizam o curso real da história: Cristo sacrifica sua particularidade (= Jesus) para realizar o universal (= Logos), e o universal (= Deus) reconhece essa particularidade (= homem) que é Deus também (= Cristo). Cristo trabalha, é carpinteiro; sacrifica a vida, é a luta e o risco. Entretanto, ele não luta propriamente, já que continua escravo (morto na cruz). Além disso, Cristo revela também o ateísmo final: a morte de Deus. Ele ressuscita como homem real, isto é, como comunidade, Igreja (= protótipo do império napoleônico).

Duas insuficiências do cristianismo: Cristo permanece transcendente; há um "corpo místico" da Igreja, distinto de sua realidade (é apenas no Estado perfeito final que o ideal e a realidade coincidem completamente e, por isso, definitivamente). (Afirmações verdadeiras, aliás, no cristianismo.)

(P. 540, linha 12 de baixo para cima, "*Betrachten wir...*", até o fim da alínea, p. 542: Nota crítica intercalada, dirigida contra Schelling como discípulo de Jacob Böhme.)

c) A Igreja (p. 542, linha 5 de baixo para cima, até a p. 546, linha 11 de baixo para cima)

Introdução (p. 542, linha 5 de baixo para cima, até a p. 543, linha 9)

A Igreja elabora um dogma tal que basta nele suprimir a idéia de Deus e da transcendência para obter a ciência hegeliana.

Mais uma análise em três etapas:
I. A fé: São Paulo (→ protestantismo);
II. A eucaristia: catolicismo (→ ateísmo);
III. O cristianismo como religião universal (→ saber absoluto).

I. A fé (p. 543, linha 10, até a p. 544, linha 15)

O pagão que se torna cristão torna-se mau (pecador); de fato, ele só toma consciência do que já era: logo, ele não se torna.

O cristão primitivo acreditava no fim do mundo bastante próximo. Mas a história continua e o Estado romano se torna cristão. Logo, é preciso justificar a existência do cristão, sua vida num mundo (cristão). Essa existência cristã nega a teologia evangélica: por isso elabora-se uma nova teologia: 1) a justificação pela fé (São Paulo); 2) a Eucaristia (catolicismo); 3) a Igreja universal. De acordo com essa teologia, o cristão tem valor como cristão, e a Igreja tem valor próprio como Igreja. O fato empírico: Adão-Jesus torna-se uma noção, um saber. Quer dizer que sua realidade é suprimida: o que importa é primeiro a consciência do pecado, não o pecado em si (Adão) e, em seguida, a fé, a fé no Salvador, não o próprio Salvador. Com São Paulo, há portanto uma espécie de segunda morte de Jesus.

P. 543, linha 7 de baixo para cima, "*Wenn also...*": Teologia dialética pauliniana; ela identifica o bem e o mal; o diabo (o pecado) prepara e provoca a encarnação; é Deus que tenta o homem (dando-lhe a Lei) para poder encarnar-se (a Lei é promulgada para que o pecado e, portanto, a redenção se tornem possíveis). (Cf. a *Epístola aos Romanos*: o pecado é substituído pelo sentimento do pecado, e esse sentimento gera a fé.) Para São Paulo, a salvação é imediata, sem esforço, sem obras (conversão). Esse é seu engano. Porque nesse caso a vida de Jesus não teria sentido (apenas sua morte e ressurreição). Na realidade, a transformação do pecado em salvação não é automática; ela exige tempo; entre os dois há um ato de liberdade, uma vida ativa (imitada de Cristo). Se a salvação vem de Deus, é a graça; o que faz com que o cristão perca todo o valor; além disso, essa graça vem do Logos intemporal e, portanto, transcende o tempo e a história. Se ela vem do homem, então nem Adão foi causa da perdição dos homens nem Jesus os salvou. Assim Kant dirá: Jesus é um simples homem exemplar. (Hegel também disse isso quando jovem. Cf. Nohl.) Ou então: todos os cristãos são outros tantos Jesus.

São Paulo: cooperação da graça e da conversão (que na realidade são incompatíveis).

Não basta tomar consciência do pecado e converter-se; é preciso viver como cristão. A fé sem as obras não é nada. O que salva é a fé realizada, o mundo

como fazendo parte do mundo. E o subjetivismo particularista da antropologia filosófica sempre será completado, e combatido, pelo objetivismo universalista da teologia religiosa.

Logo, a teologia é o reflexo — inconsciente — do mundo social histórico dado onde vive o teólogo, e do ideal que aí se forma. Por conseguinte, de um lado, o estudo de uma religião permite compreender o caráter essencial do mundo onde essa religião é aceita; de outro lado, já que a teologia reflete igualmente o ideal social e político que tende a se realizar pela transformação do dado, seu estudo permite também compreender a evolução desse mundo, evolução que se efetua em função do ideal e, portanto, em função da teologia que revela esse ideal. Por isso o estudo da evolução histórica real (que se acha no cap. VI) deve ser completado pelo estudo da evolução ideal do pensamento teológico (que se acha no cap. VII).

O ideal existencial se elabora e se realiza progressivamente: cada etapa de sua elaboração é marcada por uma teologia determinada, e cada etapa de sua realização é representada pelo mundo histórico que aceita essa teologia e vive em função dela. Em sua perfeição, o ideal se revela pela idéia da individualidade, isto é, da satisfação pela síntese real ou ativa das tendências particularista e universalista da existência humana. Essa idéia se revela primeiro ao homem sob a forma da noção teológica (cristã) da individualidade (divina) de Cristo ou do Deus-homem. E essa idéia-ideal se realiza na e pela Revolução Francesa, que completa a evolução do mundo cristão na pessoa real (e ao mesmo tempo simbólica) do homem-deus Napoleão, concomitantemente chefe-criador do Estado perfeito e cidadão que contribui ativamente para a manutenção indefinida desse Estado. Como a oposição real do particular ao universal fica assim suprimida, o conflito ideal entre a antropologia "filosófica" e a teologia religiosa também desaparece. O filósofo — e esse filósofo é Hegel — que revela o homem a si ao falar de sua realização napoleônica o revela tanto no aspecto particularista quanto no aspecto universalista. Sua doutrina é assim, ao mesmo tempo, filosófica e teológica. Mas, por ser uma *e* outra, ela não é *nem* uma *nem* outra. Não é uma filosofia no sentido pré-hegeliano da palavra, porque não trabalha com a noção de um Espírito ideal ou abstrato, isto é, distinto da realidade e da ação naturais e sociais. E também não é uma teologia. Pois, se a teologia fala de um Espírito real e concreto, ela o situa fora do homem e do mundo. A doutrina de Hegel é o saber absoluto (*absolutes Wissen*), que completa e suprime (*aufhebt*) tanto a evolução filosófica quanto a evolução religiosa ou teológica, ao revelar o homem perfeito que se realiza no fim da história e ao pressupor a existência real desse homem.

Como o homem perfeito — isto é, satisfeito plena e definitivamente com o que *é* — é a realização da idéia cristã da individualidade, a revelação desse ho-

mem pelo saber absoluto tem o mesmo conteúdo da teologia cristã, excluída a noção de transcendência: basta dizer do homem tudo o que o cristão diz de seu Deus para passar da teologia absoluta ou cristã à filosofia absoluta ou ciência de Hegel. E essa passagem pode efetuar-se graças a Napoleão, como Hegel demonstra no cap. VI.

No cap. VII, Hegel mostra por que e como a doutrina teológica mais primitiva transformou-se progressivamente nessa doutrina cristã que só difere da doutrina dele sob o aspecto formal: a teologia cristã só revela de fato o conceito hegeliano de individualidade, mas o revela sob a forma de representação (*Vor-stellung*) da teandria.

PRIMEIRA CONFERÊNCIA

INTRODUÇÃO: FILOSOFIA E SABEDORIA

Nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*, Hegel falou da filosofia. No cap. VIII, ele vai tratar de outra coisa.

Ao dizer isto, emprego o termo filosofia em sentido preciso, próprio, estrito. Refiro-me à "filo-sofia", *amor* à sabedoria, *aspiração* à sabedoria, em oposição à "sofia", à própria sabedoria. Ora, não é mais do filósofo mas do sábio, da sabedoria, que Hegel fala no cap. VIII. Pois o saber absoluto (*das absolute Wissen*) de que se trata nada mais é que a sabedoria oposta à "filo-sofia" (e à teologia, assim como à ciência vulgar).

Antes de começar a interpretação do cap. VIII, vou apresentar as relações da sabedoria com a filosofia.

No que se refere à definição do sábio, todos os filósofos estão de acordo. Aliás, ela é muito simples e pode ser formulada numa só frase: o sábio é o homem capaz de responder de modo compreensível, e satisfatório, a todas as perguntas que lhe sejam feitas a respeito de seus atos, e responder de tal modo que o conjunto de suas respostas forme um discurso coerente. Ou seja: o sábio é o homem plena e perfeitamente consciente de si.

Ora, basta perceber o sentido dessa definição para compreender por que Platão, por exemplo, pôde negar a possibilidade de realizar esse ideal da sabedoria.

De fato, pode ser feita qualquer pergunta referente a qualquer de nossos atos — como, por exemplo, o ato de lavar-se ou de pagar impostos — para chegar, após respostas que provoquem a cada vez um novo "por quê", aos problemas da relação entre a alma e o corpo, entre o indivíduo e o Estado, às questões relativas ao finito e ao infinito, à morte e à imortalidade, a Deus e ao mundo e, afinal, ao problema do próprio saber, dessa linguagem coerente e significativa que permite fazer perguntas e respondê-las. Enfim, ao progredir por assim dizer no plano vertical, logo se chega à presença do conjunto das perguntas chamadas filosóficas ou metafísicas.

Por outro lado, partindo do mesmo ato banal e progredindo no plano horizontal, acaba-se passando — mais devagar, é claro — por todas as ciências ensinadas nas universidades modernas. E talvez se descubram outras, ainda inexistentes.

Em resumo, poder responder a todas as perguntas relativas a *um* qualquer de nossos atos é no fim de contas responder a todas as perguntas possíveis *em geral*. Logo: "responder a todas as perguntas... etc." é realizar a enciclopédia dos

quanto para os outros: ele quer parecer-se consigo indefinidamente, e os outros querem parecer-se com ele. Ora, isso equivale a dizer que o sábio está satisfeito com o que ele *é*. Está satisfeito subjetivamente em si, já que não há nada nele que o instigue a se superar, a mudar, isto é, a negar, a não aceitar o que já é. E está satisfeito objetivamente com o reconhecimento universal, pois ninguém quer forçá-lo a mudar o estado que o satisfaz.

Afirmei que o conceito de perfeição moral só tem sentido se for universalmente válido, isto é, aceito como modelo por todos. Isso pode parecer contestável, uma vez que temos o hábito de falar de vários tipos existenciais irredutíveis, ou seja, de várias morais essencialmente diferentes. É claro que não tenho a intenção de contestar esse pluralismo, isto é, esse relativismo ético. Quis apenas dizer que nessas condições já não tem sentido falar de perfeição. Pois nesse caso o conceito de perfeição é estritamente idêntico ao de satisfação subjetiva. Com efeito, afirmar a pluralidade dos tipos existenciais ou morais é afirmar que o reconhecimento por todos não está contido no ideal da perfeição realizável dentro de cada um desses tipos: basta que alguém se ache perfeito para ser perfeito; ora, achar-se perfeito é evidentemente estar satisfeito com o que se é. E, vice-versa, estar satisfeito com o que se é, evidentemente, é achar-se perfeito, isto é, no caso, "ser" perfeito. Logo, apenas ao afirmar que existe um único tipo de perfeição moral é que se completa o conceito de satisfação quando se fala da perfeição do satisfeito: ou seja, completa-se o conceito de satisfação subjetiva com o de satisfação objetiva, isto é, de satisfação pelo reconhecimento universal. Mas, repito, mesmo nesse caso é preciso dizer que o homem verdadeiramente perfeito está satisfeito com o que ele é. Somente a afirmação inversa parece discutível: aparentemente é possível estar satisfeito sem querer e poder servir de modelo a todos os outros.

Como já afirmei, não é o caso de repetir aqui a argumentação hegeliana segundo a qual o homem satisfeito é moralmente perfeito, isto é, serve de modelo a todos os outros. Quero apenas lembrar que Hegel chega a essa conclusão mostrando que o homem só pode estar satisfeito ao ser reconhecido universalmente; isto é, mostra que o homem só pode estar satisfeito ao ser perfeito (e, aliás, só é perfeito ao estar satisfeito). Hegel chega a isso ao identificar o homem com a consciência-de-si. Quer dizer que mesmo nesse caso o argumento só é convincente para aqueles que querem ser convencidos (que estão acessíveis à convicção pelo raciocínio). Em outras palavras, Hegel demonstra apenas que a primeira definição do sábio (pela consciência-de-si) coincide com as definições pela satisfação e pela perfeição (moral). Mas não demonstra nada a quem nega a primeira definição, isto é, a quem nega que o sábio deve ser consciente-de-si. (A única coisa que Hegel pode afirmar é que não se pode demonstrar nada àqueles que o negam.) Ou, ainda, não consegue demonstrar

que o homem satisfeito é efetivamente considerado como modelo por todos. Demonstra apenas, o que é evidente desde o início, que o homem plenamente satisfeito e perfeitamente consciente-de-si serve de modelo moralmente perfeito a todos que colocam o valor existencial supremo na consciência-de-si, isto é, àqueles que — por definição — aceitam o ideal que esse homem realiza.

À primeira vista, o argumento hegeliano é simples tautologia. Parece que também há em Hegel um pluralismo irredutível, que priva de sentido o conceito de perfeição. Mas ele não aceitaria essa interpretação. Afirmaria que seu conceito de perfeição é válido, por ser universalmente válido (como todo conceito). Pois quem o rejeita não tem conceito algum.

Ao discutir a segunda definição de sábio, já deparamos com situação análoga, e eu disse que era preciso examiná-la. É o que vamos fazer agora.

Vimos que, para Hegel, as três definições da sabedoria são rigorosamente equivalentes. O sábio é o homem perfeitamente consciente-de-si, isto é, plenamente satisfeito com o que ele é, realizando, em e por sua existência, a perfeição moral, ou, em outros termos, servindo de modelo a si próprio e a todos os outros. Entenda-se — e a restrição é importante — a todos aqueles para quem ele existe, isto é, aqueles que o compreendem, que sabem que ele *é*, e que sabem *o* que ele é. Deixemos por enquanto essa restrição de lado. O sábio é pois reconhecido universalmente. Ou seja, só há um tipo de sabedoria possível. Essa afirmação colide com a tese oposta do pluralismo e do relativismo existencial. Como consegue Hegel demonstrar sua tese? De fato, só pode demonstrá-la partindo da primeira definição de sabedoria, proposta como axioma. Quanto a essa demonstração, é muito simples. Admitamos que o sábio é perfeitamente consciente-de-si. Vimos que a perfeita consciência-de-si equivale à onisciência. Em outros termos, o saber do sábio é total, o sábio revela a totalidade do Ser pelo conjunto de suas idéias. Ora, já que o Ser obedece ao princípio de identidade consigo mesmo, só existe uma única totalidade do Ser e, por conseguinte, um único saber que o revela inteiramente. Logo, só existe um único tipo de sabedoria (consciente) possível.

Ora, se o ideal da sabedoria consciente de si é único, é preciso dizer que o sábio que o realiza também realiza a perfeição moral e, em conseqüência, está satisfeito com o que ele é. Basta portanto supor que o sábio é plenamente consciente-de-si para afirmar que na sabedoria, necessariamente única, coincidem completamente a consciência-de-si, a satisfação subjetiva e a perfeição objetiva. Em outras palavras, para chegar a essa tripla definição hegeliana, basta supor que o homem *é* consciência-de-si em sua essência e em sua existência, que é pela consciência-de-si e apenas por ela que ele se distingue do animal e da coisa. A partir dessa suposição, é possível efetivamente deduzir a tripla definição de que falamos.

possível dizer que eles realizaram a (ou uma) perfeição moral, já que houve homens que os consideraram como modelo. (Emprega-se então a palavra "perfeição" em sentido impróprio, já que a universalidade do ideal do sábio não desempenha mais nenhum papel. Aliás, Nietzsche considerou seriamente a possibilidade de que o ideal que ele chamava de "chinês" se tornasse universal. E isso não parece absurdo: é possível, se ninguém se opuser. Seria então possível falar de uma perfeição satisfeita no sentido próprio do termo.)

Pois bem, são fatos o que se opõe aqui a Hegel. E, evidentemente, ele não pode responder nada. Pode, no máximo, opor aos fatos dos "sábios" inconscientes o fato do sábio consciente. E se tal fato não existisse? Em todo caso, Hegel não pode, por definição, refutar, converter o sábio inconsciente. Só pode refutá-lo, convertê-lo, pela palavra. Ora, ao começar a falar, ou a escutar um discurso, esse "sábio" já aceita o ideal hegeliano. Se ele for de fato o que é — um "sábio" inconsciente —, vai recusar qualquer discussão. Então, só poderá ser refutado como se refuta um fato, uma coisa ou um animal: pela destruição física.

Sem dúvida, Hegel poderia dizer que o "sábio" inconsciente não é um Ser verdadeiramente humano. Mas seria apenas uma definição arbitrária. Isto é, a sabedoria hegeliana só é um ideal necessário para um determinado tipo de ser humano, ou seja, para o homem que coloca o valor supremo na consciência-de-si; e apenas esse homem é que pode realizar esse ideal.

Em outras palavra: o ideal platônico-hegeliano da sabedoria só vale para o filósofo.

Agora compreendemos melhor o que significa a precisão que mencionei, ou seja, que Hegel pressupõe na *Fenomenologia* não apenas o fato de o homem ser essencialmente consciente de si, mas ainda o da consciência-de-si do homem ter a tendência natural e necessária para estender-se ao máximo. Essa precisão significa apenas que Hegel pressupõe a existência do filósofo: para que o movimento dialético da *Fenomenologia* possa chegar a seu termo, marcado pela idéia — e pela realização — da sabedoria, do saber absoluto, é preciso que a cada encruzilhada dialética exista um filósofo pronto para tomar consciência da nova realidade constituída. De fato, é o filósofo, e somente ele, que quer a todo preço saber a quantas anda, dar-se conta do que ele é, que não avança enquanto não se tiver dado conta disso. Os outros, mesmo conscientes de si, fecham-se naquilo de que já tomaram consciência e ficam impenetráveis aos fatos novos que ocorrem com eles e fora deles. Para eles: "quanto mais se muda, mais se fica na mesma". Ou, em outras palavras: "eles permanecem fiéis a seus princípios". (Assim, para eles: "guerra é sempre guerra"; e "todas as ditaduras se equivalem".) Enfim, não é por eles mesmos, mas unicamente pelo filósofo que eles se dão conta — e isso contra a vontade — de uma mudança essencial da situação, isto é, do mundo em que vivem e por conseguinte deles mesmos.

Logo, o homem que tem em vista a *Fenomenologia*, isto é, o homem que chega necessariamente ao ideal platônico-hegeliano do sábio e que supostamente pode um dia realizar esse ideal, não é um mero homem. É o filósofo.

Podemos agora precisar a noção de filosofia. Se a filo-sofia é amor-da-sabedoria, se ser filósofo significa querer tornar-se um sábio, o sábio que o filósofo quer tornar-se é necessariamente o sábio platônico-hegeliano, isto é, o homem perfeito e satisfeito que está essencial e completamente consciente de sua perfeição e de sua satisfação. É evidente que a filosofia só pode ser uma forma da consciência-de-si. Se as ciências, a matemática, por exemplo, se referem ao real que lhes atribui um conteúdo (isto é, um sentido) por intermédio do espaço-tempo, a filosofia só se refere ao real pela consciência-de-si. Sem esse pivô da consciência-de-si, as especulações filosóficas chamadas metafísicas são tão formais, vazias de conteúdo, isto é, desprovidas de toda espécie de sentido, quanto as especulações da matemática pura. A filosofia que é algo diferente de um simples jogo do espírito, comparável ao jogo de cartas, implica e pressupõe o ideal da sabedoria compreendida como consciência-de-si plena e perfeita.

Podemos agora confrontar o filósofo com o sábio.

Primeiro: se a sabedoria é a arte de responder a todas as perguntas que possam ser feitas a respeito da existência humana, a filosofia é a arte de fazê-las; o filósofo é o homem que acaba se fazendo uma pergunta à qual não pode mais responder (e à qual ele não responde, quando quer a todo custo responder, a não ser deixando de ser filósofo, sem com isso tornar-se um sábio: isto é, respondendo seja com algo que está em contradição com o restante de seu discurso, seja com o apelo a um in-consciente in-compreensível e inefável).

Segundo: se o sábio é o homem satisfeito com o que ele *é*, isto é, com aquilo de que ele toma consciência em si, o filósofo toma consciência de seu estado de não-satisfação; o filósofo é essencialmente um descontente (o que não significa necessariamente um infeliz); e ele é descontente, como filósofo, pelo mero fato de não se saber satisfeito. Com ironia, podemos dizer que o filósofo está descontente porque não sabe o que *quer*. Mas, para usar de justiça, devemos dizer que ele está descontente porque não *sabe* o que quer. Ele tem desejos, como todo o mundo. Mas a satisfação de seus desejos não o satisfaz, como filósofo, enquanto ele não os compreende, isto é, enquanto não os insere no conjunto coerente de seu discurso que revela sua existência, ou seja, enquanto ele não os justifica (essa justificação toma em geral, mas não necessariamente, a forma de uma justificação chamada "moral"). Por isso o ideal da sabedoria ou da satisfação inconsciente não existe para o filósofo: o simples fato de não compreender seu bem-estar, seu prazer, sua alegria ou sua felicidade, e até seu êxtase, já o tornaria descontente, insatisfeito. Ora, se a satisfação consciente se traduz pela identidade consigo mesmo, a consciência da não-satisfação provoca e revela uma mudança: o filósofo é o homem que, essencialmente, muda; e que muda

SEGUNDA CONFERÊNCIA

INTRODUÇÃO: FILOSOFIA E SABEDORIA

(*continuação e fim*)

Chegamos ao seguinte resultado.

A filosofia só tem sentido e razão de ser caso se apresente como o caminho que leva à sabedoria, ou, ao menos, seja guiada pelo ideal do sábio. Inversamente, a aceitação do ideal do sábio leva necessariamente à filosofia concebida como meio de atingir esse ideal, ou, ao menos, de se orientar por e para ele.

No que se refere à definição do sábio e do filósofo, Platão, que marca o início da filosofia clássica, tem a mesma posição de Hegel, que marca o término dessa filosofia. Sobre a questão do sábio, a única divergência fundamental possível é a que subsiste entre Hegel e Platão. Isto é, que, mesmo aceitando o ideal do sábio e sua definição platônico-hegeliana, é possível afirmar ou negar a possibilidade de realizar a sabedoria, de tornar-se efetivamente um sábio, depois de ter sido um filósofo.

Vejamos agora o que significa essa divergência. É possível, como Platão, negar a possibilidade de realizar a sabedoria. Mas então das duas uma: ou o ideal do sábio não é realizado nunca e em nenhum lugar, e então o filósofo é simplesmente um louco que pretende ou quer ser o que não se pode ser, e (o mais grave) que ele sabe ser impossível; ou então ele não é louco, e seu ideal de sabedoria é ou será realizado, e sua definição do sábio é ou será uma verdade. Mas já que não pode, por definição, ser realizado pelo homem no tempo, é ou será realizado por um Ser diferente do homem, fora do tempo. Todos nós sabemos que esse Ser se chama Deus. Logo, se negarmos com Platão a possibilidade do sábio humano, devemos negar a filosofia ou afirmar a existência de Deus.

Vamos afirmá-la e ver o que isso significa. De um lado, a verdade revela o que *é*. Por outro lado, permanece eternamente idêntica a si mesma. Logo, ela revela um Ser que permanece na identidade consigo. Ora, por definição, o homem que permanece eternamente filósofo muda sempre. (E já que o mundo implica o homem que muda, esse mundo também muda no conjunto.) O discurso humano só contém a verdade na medida em que revela o Ser diferente do homem (e do mundo); só é verdadeiro na medida em que revela Deus, que é o único Ser perfeito, satisfeito e consciente de si e de sua perfeita satisfação. Todo progresso filosófico é portanto um progresso não antropo-lógico, mas teo-lógico. Para o homem, a sabedoria significa não a perfeita tomada de consciência-de-si, mas o conhecimento perfeito de Deus.

A oposição Platão-Hegel não é uma oposição no interior da filosofia. É uma oposição entre a filosofia e a teologia, isto é, no fim de contas, entre a sabedoria

que o religioso é satisfeito com sua infelicidade, também não o pode refutar, a não ser apelando de novo para a extensão da consciência-de-si. Ora, essa extensão deixa de interessar ao religioso que pensa ter chegado ao pleno conhecimento de Deus.

Em resumo, a *Fenomenologia* mostra apenas que o ideal do sábio, tal como ela o define, é o ideal necessário da filosofia, e de qualquer filosofia; isto é, de todo homem que atribui o valor supremo à consciência-de-si que é precisamente uma consciência-de-si, e não de outra coisa.

Tal restrição não constitui uma objeção à *Fenomenologia*. De fato, Hegel escreve a *Fenomenologia* para responder à pergunta: "Que sou?". Ora, o homem que faz essa pergunta, isto é, o homem que, antes de continuar a viver e a agir, quer tomar consciência de si, é por definição um filósofo. Responder à pergunta "Que sou?" é necessariamente falar do filósofo. Ou seja, o homem de que a *Fenomenologia* trata não é apenas o homem, mas o filósofo (ou, mais exatamente, só trata dos diversos tipos humanos na medida em que esses tipos estão integrados na pessoa do filósofo que aí se analisa, quer dizer, de Hegel ao fazer a pergunta "Que sou?"). Não é portanto de estranhar que Hegel consiga demonstrar ao homem que lê a *Fenomenologia* (e que, por isso, é ele mesmo um filósofo) que o homem que é descrito na *Fenomenologia* tende (cada vez mais de forma consciente) para o ideal da sabedoria e afinal o realiza. De fato, o homem que dá uma resposta completa à pergunta "Que sou?" é por definição um sábio. Isto é, ao responder (no sentido pleno da palavra) à pergunta "Que sou?", a resposta não é necessariamente "sou um filósofo", e sim "sou um sábio".[2]

Logo, a resposta à pergunta feita na *Fenomenologia* é ao mesmo tempo a prova da realidade da sabedoria, e portanto uma refutação de Platão e da teologia em geral, pelo fato. Toda a questão está em saber se a resposta dada no final da *Fenomenologia*, ou melhor, pelo conjunto dessa obra (ou por seus sete primeiros capítulos), é uma resposta total, resposta a todas as perguntas possíveis relativas à existência humana, e por conseguinte à existência de quem a formula. Hegel crê demonstrar a totalidade da resposta por sua circularidade.

Essa idéia de circularidade é o único elemento original trazido por Hegel. A definição de filosofia e de sabedoria que ele fornece ou pressupõe é a de todos os filósofos. A afirmação de que a sabedoria é realizável já foi feita por Aristóteles. Os estóicos até afirmaram que a sabedoria já foi realizada. E é mais que provável que alguns epicuristas tenham falado do sábio na primeira pessoa. Só que nenhum desses pensadores indicou um critério suficiente para a determinação do sábio. Praticamente, sempre bastou o fato da satisfação: seja

2. E o discurso do homem que sabe que é sábio já não é a *Fenomenologia*, que ainda é uma filosofia (isto é, o discurso daquele que aspira à sabedoria), mas a ciência acabada, isto é, a *Enciclopédia*.

em seu aspecto subjetivo (a imobilidade, a ausência de desejos etc.), seja no aspecto objetivo da identidade consigo mesmo, da concordância consciente consigo (que se costuma apresentar do ponto de vista ético). Mas nunca se conseguira demonstrar que o pretendente à sabedoria realizava efetivamente a plenitude da consciência-de-si. Ora, vimos que sem esse aspecto da sabedoria o próprio ideal já não tem sentido.

Acho que Hegel foi o primeiro a encontrar uma resposta (não estou dizendo: *a* resposta) à seguinte pergunta: o conhecimento que se tem de *si*, e, por conseguinte, o conhecimento que se tem em geral, é ou não é total, intransponível, imodificável, isto é, universalmente e definitivamente válido ou absolutamente verdadeiro? Essa resposta é dada, segundo ele, pela circularidade do conhecimento ou do saber. O saber absoluto do sábio é circular, e todo saber circular (aliás, só há um possível) é o saber absoluto do sábio.

Ao fazer qualquer pergunta, chega-se inevitavelmente, depois de uma série mais ou menos longa de respostas-perguntas, a uma das perguntas que se encontra no interior do saber circular que o sábio possui. Partindo dessa pergunta e avançando com lógica, chega-se necessariamente ao ponto de partida. Fica assim evidente que foram esgotadas todas as perguntas-respostas possíveis. Ou, em outros termos, obteve-se uma resposta total: cada parte do saber circular tem por resposta o conjunto desse saber, que é — por ser circular — o conjunto de todo o saber.

É conhecido o fato de Hegel ter afirmado que seu saber é circular, e que a circularidade é a condição necessária e suficiente da verdade absoluta, isto é, completa, universal e definitiva (ou eterna). Mas o que se costuma esquecer (e só se sabe disso pela *Fenomenologia*) é que a concepção da circularidade tem, como toda concepção hegeliana, duplo aspecto: um aspecto ideal ou abstrato, e um aspecto real ou concreto, existencial. E é a junção dos dois aspectos que constitui o que Hegel chama o *Begriff* (o conceito-concreto).

O aspecto real da circularidade da sabedoria é a existência circular do sábio. No saber absoluto do sábio, cada pergunta é sua própria resposta; mas só o é se passar pela totalidade das perguntas-respostas que formam o conjunto do sistema. Do mesmo modo, em sua existência, o sábio permanece na identidade consigo mesmo, está fechado em si; mas ele permanece na identidade consigo porque passa pela totalidade dos outros, e está fechado em si porque contém em si a totalidade dos outros. O que, segundo a *Fenomenologia*, significa apenas que só pode ser sábio um cidadão do Estado universal e homogêneo, isto é, do Estado do *Tun aller und jeder* (ação de todos e de cada um), em que cada um só existe por e para o todo, e o todo por e para cada um.

O saber absoluto do sábio que realiza a perfeita consciência-de-si é uma resposta à pergunta: "Que sou?". Logo, é preciso que a existência real do sábio seja circular (isto é, para Hegel, é preciso que ele seja cidadão do Estado universal e

antropologia da *Fenomenologia*, deixa de ser uma verdade, já que não revela uma realidade. Mas nem por isso é necessariamente um erro. Só o seria se pudesse ficar demonstrado que o Estado universal e homogêneo que ele pretende é impossível. Mas não se pode chegar a tal demonstração. Ora, o que não é erro nem verdade é uma idéia, ou um ideal. Essa idéia só poderá ser transformada em verdade pela ação negadora, que, ao destruir o mundo que não corresponde à idéia, vai criar, por essa destruição, o mundo conforme ao ideal. Em outros termos, só se pode aceitar a antropologia da *Fenomenologia* — sabendo que o homem perfeito (o sábio) de que se trata ainda não está realizado — caso se queira agir em vista da realização do Estado hegeliano indispensável à existência desse homem; agir ou, ao menos, aceitar e justificar tal ação, se ela se faz por alguém em algum lugar.

Isso, porém, não nos exime de estudar o segundo critério hegeliano, o de circularidade. Sobretudo porque ele é muitíssimo mais importante que o primeiro. No primeiro caso — fim da história, Estado perfeito —, trata-se de uma constatação de fato, isto é, de algo essencialmente incerto. No segundo caso — circularidade —, trata-se de uma análise lógica, racional, em que nenhuma divergência de opinião é possível. Assim, se o sistema de Hegel é efetivamente circular, devemos concluir que, apesar das aparências (e talvez até do bom senso), a história se completou. Por isso, o Estado em que esse sistema pôde realizar-se é o Estado perfeito. Foi, como sabemos, o que fez o próprio Hegel: depois da queda de Napoleão, declarou que o Estado prussiano (que, aliás, ele detestava) era o Estado definitivo ou perfeito. Ele não podia fazer de outro modo, já que estava convencido da circularidade de seu sistema.

Toda a questão resume-se para nós no seguinte: se a *Fenomenologia* é de fato circular, temos de aceitá-la integralmente, com tudo o que dela decorre; se não é, temos de considerá-la como um conjunto hipotético-dedutivo e verificar todas as hipóteses e todas as deduções uma por uma.[6]

Logo, convém iniciar o estudo da *Fenomenologia* do ponto de vista de sua circularidade. Mas, antes disso, é preciso: primeiro, saber o que significa a exigência dessa circularidade; segundo, compreender por que a verdade absoluta, verdadeiramente verdadeira, só pode ser circular.

É da discussão dessas duas questões preliminares que vai tratar o meu curso deste ano.

6. Não basta, aliás, que a *Fenomenologia* seja circular: a *Lógica* (ou a *Enciclopédia*) também tem de ser; e o que é muito mais importante: também o sistema como um todo, isto é, o conjunto da *Fenomenologia* e da *Enciclopédia*. Ora, é precisamente aí que a não-circularidade do sistema de Hegel é perfeitamente evidente. Mas aqui só faço essa menção, sem demonstrá-la.

INTERPRETAÇÃO DA INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO VII

(p. 549-550, linha 10)

O cap. VIII vem logo após o capítulo que trata da religião ou da teologia, ou seja, do saber do religioso, que realiza a perfeição desprovida de consciência-de-si. Não há nada entre o religioso (cristão) e o sábio hegeliano, isto é, o próprio Hegel, o homem perfeito e satisfeito com a realização e acabamento da consciência que tem de si mesmo; nenhum tipo de existência intermediária é possível. As soluções intermediárias, os acordos de todo tipo foram eliminados há muito tempo. Doravante o homem *só está satisfeito com o saber absoluto*. E toda a questão está em esse saber ser para ele, como para Hegel, o conhecimento perfeito de si, ou, como para o religioso, o conhecimento de um absoluto diferente dele, ou seja, Deus.

Em ambos os casos o conteúdo (*Inhalt*) do saber é o mesmo. Como poderia não ser assim, já que o saber é absoluto, isto é, total? A diferença está apenas na forma (*Form*), como diz Hegel. Para o religioso como para o sábio, é o Ser que se revela a si mesmo em e por — ou melhor ainda — como saber absoluto em sua circularidade fechada em si mesma. Mas, para o religioso, a totalidade do Ser está fora dele (embora ele esteja dentro dela); o Ser total é diferente dele, e o saber absoluto pelo qual esse Ser se revela a si é diferente do saber humano; é esse Ser-diferente que se compreende no e pelo saber absoluto, e o religioso só o compreende por esse seu saber. Sem dúvida o próprio religioso tem um conhecimento de si; mas esse conhecimento só é absoluto se passar pelo saber absoluto que o Ser-diferente tem de si. Se o religioso é perfeito por seu conhecimento, esse conhecimento é o de um Outro; e ele só é consciente de si de maneira absoluta na medida em que e pelo fato de que é ele mesmo no e pelo Outro. Em resumo: o saber religioso, teo-lógico, cristão é absoluto; mas não é um saber de si (*sich-selbst-Wissen*); não é o conhecimento, porque o homem que conhece é quem realiza a totalidade acabada que ele revela por seu conhecimento — porque o Eu cognoscente é o Eu conhecido.

Já o sábio refere tudo a si. Sem abdicar de sua dignidade de sábio, sem esquecer que seu saber é um saber absoluto, isto é, *o* saber. O que significa que se ele refere tudo a *si* é porque ele se reduz a seu saber total, e ele mesmo é o todo. E é o todo embora permanecendo *ele*. O sábio refere a si estritamente o mesmo conteúdo total que o religioso refere a seu Deus; refere-o a si mesmo considerado em sua realidade total de cidadão do Estado universal e homogêneo, e a si mesmo considerado em sua totalidade ideal de possuidor do saber absoluto.

necessidade da passagem da teologia para a sabedoria. Com efeito, o intelectual do fim do cap. V, que se contenta em compreender tudo e fica "fora da confusão", é tão inatacável quanto o religioso antimundano do final do cap. IV e quanto o teólogo transcendentalista do final do cap. VII. No fim do cap. IV Hegel diz que o religioso deve acabar entendendo que o mundo onde ele vive é seu mundo e, por isso, aceitá-lo. Mas isso só é necessário para quem quer a todo custo levar em conta sua existência real mundana; ora, o religioso pode desinteressar-se dessa vida indefinidamente. Enfim, o religioso só se torna intelectual caso se torne — ao menos em parte — filósofo; ora, não se percebe por que necessariamente ele se deve tornar filósofo. Do mesmo modo, Hegel observa com acerto que o intelectual que fica "fora da confusão" e que pretende compreender tudo não compreende — de fato — a si mesmo, e nunca chega a explicar seu próprio ponto de vista. Mas ainda aqui a objeção só vale para quem não quer se contentar com a pseudofilosofia dos valores eternos transpessoais. E talvez seja possível ao homem, indefinidamente, não ficar chocado com o absurdo do que ele chama de objetividade imparcial. Enfim, acabamos de ver que não é nada necessário referir a totalidade do saber a si mesmo, e sim que é possível contentar-se indefinidamente com o saber absoluto teo-lógico.

Seja como for, a concepção hegeliana é muito clara: no saber teo-lógico, o sujeito cognoscente e o objeto conhecido estão fora um do outro, ao passo que no saber absoluto do sábio eles coincidem.[2]

2. É possível objetar que a religião também apresenta uma coincidência do sujeito cognoscente com o objeto conhecido: basta lembrar a união mística do homem com Deus. Mas, pessoalmente, acho que a mística nada tem a ver com a religião nem com a teologia. O fato de a mística estar quase sempre ligada à religião não prova nada: a arte, que, por essência, é diferente da religião, também está ligada a ela. Aliás, a religião sempre é mais ou menos hostil à mística. Por enquanto, isso tem pouca importância. O que importa é que a união mística se efetua necessariamente no silêncio. O Deus ao qual se une o místico sempre é, por princípio, inefável. Isto é, a perfeição a que o místico aspira pertence à categoria das perfeições inconscientes que descartamos desde o início. A mística exclui qualquer conhecimento: tanto a consciência do exterior (*Bewusstsein*) quanto a consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*). Em outras palavras, não há saber místico do tipo do saber filosófico (científico, no sentido hegeliano do termo) ou religioso (teo-lógico). Sem dúvida, o místico fala geralmente de seu Deus inefável. Mas, se ele permanece religioso, se permanece ortodoxo, desenvolve um saber teo-lógico que não difere do saber teo-lógico transcendentalista que Hegel tem em vista no final do cap. VII, e que não explica a experiência mística vivida da união do sujeito com o objeto. Ou então, se ele quer explicar essa união, desenvolve uma teologia heterodoxa, atéia, antropo-teísta, mais ou menos próxima do saber absoluto que Hegel tem em vista no cap. VIII. É possível dizer que o saber hegeliano nada mais é que a tomada de consciência absoluta da experiência mística da união do sujeito cognoscente com o objeto conhecido. Mas não tem sentido chamar Hegel de místico, porque seu saber é essencialmente racional, lógico, pois é exprimido pelo discurso, pelo

Eis o resultado a que chega Hegel no final do cap. VII: o saber religioso, teológico, cristão é absoluto; é um saber total e definitivo quanto ao conteúdo; mas refere-se a uma realidade (universal) diferente da minha; o segundo passo a dar consiste em referir esse saber, que já é total e absoluto, a mim mesmo.

É o que Hegel diz na primeira parte da breve introdução ao cap. VIII, como resumo do resultado obtido no final do cap. VII (p. 549, linhas 3-12):

> O Espírito da religião manifestada-ou-revelada [isto é, cristã] ainda não superou sua consciência[-exterior] como tal. Em outras palavras, sua consciência-de-si objetivamente-real não é o objeto-coisa (*Gegenstand*) de sua consciência-[exterior]. [Esse Espírito] como tal e os elementos-constitutivos que se distinguem-ou-diferenciam nesse Espírito situam-se na representação-exteriorizante (*Vorstellung*) e na forma da objetividade-de-coisa. O conteúdo da representação-exteriorizante [religiosa ou teológica] é o Espírito absoluto; e trata-se unicamente da supressão-dialética (*Aufheben*) dessa única (*blosse*) forma [da objetividade-de-coisa]. Ou, melhor ainda: já que essa forma pertence-propriamente à consciência[-exterior] como tal, a verdade [ou realidade revelada] dessa forma já deve ser dada (*sich ergeben*) nas formações-concretas [da consciência, estudadas anteriormente na *Fenomenologia*].

O saber, aliás absoluto, do teólogo cristão é o apogeu da consciência-exterior (*Bewusstsein*). E esse saber não explica a real consciência-de-si (*wirkliches Selbst-bewusstsein*) do homem real que conhece o que é. O saber do teólogo é uma consciência (do exterior), mas não uma consciência-de-si. Logo, basta transformar o *Bewusstsein* em *Selbstbewusstsein*, a transcendência em imanência, para atingir o saber absoluto do sábio, que é o apogeu da consciência-de-si. (É claro que o sábio só pode efetuar essa transformação porque *é* absoluto, isto é, total e definitivo em sua própria realidade consciente, e só o pode ser em sua qualidade de cidadão do Estado absoluto, universal e homogêneo.)

Ora, na última frase do texto citado, Hegel diz que tal transformação da teologia em sabedoria, em saber absoluto, é necessária, e que essa transição já se efetuou nas formações concretas da consciência estudadas nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*. Ele pensa no homem descrito no fim do cap. VI: Napoleão, o cidadão napoleônico, o próprio Hegel como cidadão do império (supostamente universal e homogêneo) napoleônico (considerado como, em

Logos. Voltando ao tema de minha introdução, é possível distinguir três tipos de satisfação absoluta: primeiro, a satisfação irracional, muda, do místico (e é a uma satisfação como essa que Hegel se refere ao falar da oração [*Andacht*], da união mística, no cap. VII, p. 495 ss.); segundo, a satisfação que fala, que é: *a*) religiosa, se estamos satisfeitos ao falar de um Ser que não somos; *b*) hegeliana, se só estamos satisfeitos ao falar de nós mesmos.

só toma consciência desse ateísmo, ou antropo-teísmo, e o exprime racionalmente, pelo conceito (*Begriff* = Logos).

Em outros termos, não se pode suprimir (*aufheben*) a religião em qualquer de suas formas. Só se pode suprimi-la definitivamente em sua forma cristã. (Quando se suprime um Deus "de fora", só se pode substituí-lo por um outro Deus; para que o Deus desapareça completamente, é preciso que ele mesmo se suprima; e é precisamente o Deus cristão que se suprime como Deus, para tornar-se homem.) Em suma, o ateísmo do sábio não se pode estabelecer em conseqüência de uma teologia qualquer: ele nasce da teologia cristã, e só pode nascer dela. (Mais exatamente: trata-se não de ateísmo, mas de antropoteísmo; ora, esse antropo-teísmo hegeliano pressupõe a teologia cristã, já que aplica ao homem a idéia cristã de Deus.)

Ora, sabemos que a religião apenas projetava no além a realidade social onde ela nasce. Logo, é preciso afirmar que o sábio só é possível após a realização do mundo histórico onde a religião cristã pôde constituir-se e aperfeiçoar-se.

Mas não é indispensável passar pela antropologia hegeliana para chegar a esse resultado. Ele pode ser extraído diretamente do texto citado, referindo a palavra *Gegenstand*, objeto-exterior, ao universo real, isto é, ao mundo natural e humano ou social.

Falemos primeiro do mundo social. O objeto exterior do homem é aqui um outro homem. Ora, no cap. IV, Hegel mostrou que de nada adianta a um homem suprimir completamente um outro homem, isto é, matá-lo, porque o homem morto não interessa.[3]

O que pode interessar é unicamente a *auto*-supressão do outro. Ora, o homem que suprime a si mesmo em relação a um outro sujeita-se ao outro como um escravo se sujeita ao senhor. Logo, para que haja saber absoluto, é preciso que o objeto suprima a *si mesmo*. No plano social, isso significa que é preciso haver o fenômeno da sujeição e todas as suas decorrências, ou seja, a dialética do senhor e do escravo, isto é, o conjunto da evolução histórica da humanidade, tal como é descrita na *Fenomenologia*. Em outras palavras, o sábio só é possível no Estado que completa essa evolução e onde todos os cidadãos suprimem a si mesmos, de modo que nenhum é mais, para o outro, um *Gegen-stand*, um objeto-exterior-e-coisa; ou seja, onde já não há interesses particulares que se excluem mutuamente.

Da mesma forma, se a frase em questão for referida ao mundo natural, vê-se que a sabedoria só é possível em um mundo que se preste à ação técnica do homem, onde o deserto, os animais ferozes, as intempéries etc. se dobrem à vontade humana.

3. Essa supressão não dialética seria o equivalente do ateísmo (da comédia burguesa) e não do antropo-teísmo (do cidadão hegeliano).

De modo geral, cabe afirmar o seguinte: o saber absoluto, isto é, a sabedoria, pressupõe o êxito total da ação negadora do homem. Esse saber só é possível: primeiro, num Estado universal e homogêneo, onde nenhum homem é exterior ao outro, onde não há mais nenhuma oposição social não suprimida; segundo, dentro de uma natureza dominada pelo trabalho do homem, natureza que, por não se opor mais ao homem, já não lhe é estranha. No saber absoluto, o sábio pode com todo o direito afirmar a identidade do Ser-como-tal com o Ser que ele mesmo é, pois ele passa pela experiência de os conflitos no interior do Estado estarem suprimidos definitivamente, de não haver mais oposição evidente entre ele e o mundo (tanto social quanto natural). Antes dessa experiência (*Erfahrung*), a afirmação de uma identidade entre sujeito e objeto só pode ser gratuita.

Mas mesmo isso não basta. Não basta saber que o mundo, que o Estado em questão prestam-se a uma identificação real com eles. Não basta, para chegar ao saber absoluto, constatar (com Kant) o "acaso transcendental" que nos permite aplicar ao Ser real nosso saber abstrato, e assim dominá-lo por esse saber. Ainda é preciso reconhecer o que Kant esquece e que Hegel afirma: que "a coisidade se estabelece pela alienação da consciência-de-si". Deve-se reconhecer que não há "acaso transcendental", que não há identidade dada, mas identificação ativa consciente e voluntária, realizada pelo próprio homem em suas lutas (sociais) e por seu trabalho.

Do ponto de vista teológico, a frase em questão significa o seguinte: não basta dizer que um Deus não existe para suprimi-lo definitivamente. É preciso também, como bem explicou Hume, compreender por que se afirmou sua existência, é preciso compreender o porquê e o como de sua criação pelo pensamento do homem. Equivale a afirmar que só se pode realizar a sabedoria depois de ter destruído a religião por sua interpretação antropológica, tal como a encontramos no cap. VII. É preciso compreender que o homem, para criar seus deuses, toma a si próprio como ideal e o projeta no além.

Em geral, é preciso saber que o Ser em sua totalidade não se reduz ao Ser dado; é preciso saber que essa totalidade do Ser implica também um Ser criado pelo homem consciente de si, que se exterioriza ou se aliena (*sich entäussert*) pela ação, realizando fora dele as idéias que forja em seu foro interior. Enfim, só quando sabe que é ação negadora que tem êxito é que o homem pode chegar à sabedoria e afirmar num saber absoluto sua identidade com o Ser considerado em sua totalidade. Só ao se compreender do modo como ele se compreendeu na e pela *Fenomenologia* (ou em e por seus sete primeiros capítulos) é que o filósofo pode tornar-se um sábio.

Mas, para tornar-se sábio, é preciso também que o homem se compreenda. Ou seja, não basta ser ação criadora, ser cidadão-trabalhador no Estado perfeito. É preciso saber que se é isso, é preciso tomar consciência de si. É o que

jeto, do *homem*-no-mundo e do *mundo*-que-implica-o-homem. O saber absoluto, por ser total, tanto é conhecimento de si quanto ciência do mundo. E, apenas em e por essa identificação, efetuada no saber absoluto pelo sábio, é que a totalidade homogênea do Ser é Espírito, isto é, Ser-real-e-consciente-de-sua-realidade.

Ora, assim como o homem integral realizou-se pouco a pouco no decurso da história, também o saber integral tem uma história. Essa história é a história da filosofia, história das tentativas feitas pelo homem para compreender o mundo e para, neste, compreender a si mesmo. Aliás, as etapas da evolução existencial e da evolução filosófica são dois aspectos complementares de uma única e mesma evolução. Essa dupla evolução é descrita por Hegel nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*.

O sábio é, por um lado, o homem ou o cidadão que toma consciência de si e, por outro lado, o filósofo que atinge seu objetivo. Ora, para tomar consciência de si, é preciso tomar consciência de seu devir, desse devir integral e integrado do homem que Hegel descreveu na *Fenomenologia*. O cidadão só está plenamente consciente de si na medida em que leu (ou escreveu) a *Fenomenologia*: do modo como a lemos até aqui, isto é, em seu aspecto antropológico ou existencial. Mas também o filósofo, ao se tornar sábio, deve integrar seu devir como filósofo que toma consciência: deve tomar consciência do devir ou da história da filosofia. Também ele deve ler ou escrever a *Fenomenologia*: mas deve lê-la sob o aspecto que deixamos de lado, sob o aspecto metafísico, ou, como diz Hegel, do ponto de vista "da relação da consciência com as determinações do objeto que se trata de compreender como outras tantas determinações do Eu". É verdade que no texto da *Fenomenologia* os dois pontos de vista estão reunidos; e, de fato, não podem ser dissociados. Mas, em princípio, a atitude filosófica pressupõe a atitude existencial. Por isso a *Fenomenologia* precisa ser lida duas vezes: a primeira, como fizemos até aqui (até o final do cap. VII), como fenomenologia genética do homem ativo, e a segunda, no plano metafísico, do primeiro ao último capítulo, como fenomenologia genética do filósofo ou, mais exatamente, do sábio.

É o que Hegel indica ao dizer que é preciso, para chegar ao saber absoluto, retomar uma por uma as etapas filosóficas descritas nos cap. I a VII. Aliás, é o que ele faz na primeira parte do cap. VIII, que é um resumo dos sete primeiros capítulos, mas resumo sob o segundo aspecto, o aspecto apenas metafísico, que até agora fora deixado de lado em nossa interpretação. É sobre a análise desse aspecto que versará minha próxima aula.

QUARTA CONFERÊNCIA

INTERPRETAÇÃO DA PRIMEIRA PARTE DO CAPÍTULO VIII

(p. 550, linha 11, até a p. 556, linha 9)

O texto do último capítulo da *Fenomenologia* pode ser dividido em três partes. A primeira (com cerca de seis páginas) trata do filósofo; a segunda (cinco páginas), do sábio; a terceira (três páginas), da sabedoria ou, como diz Hegel, da ciência (*Wissenschaft*). Isto é, na primeira parte, é apresentado o caminho que leva à sabedoria ou à ciência; na segunda, do suporte real, existencial, da sabedoria, isto é, o homem que desenvolve a ciência, o saber absoluto; na terceira, desse saber, considerado como tal, independentemente do caminho que leva até ele e das condições reais de sua produção. É possível também dizer que a primeira parte trata do sábio e de sua sabedoria na medida em que representam o resultado global e definitivo da evolução (temporal) da humanidade, ao passo que a segunda parte fala desse resultado independentemente de sua origem, isolando, do conjunto da duração temporal, o derradeiro momento do tempo (que é a existência do sábio); a terceira parte relaciona esse derradeiro momento do tempo com a eternidade; relaciona o sábio que conclui a história com a sabedoria ou saber absoluto que, sendo eterno, é a eternidade.

Enfim, de acordo com a terminologia que Hegel utiliza no cap. VIII, pode-se dizer que a primeira parte desse capítulo trata da consciência-exterior (*Bewusstsein*); a segunda, do saber absoluto (*absolutes Wissen*); a terceira, da ciência (*Wissenschaft*). O *Bewusstsein* é o filósofo; o *absolutes Wissen* é o sábio que realiza a sabedoria; a *Wissenschaft* é a própria sabedoria.

Convém constatar que, de acordo com o que diz Hegel no cap. VIII, o conjunto dos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*, isto é, toda a *Fenomenologia* propriamente dita, é uma análise do *Bewusstsein*, ou da consciência-do-exterior (Hegel também o diz no prefácio e em outros trechos). É claro que o termo deve ser considerado em sentido amplo, já que Hegel intitula de *Bewusstsein* (em sentido estrito) os três primeiros capítulos, por oposição ao quarto, que ele chama de *Selbstbewusstsein*, ao quinto, *Vernunft* etc. Hegel quer simplesmente dizer que em toda a *Fenomenologia* (isto é, nos sete primeiros capítulos) trata-se de uma situação em que há uma consciência do exterior, isto é, uma distinção entre o objeto e o sujeito (que se refere a esse objeto), entre o homem e o mundo no qual vive o homem. Assim, o *Selbstbewusstsein*, a consciência-de-si, é uma consciência-de-si no interior do *Bewusstsein*, da consciência-do-exterior em sentido amplo: o homem toma consciência de si ao saber (ou ao pensar

mana em sua plenitude absoluta: o Ser desse homem implica todas as possibilidades humanas. Esse homem, como já vimos, é o cidadão do Estado absoluto. (Na prática, é Napoleão.) Mas não basta ser esse cidadão para ser um sábio. O sábio é o cidadão que está plenamente consciente do que ele é. Ora, se o cidadão integra em e por sua existência ativa a totalidade das possibilidades existenciais, o sábio integra em e por seu saber absoluto a totalidade das tomadas de consciência dessas possibilidades. Em outras palavras, ele integra as tomadas de consciência parciais das realizações parciais, que são descritas na *Fenomenologia*. Ou seja, torna-se sábio quem escreve (ou lê) uma fenomenologia que contém a lista completa das tomadas de consciência parciais. Ao chegar ao final do cap. VII, o homem está plenamente consciente de si no sentido forte do termo: primeiro, porque *sabe tudo* o que ele *é*; segundo, porque *é* efetivamente *tudo* o que o homem *pode* ser.

Para ser um sábio, porém, não basta ter escrito (ou lido) a *Fenomenologia* em seu aspecto antropológico. De fato, a ciência do sábio é verdadeira. Ela revela a realidade. Ora, o que é real é o homem-no-mundo. O homem sem o mundo é uma abstração tão inexistente quanto o mundo sem o homem. Um teria podido existir sem o outro. Mas o sábio não tem de se preocupar com o que teria podido (ou deveria) ser: deve compreender o que *é*. Ora, o que *é* é a natureza povoada de seres humanos, são os homens que vivem no meio de uma natureza que os faz nascer e os mata. Logo, o saber do sábio que revela o Ser em sua realidade concreta não revela nem o homem considerado isoladamente nem o mundo considerado isoladamente. A ciência revela o homem *e* o mundo. Pode-se dizer que é o mundo que se revela pelo sábio tanto quanto dizer que é o sábio que se revela pelo mundo (ou, mais exatamente, pela revelação do mundo). Mas é mais correto dizer que é a totalidade do Ser real que se revela a si mesma e por si mesma como sistema absoluto da ciência. Ou então, para usar a linguagem da *Fenomenologia*, pode-se dizer que na ciência o *Bewusstsein*, ou o conhecimento do mundo, coincide com o *Selbstbewusstsein*, ou o conhecimento de si. Com efeito, tomar plena consciência do mundo real é necessariamente também tomar plena consciência de si, já que o Eu está implicado no mundo, já que é uma realidade mundana, que age sobre o mundo e recebe a reação de sua ação. Inversamente, tomar consciência de si como real é necessariamente também tomar consciência do mundo onde o Eu é realizado.

Mas essa coincidência da consciência-de-si com a consciência-exterior só é possível no momento em que as duas consciências são totais. Não é porque o todo é necessariamente idêntico a si mesmo que uma parte desse todo deve ser idêntica a uma outra parte. Sem dúvida toda consciência-de-si tem por complemento necessário uma consciência-exterior: toda consciência é necessariamente ao mesmo tempo *Bewusstsein* e *Selbstbewusstsein*. Mas, enquanto a

consciência-de-si não for total, a consciência-exterior correspondente será necessariamente uma perspectiva: revela um aspecto do Ser real, mas não o Ser em sua realidade, isto é, na totalidade de seus aspectos. É claro que só percebemos que uma perspectiva é apenas uma perspectiva entre outras depois que a ultrapassamos, isto é, quando nos colocamos em outra perspectiva. Quem está colocado em sua própria perspectiva, quem se identifica com ela, necessariamente não a considera como perspectiva, mas como visão total da realidade. Logo, acredita que possui *a* ciência. E dizer isso equivale a dizer que possui de fato uma ideologia. Porque ter uma ideologia é afirmar que o mundo (natural e social) é de fato tal como aparece a partir de um ponto de vista particular, ponto de vista esse que não é a reunião de todos os pontos de vista possíveis.[4]

Assim, toda teoria parcial com a qual o homem se solidariza é necessariamente uma ideologia, que tem para aquele que se identifica com ela o valor de teoria total ou objetiva. E minha perspectiva (pouco importa seja ela individual ou coletiva) gera necessariamente uma ideologia enquanto minha teoria do mundo não for *a* teoria do mundo, isto é, enquanto ela não abarcar todas as teorias possíveis em geral.

Em outros termos, a supressão da oposição entre o *Bewusstsein* e o *Selbstbewusstsein* só é possível após a integração total de cada um dos dois. Cada etapa do *Selbstbewusstsein* tem por complemento uma etapa do *Bewusstsein*. Logo, a integração deve ser dupla e, por isso, é preciso escrever (ou ler) a *Fenomenologia* em seus dois aspectos. Somente no momento em que se integram todas as auto-revelações parciais do homem e paralelamente todas as revelações parciais do mundo pelo homem é que a consciência-de-si coincide efetivamente com a consciência-exterior, e o saber é assim total e absoluto.

Antes dessa integração, isto é, antes do advento do saber absoluto, o *Bewusstsein* sempre se opõe ao *Selbstbewusstsein*. O filósofo, ao desenvolver seu saber parcial ou relativo, fala inevitavelmente de um *Gegen-stand*, isto é, de um Ser *diferente* dele.[5]

4. Assinalo que a idéia hegeliana do saber absoluto é representada na física matemática moderna pela idéia do tensor universal, que representa o real não num único sistema privilegiado de coordenadas, mas em todos os sistemas de coordenadas concomitantemente.

5. Sabemos, aliás, que nesse ponto há uma dificuldade mesmo na *Fenomenologia*. Na última página — pouco esclarecedora — do cap. VI, Hegel ainda opõe Napoleão, que representa o *Bewusstsein*, a ele próprio, que representa o *Selbstbewusstsein*. Parece que ele ainda esperava, da parte de Napoleão, um reconhecimento de certo modo oficial de sua filosofia. Mas, por outro lado, a última linha dessa página fala do "Deus revelado", Deus esse que seria o homem, de forma que já não haveria *Gegen-stand*. Tudo isso não fica muito claro, mas por enquanto não tem maior importância.

cebido e aquilo que é *percebido*, isto é, entre a própria coisa e suas qualidades; e relação dessas qualidades entre si. E, já que a percepção é, já que ela se insere no Ser ao revelá-lo, o próprio Ser tem um aspecto que corresponde à percepção. Ser é também e sempre ser algo de determinado; ser é ser esta ou aquela outra coisa; ser é existir para si, opondo-se a tudo o que não se é, excluindo de si o aquilo-que-não-se-é, e, por isso, é existir para essa outra-coisa e por essa outra coisa, na e pela relação do mesmo que se é com o outro que não se é; ser é ser determinado ou fixado por essa relação, é ser a relação; ser é também referir-se a si próprio: é distinguir o que é daquilo que se é e, ao mesmo tempo, ser tudo aquilo que se é; ser é portanto ser outro, mas sem deixar de ser si mesmo, é tornar-se diferente do que se é; logo, ser não é apenas ser alguma coisa, mas ser uma coisa que é sempre determinada-e-específica, não é apenas estar isolado ou ser um e único no interior de si, mas também ser especificado, isto é, ser, por um lado, como são certas outras coisas e, por outro lado, ser diferente das outras outras-coisas.

Mas a consciência-exterior real nunca é apenas sensação e percepção; ela sempre é também entendimento. Quando percebo esta mesa, não percebo que é uma mesa; não é minha percepção que me revela que esta mesa é uma realização da mesa. A mesa real, porém, não é apenas uma coisa que tem uma forma perceptível, mas uma mesa, isto é, uma coisa determinada que corresponde à palavra mesa. Na Terra não existem apenas sensações e percepções: há também palavras que têm um sentido, que são conceitos. Ora, a palavra ou o conceito, ao deixar intacto o conteúdo específico ou determinado da coisa perceptível, separa esse conteúdo do *hic et nunc* da sensação do ser dessa coisa. *Esta* mesa é aqui e agora; mas esta *mesa* também pode ser mais tarde e alhures. A mesa, no entanto, é sempre e não é em lugar algum. Mas a palavra mesa que corresponde a *a* mesa é percebida e sentida aqui e agora; essa palavra é, permanecendo conceito, uma coisa e alguma coisa, assim como essa própria mesa à qual a palavra corresponde. A palavra-conceito *é* como são as coisas; também ela faz parte do Ser. O que significa que o Ser real também é, em um de seus aspectos, conceito. Ser é também ser universal: ser é mais e outra coisa que o que se é aqui e agora, é ser mais e outra coisa que o que se é na determinação-específica de seu ser.

Toda consciência-exterior real é um todo formado pela sensação do *particular*, pela percepção do *específico* e pelo entendimento do *universal*; e esse todo é um movimento-dialético que integra as sensações *particulares especificando-as* nas percepções que o entendimento *universaliza*, ou um movimento que, inversamente, faz penetrar o entendimento *universal*, *especificado* pela percepção, na *particularidade* sensível. E já que a consciência-exterior real é uma realidade que revela o Ser real, o Ser real é, ele próprio, esse todo formado por esse movimento-dialético trinitário. O Ser é realmente tal que se forma na e pela ação

negadora ou criadora do trabalho humano; ora, esse trabalho parte de um conceito *universal*, que ele *especifica* por sua realização material perceptível, e que ele insere assim no *hic et nunc particular* da sensação. Da mesma maneira, inversamente, o Ser é de fato tal que se revela pela consciência-exterior, que parte do *particular* da sensação para chegar ao *universal* do entendimento passando pelo *específico* da percepção.

A consciência-exterior revela esses três aspectos do Ser. E a *Reflexionsphilosophie* revela os três aspectos da própria consciência-exterior. Trata-se agora, para Hegel, de suprimir a oposição entre a consciência e seu objeto. É preciso que a consciência-exterior compreenda que ela própria é o mesmo Ser que seu objeto-coisa é. Para tal, basta descobrir a unidade-integrante dos três aspectos do objeto-coisa e ver que ela coincide com a unidade-integrante dos três aspectos da consciência-exterior. Em outras palavras, a consciência-exterior deve saber que ela *é* seu objeto-coisa em cada um de seus aspectos e, por conseguinte, na sua totalidade.

É o que diz Hegel (p. 500, linhas 20-21): "Portanto, é de acordo com essas três determinações-específicas que a consciência[-exterior] deve [ter-ou-conhecer] o objeto-coisa como [sendo] ela própria."

Mas, repito, não se trata de descrever na *Fenomenologia* o Ser em sua totalidade completa: esse é o tema da própria ciência, tal como será apresentada na *Enciclopédia*. A *Fenomenologia* (em seus sete primeiros capítulos) mostra a oposição entre a consciência e o objeto, e só descreve a consciência; o aspecto metafísico da *Fenomenologia* descreve a consciência como reveladora do objeto, mas não o próprio objeto revelado pela consciência. Trata-se apenas de compreender como pôde nascer a identificação da consciência com o objeto, que caracteriza a ciência. E compreender isso é rever todas as etapas da revelação do objeto por uma consciência que se sente ainda oposta a ele. Ora, na medida em que ela se crê oposta ao objeto, ela se opõe realmente a ele como consciência: a consciência que sente estar oposta ao objeto lhe é realmente oposta como sujeito real, isto é, como homem. Para compreender o advento da ciência, trata-se de rever também as etapas ou as possibilidades da existência humana. Mas, no resumo seguinte, elas serão revistas apenas no seu aspecto metafísico; ou seja, não serão consideradas as atitudes existenciais como existenciais; só será levado em conta o elemento cognitivo contido em cada uma delas: não os aspectos do Ser revelados em e por essas diferentes atitudes cognitivas, mas essas atitudes em si, na medida em que são revelações dos diferentes aspectos do Ser.

É o que Hegel afirma (p. 550, linhas 21-27):

> Entretanto, na *Fenomenologia* não se trata do saber [considerado] como compreensão-conceptual pura do objeto-coisa; pelo contrário, esse saber

Nesse resumo, Hegel tornou a mostrar como e por que o homem, ao tornar-se um sábio, chega a suprimir o *Theos* da teo-logia e passa à lógica, isto é, a seu próprio pensamento discursivo (*Logos*) compreendido como "pensamento de Deus antes da criação do mundo". Ele aí demonstrou como o homem chega finalmente a ser e a saber que é Deus, o Deus criador e revelador da teologia cristã, o Deus trinitário absoluto que encerra em si a totalidade do Ser e de sua revelação.

Na conclusão, Hegel começa dizendo (p. 555, linha 4 de baixo para cima, até a p. 556, linha 3):

> O que era na religião [em geral, e sobretudo na teologia cristã, um] conteúdo, isto é, [a] forma da representação-exteriorizante de uma entidade-outra, é portanto aqui[, isto é, no saber absoluto,] atividade (*Tun*) própria do Eu-pessoal (*Selbst*). [É] o conceito [que] liga [as coisas de modo] que o conteúdo seja a atividade própria do Eu-pessoal. Porque como o entendemos, esse conceito é o saber-ou-o-conhecimento de que a atividade do Eu-pessoal [efetuado] no interior dele mesmo é a integridade (*aller* [de todos]) da entidade-essencial (*Wesenheit*) e a integridade (*aller*) da existência-empírica (*Dasein*); [é] o saber-ou-o-conhecimento deste sujeito como de [aquilo que é] *a* substância, e da substância como de [aquilo que é] esse saber-ou-esse-conhecimento da atividade do sujeito.

À primeira vista, é muito simples. Basta ler um manual de teologia cristã (insisto: cristã), no qual Deus é de fato um Ser total e infinito, e dizer após a leitura: o Ser de que aqui se trata sou eu mesmo. Sem dúvida, é simples. No entanto, ainda hoje, isso nos parece um absurdo, uma "enormidade" sem igual. E consideramos louco quem o afirmar abertamente. O que significa que é muitíssimo difícil fazer essa afirmação (entenda-se: fazê-la para valer). Foram necessários milênios de pensamento filosófico antes que um Hegel aparecesse e fizesse tal afirmação. Primeiro, porque não era fácil chegar ao conceito do Deus cristão. Depois, porque, tendo chegado a ele, não era fácil identificar-se com esse conceito, aplicá-lo a si mesmo. Hegel afirma que isso só é possível para o cidadão do Estado universal e homogêneo. Pois apenas esse cidadão — isto é, o homem que realizou efetivamente a totalidade trinitária da existência pela circularidade do movimento que, partindo do particular, volta para este depois de ter-se elevado ao universal passando pelo específico —, apenas esse cidadão é que pode fazer tal afirmação sem estar louco, pode fazer tal afirmação sendo um sábio, revelando assim uma realidade, isto é, enunciando uma verdade absoluta.

Para tal, não basta crer em si mesmo, como se crê em Deus. Assim como a religião só é uma *Religion* (e não um estado emocional, estritamente privado) na medida em que é uma teo-logia, a sabedoria só é sabedoria (e não megalomania) na medida em que é uma lógica. Ora, só se pode chegar a essa lógica depois de ter escrito a *Fenomenologia*, isto é, depois de ter integrado — por compreendê-las — todas as atitudes possíveis da consciência-de-si e da consciência-exterior. Mas essa simples integração do que já foi basta para realizar o que ainda nunca existiu, ou seja, a sabedoria.

É o que diz Hegel na frase final da conclusão (p. 556, linhas 4-9):

> O que acrescentamos aqui[, isto é, no resumo que precede,] é somente: por um lado, a reunião dos elementos-constitutivos particulares-e-isolados dos quais cada um representa em seu princípio a vida do Espírito total-ou-inteiro (*ganz*), [e] por outro lado, a manutenção (*Festhalten*) do conceito na forma de conceito, [desse conceito] cujo conteúdo resultaria dos elementos-constitutivos mencionados [na *Fenomenologia*, mesmo sem esse resumo], e já resultaria ele mesmo [independentemente desse resumo, mas apenas] na forma de uma forma-concreta da consciência[-exterior].

A "forma-concreta da consciência-exterior" que resulta dessa integração é a sabedoria ou, no dizer de Hegel, o saber absoluto. É, se preferirem, o sábio considerado como recipiente vazio da sabedoria: o resumo apresentado torna-o apto a ser preenchido; a ciência desenvolvida na *Enciclopédia* vai preenchê-lo de fato.

O resumo contido na primeira parte do cap. VIII mostrou como o sábio nasce da evolução filosófica da humanidade. Essa parte apresenta o sábio em suas relações com a filosofia ou com os filósofos. Agora, na segunda parte, Hegel vai descrever o próprio sábio, isto é, o homem que, embora se identifique com a totalidade do Ser, tem uma realidade particular isolada: pois o sábio também é "o senhor Fulano-de-tal". Mas, em sua sabedoria considerada como ciência, ele também é tão universal e infinito quanto o Ser que sua ciência revela. Na terceira e última parte do cap. VIII Hegel vai falar dessa ciência que ele se prepara para expor na segunda parte de seu "sistema DA ciência"; parte que jamais chegou a ser escrita e que foi substituída pela *Enciclopédia DAS ciências filosóficas*.

cap. VIII. O que existe antes desse resumo é o *sábio* como "*Gestalt des Bewusstseins*", como homem-no-mundo; o que existe depois desse resumo é a sabedoria, a ciência como conceito (*Begriff*), como conceito que contém em si, ao contê-la, a totalidade do Ser. Ou ainda: o que existe antes desse resumo, isto é, antes da própria *Fenomenologia*, é o homem capaz de escrever a *Fenomenologia*, é Hegel como autor da *Fenomenologia*; o que existe depois desse Resumo, isto é, depois da *Fenomenologia*, é o homem capaz de escrever a *Lógica* (*Logik*), ou mais exatamente o homem que escreve essa *Lógica*, ou ainda é a própria *Lógica*, isto é, a ciência. No final do resumo, faz a distinção entre esses dois aspectos da sabedoria realizada, pela diferenciação entre o sábio e a ciência. No resumo, Hegel mostra como e por que o sábio completa e realiza a evolução histórica real da humanidade, e como e por que a ciência completa e realiza a evolução ideal, filosófica ou metafísica.

A primeira parte do cap. VIII trata da gênese histórica e metafísica do sábio e da ciência, enquanto a segunda parte trata do próprio sábio. Quanto à terceira parte, trata da ciência tal como seria apresentada na segunda parte do sistema (que, aliás, Hegel não escreveu).

A segunda parte do cap. VIII tem três seções. Na primeira, Hegel desenvolve o conceito de sábio: mostra o que é o sábio como gerador da ciência. Na segunda seção, fala da realidade do sábio e diz o que o sábio *é*: primeiro, na realidade-objetiva (*Wirklichkeit*), isto é, no espaço real ou no mundo; a seguir, no tempo (*Zeit*), e enfim no tempo-objetivamente-real ou na realidade-objetiva-temporal, isto é, na história. Na terceira seção, Hegel fala da atividade do sábio, isto é, da atualização de seu Ser real (descrito na segunda seção) e, portanto, da realização de seu conceito (descrito na primeira seção). Ora, essa atividade do sábio é precisamente a produção da ciência, da *Wissenschaft*, que será tratada na terceira parte do cap. VIII da *Fenomenologia* e apresentada na *Lógica*.

Vou aqui interpretar a primeira seção da segunda parte, e a primeira etapa da segunda seção.

Na primeira seção, como já disse, Hegel desenvolve o conceito de sábio, considerado como gerador da ciência e distinto da própria ciência (p. 556, linhas 10-15):

> Esta última forma-concreta do Espírito, [isto é,] o Espírito que dá a seu conteúdo completo e verdadeiro-ou-verídico ao mesmo tempo a forma do Eu-pessoal, e [que] por isso [mesmo] realiza seu conceito mas que fica nessa realização, no interior desse conceito, [esta última forma-concreta do Espírito] é o saber absoluto. É o Espírito que-se-sabe-ou-se-conhece na forma-concreta-do-Espírito, ou[, em outros termos, é] o saber-que compreende-pelo-conceito.

O saber absoluto (*das absolute Wissen*) não é a sabedoria, é o sábio: é o homem de carne e osso que realiza, por sua ação, a sabedoria ou a ciência. De fato, Hegel afirma que é uma forma do Espírito (*Gestalt des Geistes*). É uma forma-concreta semelhante às formas estudadas nos sete capítulos anteriores. Aqui Hegel diz *Gestalt des Geistes*. Mas numa linha anterior, no fim da primeira parte, ele disse *Gestalt des Bewusstseins*. Logo, ainda é uma realização da consciência-exterior. Em outros termos, trata-se ainda de um homem real que vive no mundo e para quem ainda há um mundo exterior, uma realidade-objetiva (*Wirklichkeit*) diferente de sua realidade subjetiva, do *Selbst*. Mas essa *Gestalt* é a última, afirma Hegel. Isso significa que ela não pode ser superada por uma *Gestalt des Bewusstseins*. De fato, o resultado da atividade (*Tun*) do sábio, isto é, a realidade que é produzida por ele e que, por conseguinte, ultrapassa sua realidade dada, é a ciência. Ora, a ciência já não é subjetiva nem objetiva; já não é uma realidade subjetiva e particular que se opõe a um Ser objetivo e universal; ela é esse Ser como revelado em sua totalidade real. E o Ser-revelado-a-si-mesmo-na-totalidade-de-sua-realidade, isto é, a realidade objetiva consciente de si ou a consciência-de-si objetivamente real, é o Espírito (*Geist*). Assim, o sábio, como homem real, é uma *Gestalt des Bewusstseins*; como participante da ciência, é uma *Gestalt des Geistes*. E ser uma *Gestalt des Geistes* é ser o próprio Espírito. Porque a ciência é a revelação da totalidade do Ser, e o Ser *total* revelado é o próprio Espírito e não apenas uma forma concreta do Espírito. Por isso Hegel pode definir o saber absoluto, isto é, o sábio gerador da ciência, como "o Espírito que dá a seu conteúdo completo e verdadeiro-ou-verídico a forma do Eu-pessoal". Na medida em que o sábio se distingue da ciência, ele é um indivíduo humano, um Eu-pessoal. Assim, *a ciência é também sua ciência*; e isso em dois sentidos: é um saber que lhe pertence, como obra ou resultado de sua ação; e é um saber que o revela a si mesmo, é um saber do qual ele é o conteúdo, um saber que é uma consciência-de-si.

Mas, diz Hegel, esse conteúdo do saber é o conteúdo completo e verdadeiro do Espírito. O sábio realiza em sua realidade concreta a integralidade da existência humana consciente de si: seu conteúdo, por ser total, é *o* conteúdo. E esse conteúdo é verdadeiro-ou-verídico, isto é, revelado em sua realidade e realizado em sua revelação. O sábio pensa tudo o que é pensável e, no momento em que o sábio vive, tudo o que é pensável já está efetivamente realizado: a totalidade de seu saber é assim confirmada como verdadeira pela totalidade da realização. Seu saber é portanto *o* saber; e o conteúdo desse saber que é ele próprio é *o* conteúdo em geral, isto é, o conteúdo do Espírito. Ou, como diz Hegel: o sábio é o "Espírito que realiza seu conceito e que ao mesmo tempo fica, nessa realização, no interior de seu conceito". No e pelo sábio o Espírito realiza seu conceito, que compreende tudo (no duplo sentido de conter e de conhecer); ao realizar seu conceito no e pelo sábio, o Espírito fica no interior

Espírito que existe empiricamente na forma do discurso, do Logos, do conceito, é a ciência (*Wissenschaft*) apresentada num livro.

O sábio se identifica com essa ciência, e essa ciência revela a totalidade do Ser. O sábio se identifica portanto com essa totalidade: seu Eu é um Eu universal; ele realiza em sua existência pessoal a integralidade consciente do Ser. Mas o saber do sábio é seu saber em duplo sentido: é sua obra, e revela o Ser que ele mesmo é. Assim, embora universal, o Eu do sábio permanece o seu Eu; é um Eu-pessoal (*Selbst*), o Eu de um homem concreto chamado Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

É o que diz Hegel na frase seguinte (p. 556, linhas 28-32):

> A natureza, os elementos-constitutivos e o movimento[-dialético] desse saber resultam pois [da análise que precede] de tal modo [que se pode dizer] que esse saber é o Ser-para-si puro da consciência-de-si. Esse saber [absoluto, isto é, o sábio,] é [o] Eu que é este Eu e nenhum outro, e que é, de maneira também imediata, mediatizado, isto é, um Eu suprimido[-dialeticamente ou] universal.

A particularidade não é aniquilada, mas "suprimida-dialeticamente" na ciência universal, no sábio: logo, é conservada no que tem de essencial e sublimada nessa sua essência. Não se trata (como na mística teológica que tenta, aliás em vão, explicar a *unio mystica*) de se unir a uma totalidade dada, essencialmente diferente da particularidade que eu sou; não se trata de renunciar à sua particularidade ou personalidade, de imergir no absoluto. Não, o sábio deixa de ser uma particularidade (*Einzelheit*) porque ele mesmo se torna universal, e isso permanecendo o que é: um particular. Sua particularidade e sua personalidade são conservadas na totalidade: ele continua um homem, continua este homem, continua G. W. F. Hegel. Na verdade, ele se reduz a seu saber, e seu saber é universal; mesmo assim é seu saber, que ninguém além dele conseguiu realizar.

Isso só é possível no saber absoluto hegeliano, isto é, ateu, antropo-teísta ou ego-teísta. O saber teológico, que tem por conteúdo um Ser absoluto diferente do homem, anula a individualidade humana em vez de a suprimir-dialeticamente, conservando-a e sublimando-a. O sábio só é uma síntese do particular com o universal (isto é, uma verdadeira individualidade) porque seu saber tem como conteúdo o Eu que é ele mesmo.

É o que Hegel exprime do seguinte modo (p. 556, linhas 32-39):

> Esse Eu [do sábio] tem um conteúdo que ele distingue de si mesmo. Porque esse Eu é a negatividade-negadora pura, isto é, o ato-de-dividir-se-em-dois: ele é [portanto] consciência[-exterior]. [Mas,] na própria distinção [do Eu], esse conteúdo é o Eu. Porque esse conteúdo é o movimento[-dialético] do ato-de-suprimir-dialeticamente a si mesmo, isto é, [precisamente] a mesma negatividade-negadora pura que é [o] Eu. Nesse conteúdo [considerado] como distinto [do Eu], [o] Eu é refletido em si mesmo. [E] o conteúdo é compreendido-conceptualmente só pelo fato de que [o] Eu está perto (*bei*) dele mesmo em seu Ser-outro.

O Eu do sábio é uma consciência-exterior que se opõe a um objeto-coisa: o sábio distingue-se da ciência, e a ciência distingue-se de seu objeto. Logo, há três coisas distintas: o sábio, seu livro e o mundo real que envolve ambos. Tudo se passa no aqui-na-Terra, no interior da existência-empírica, do *Dasein*. O sábio permanece homem; continua portanto a exprimir, por sua existência, a própria essência do Ser humano, isto é, a negatividade. Por isso ele continua a opor-se a um não-Eu, a um objeto-coisa, que — não sendo ele — deve ser suprimido por ele se ele quiser realizar a si próprio. Mas a supressão do objeto-coisa, e por conseguinte da oposição entre o Eu e esse objeto, agora se efetua já não pela ação (que só nega um objeto particular, e nunca pode suprimir a objetividade como tal, isto é, a oposição entre o sujeito e o objeto em geral), mas pela própria ciência que — ao revelar a totalidade do Ser — suprime nessa totalidade revelada todas as oposições existentes, sobretudo a que existe entre o sujeito e o objeto. A ciência do sábio é portanto negadora; e é até a negatividade negadora como tal, já que suprime não o objeto, mas a própria oposição entre o sujeito e o objeto. Ora, a negatividade é o homem, é o Eu. Logo, a ciência é o Eu; é o sábio que a criou. Assim, ao se objetivar como ciência, o Eu do sábio "permanece nesse Ser-outro junto de si mesmo", como diz Hegel.

Ora, se a ciência é o sábio, se o sábio é a ciência, a ciência deve ter a mesma essência que o homem. Ou seja, ela deve ser movimento-dialético, isto é, devir-criador-que-procede-por-negações. E é o que de fato ela é, como Hegel afirma na frase que conclui a primeira seção da segunda parte do cap. VIII (p. 556, linha 39, até a p. 557, linha 3):

> Ao dar uma-idéia-mais-precisa desse conteúdo, [pode-se dizer que] ele nada mais é que o próprio movimento[-dialético] que acaba de ser mencionado. Porque esse conteúdo é o Espírito que percorre a si próprio como Espírito, e que o faz para si mesmo; [e pode fazê-lo] porque em sua [própria] objetividade-de-coisa ele tem [aqui] a forma-concreta do conceito.

Vem agora a segunda seção. Nela, como já mencionei, Hegel fala da realidade do sábio que ele acaba de definir na primeira seção. E a análise se dá em três etapas: primeiro, o sábio na realidade-objetiva (*Wirklichkeit*); segundo, o sábio no tempo; terceiro, o sábio no tempo objetivamente-real, isto é, na história.

A introdução a essa segunda seção começa assim (p. 557, linhas 41-42):

> No que se refere à existência-empírica desse conceito, [convém dizer que] a ciência não aparece no tempo e [na] realidade-objetiva antes que o Espírito

passado; e já que a ciência apenas revela esse passado que é dele, ela revela o homem a si mesmo.

Enfim, pode-se ver na *wissende Substanz* a entidade consciente ou antropomorfa oposta ao indivíduo humano e ao homem em geral. Ou seja, é possível referir essa expressão a Deus. Então a frase significa que "Deus", isto é, a teologia que fala dele, existe antes do conceito, ou seja, antes da filosofia e, portanto, antes da ciência. Sabemos que para Hegel uma religião, ou mais exatamente uma teologia, revela também a cultura coletiva da qual faz parte. Mas ela a revela sem o perceber, ao exteriorizar o conteúdo que revela, ao substancializá-lo. Essa *Substanz* é precisamente o Deus da teologia em questão. Mas a *Begriffsgestalt* da cultura coletiva é a filosofia. Logo, Hegel afirma que a teologia existia necessariamente antes da filosofia. O que afinal significa que a teologia cristã precede a ciência. A religião pode existir sem filosofia; mas a filosofia não pode aparecer sem que exista uma religião. Isto é, primeiro há a ação que cria a cultura; a seguir, vem a revelação teológica dessa cultura, que fala dela enquanto pensa estar falando de um Deus transcendente; e só depois vem a revelação filosófica da cultura, que se contenta, afinal, em relacionar ao homem o conteúdo que a teologia correspondente relaciona falsamente a um Deus.

Em ambas as frases seguintes (p. 557, linhas 18-24) Hegel expõe sua idéia:

> Porque a substância é o em-si ainda não-desenvolvido. Ou [em outros termos, ela é] a base-ou-o-fundamento e o conceito [considerado] em sua simplicidade-indivisa ainda imóvel; [a substância é] pois a interioridade-ou-intimidade, isto é, o Eu-pessoal do Espírito, que ainda não existe [-na-existência-empírica] como Eu-pessoal. O que existe[-na-existência-empírica] é como entidade-simples-ou-indivisa ainda não desenvolvida, e [como] entidade-imediata. Isto é, [o que existe é] o objeto-coisa da consciência[-exterior] como tal que-representa-ao-exteriorizar.

O que primeiro aparece na realidade-objetiva (*Wirklichkeit*) é o conteúdo material da cultura, ou a realidade cultural bruta, indivisa, não diferenciada, e também: imediata, não refletida, não explicada. Esse conteúdo apresenta-se primeiro à consciência-exteriorizante sob a forma de um objeto-coisa (*Gegenstand*). Ora, a realidade humana representada sob a forma do *Gegenstand* é uma realidade chamada divina.

Mais uma vez: a filosofia e, por conseguinte, a ciência aparecem na realidade-objetiva em terceiro lugar: são precedidas pela revelação simbólica da realidade humana na e pela teo-logia; e esta pressupõe a criação da realidade humana pela ação histórica temporal.

Ora, é possível tirar desse fato algumas conseqüências relativas ao caráter da filosofia e da ciência, de um lado, e da vida cultural real e de sua transposição

teológica, de outro. É o que Hegel faz no trecho que completa a primeira etapa, dizendo o seguinte (p. 557, linhas 24-29):

> Em razão do que, o conhecimento [filosófico] só tem à primeira vista um objeto-coisa pobre, em relação ao qual a substância e sua consciência[-exterior teológica] são mais ricas. [E o conhecimento filosófico é mais pobre] porque é a consciência[-exterior] espiritual, para a qual o que existe em si existe unicamente na medida em que é [um] Ser-estático para o Eu-pessoal e [o] Ser-estático do Eu-pessoal; isto é, [na medida em que é um] conceito.

No início, a vida cultural ou histórica real, assim como sua transposição teológica, são sempre mais ricas que a filosofia que essa vida engendra. Logo, a filosofia nunca revela a totalidade da vida que a faz nascer. E, dessa vida, ela revela menos do que a teologia correspondente revela. Hegel explica por quê. Eu só compreendo (filosoficamente, isto é, conceptualmente) o que existe para mim, só o que é meu Ser. Ora, no início, e enquanto dura a evolução histórica, a vida coletiva do povo é sempre mais rica que a vida privada do particular-isolado que é o filósofo. O filósofo, que por sua filosofia só revela a si mesmo (pois toda filosofia sempre é consciência-de-si, e apenas consciência-de-si), revela menos do que o que o teólogo revela, que representa (simbolicamente, é verdade) a consciência-de-si da comunidade como tal, e, por conseguinte, menos do que é essa comunidade. Só o cidadão do Estado universal e homogêneo, em que a oposição entre o particular e o universal é suprimida, pode revelar a totalidade da realidade humana revelando apenas a si mesmo. Só a filosofia desse cidadão pode ser total; é, aliás, por isso que ela é ciência ou sabedoria e não mais filo-sofia.

A realidade histórica e sua respectiva religião são sempre mais "ricas" que a filosofia correspondente, mas esta é mais "clara" do que aquelas. Porque a própria cultura é sem consciência em geral; e a teologia pensa que fala de algo diferente do homem e de sua cultura, de maneira que ela é sem consciência-de-si. Ora, afirma Hegel na frase seguinte (p. 557, linhas 29-31), só a consciência-de-si é verdadeiramente reveladora, porque só o Eu-pessoal pode ser revelado:

> O estado-manifesto-ou-revelado que a substância tem nessa [consciência-exterior-teológica] é na realidade [um] estado-oculto-ou-secreto. Pois [nessa consciência] a substância é o Ser estático ainda privado-de-Eu-pessoal. Ora, [o que] é manifestado-ou-revelado a si [é] unicamente a certeza-subjetiva de si mesmo.

Compreendemos agora como se efetua na realidade-objetiva histórica a passagem da filosofia à ciência. Hegel a isso se refere no trecho seguinte (p. 557, linhas 31-39):

NOTA SOBRE A ETERNIDADE, O TEMPO E O CONCEITO

(p. 558, linhas 3-4)

Quando se fala do surgimento da ciência na realidade concreta do mundo histórico, é obrigatório falar de um antes e de um depois, isto é, de um devir, e portanto do tempo. Ao estudar a relação entre a ciência e a realidade-objetiva, é necessário pensar a relação entre a ciência e o tempo. É o que Hegel faz na segunda etapa da segunda seção da segunda parte do cap. VIII.

O problema aqui abordado nada tem de novo. Pode-se dizer que ele existe desde que existe a filosofia. Todas as filosofias procuraram, e em geral pretendem ter achado, a verdade ou, no mínimo, verdades. Ora, a verdade no sentido próprio do termo é algo que não pode ser modificado nem negado: tem de ser válida universal e necessariamente, como se costuma dizer. Isto é, não está sujeita a mudanças; ela é, como também se costuma dizer, eterna ou não-temporal. Por outro lado, não há dúvida que ela é encontrada num certo momento do tempo e que ela existe no tempo, porque existe pelo e para o homem que vive no mundo. Quando se lida com o problema da verdade, mesmo parcial, lida-se forçosamente com o problema do tempo, ou, de modo mais especial, com a relação entre o tempo e o eterno, ou entre o tempo e o intemporal. Este é o problema que Hegel estuda e resolve na segunda etapa em questão.

Para seguir a terminologia de Hegel, podemos chamar de conceito (*Begriff*) o conjunto coerente do conhecimento conceptual que aspira à verdade. Com efeito, a verdade é sempre um conceito em sentido lato, isto é, um conjunto coerente de palavras que-têm-sentido. É possível então formular o problema indagando quais são as relações entre o conceito e o tempo.

Hegel responde à pergunta desde as palavras iniciais da segunda etapa; e sua resposta é inesperada. Eis o que ele diz: "*Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist*" ("O tempo é o próprio conceito que está aí[-na-existência-empírica]"). Ao escrever essa estranha frase, Hegel mediu bem suas palavras. Porque ele já dissera exatamente a mesma coisa no prefácio da *Fenomenologia* (p. 38, linhas 33-36): "*Was die Zeit betrifft, ... so ist sie der daseiende Begriff selbst.*" ("No que se refere ao tempo, [convém dizer que ele] é o próprio conceito que existe empiricamente.")

É muito claro e ao mesmo tempo bastante incompreensível. Para entender o que Hegel quis dizer, é útil rever rapidamente as soluções que, antes dele, Platão e Aristóteles, Spinoza e Kant deram ao problema. Será o objeto de minhas conferências VI, VII e VIII.

ça.) Se representarmos a existência temporal (o-homem-no-mundo) por uma linha, devemos representar o conceito por um ponto singular sobre essa linha: esse ponto é essencialmente diferente dos outros pontos da linha (figura 1). Ora, para Platão, o conceito *se refere* a algo diferente de si mesmo. (Foi nesse ponto que Platão criticou Parmênides-Spinoza; é nesse ponto que Hegel critica Platão e todos os outros filósofos; para ele, como para Parmênides-Spinoza, o conceito não se refere a nada, a não ser a si mesmo.) Ora, sendo eterno, o conceito deve referir-se à eternidade, diz Platão. (Aristóteles adota a mesma idéia; mas Kant opõe-se a ela e afirma que o conceito eterno refere-se ao tempo.) Mas, diz Platão, a eternidade só pode estar fora do tempo (o que é negado por Aristóteles, que descobre a eternidade *no* tempo). Devemos pois completar nosso esquema do modo indicado na figura 2.

Vamos adiante. A aparição dos conceitos, e até *do* conceito, na existência não é um fenômeno único. Em todo caso, o conceito pode surgir a qualquer momento do tempo. A linha que representa a existência implica vários pontos singulares eternos (figura 3). Ora, por definição, a eternidade — isto é, a entidade à qual se refere o conceito — é sempre a mesma; e a relação do conceito com essa entidade é também sempre a mesma. Logo, a *todo* instante do tempo (da existência do homem-no-mundo) a *mesma* relação a uma única e *mesma* entidade extratemporal é possível. Se quisermos representar a concepção de Platão, devemos modificar nosso esquema do modo indicado na figura 4.

Reencontramos assim o esquema da metafísica do *Timeu*: um tempo circular, a circularidade do qual (e daquilo que está *no* tempo, sendo temporal) sendo determinada pela relação do que está *no* tempo com o que está *fora* do tempo. E no mesmo momento encontramos o famoso ponto central que uma teologia cristã — em minha opinião, uma variante do platonismo — deve necessariamente introduzir no círculo hegeliano que simboliza o saber absoluto ou circular. O círculo traçado pode simbolizar a totalidade do saber: tanto do saber referente ao homem-no-mundo (temporal) quanto do saber referente ao que está fora desse saber, isto é, fora do homem-que-existe-no-mundo, e do mundo-que-implica-o-homem-existente (isto é, temporal). Esse ponto central (que necessariamente aparece assim que se interpreta o conceito como uma relação com algo diferente do conceito, ou seja, assim que se introduz o elemento da transcendência no saber) foi chamado Deus. Vimos, aliás, que esse esquema teísta nada tem de especificamente cristão, já que foi inspirado na concepção platônica.[3]

3. De modo geral, é o esquema de qualquer saber mono-teísta, isto é, de qualquer saber que reconheça uma transcendência, e um único transcendente. Pode-se dizer que toda filosofia reconhece uma transcendência: exceto o *acosmismo* de Parmênides-Spinoza (possibilidade 1) e o *ateísmo* de Hegel (possibilidade 3).



Fig. 1



Fig. 2

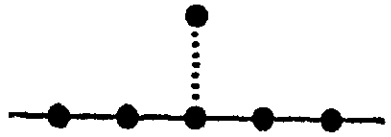


Fig. 3

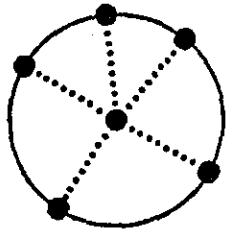


Fig. 4

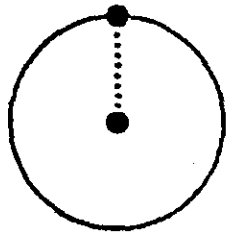


Fig. 5

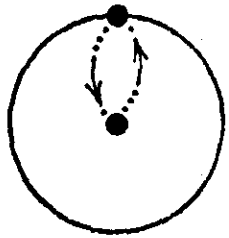


Fig. 6

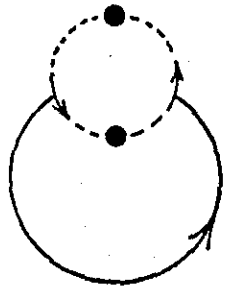


Fig. 7

"Teologia" (Platão)

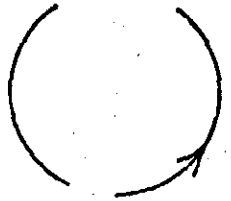


Fig. 8

"Cepticismo pessimista" ou "Relativismo"

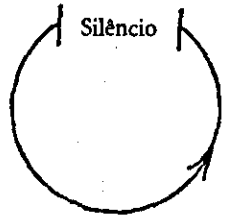


Fig. 9

"Mística"

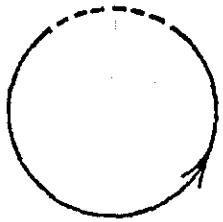


Fig. 10

"Cepticismo otimista" ou "Criticismo" (Kant)

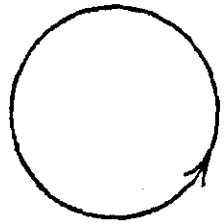


Fig. 11

"Saber absoluto" (Hegel)

[= Deus] na qual ele se contempla na religião [considerada]. Assim, por exemplo, a encarnação de Deus que se encontra na religião oriental [pré-cristã] não tem verdade[-objetiva] porque seu Espírito objetivamente-real é desprovido dessa reconciliação [quer dizer: do particular com o universal; o particular sendo sempre o homem, e o universal sendo Deus para a religião, e o Estado para Hegel].

É claro. A verdade (*Wahrheit*) é a revelação de uma realidade no sentido próprio e forte do termo. Por isso só há verdade numa religião na medida em que a idéia implicada na teologia se tenha realizado no mundo onde essa teologia ocorre. Assim, diz Hegel, a teologia cristã não é uma verdade enquanto o mundo cristão não tenha realizado a idéia da individualidade, isto é, da síntese, da fusão do particular com o universal, do homem real com o Espírito.

(Essa observação aparentemente inofensiva contém toda a crítica hegeliana ao cristianismo. O cristianismo só se torna uma verdade no momento em que a idéia cristã da individualidade se realiza neste mundo. Mas, assim que esse ideal é realizado, deixa de ser um ideal. Em outros termos, o homem deixa de projetá-lo no além, de pensá-lo em categorias teo-lógicas. Em vez de fugir do mundo, ele o aceita e nele se reconhece. No momento em que o cristianismo se realiza no mundo pós-revolucionário napoleônico, deixa de ser uma religião. Ao tornar-se uma verdade, ele se torna a antropologia atéia de Hegel, em que a ciência expressa o saber absoluto.)

Enfim, no trecho que termina essa introdução (p. 482, linha 37, até a p. 483, linha 7), Hegel explica a maneira como vai estudar no cap. VII as diversas religiões surgidas no decorrer da história:

> Não é aqui [isto é, no cap. VII] que cabe voltar da totalidade das determinações-especificantes [do Espírito] para a determinação-especificante particular-e-isolada, mas sim mostrar em que forma-concreta a integridade (*Vollständigkeit*) das outras determinações-especificantes está implicada no interior da determinação-especificante [particular em questão] e da religião específica que lhe é própria. A forma mais-perfeita [que é] recolocada sob uma [forma] menos-perfeita está desprovida de sua significação-ou-importância para o Espírito consciente-de-si; [ela] pertence ao Espírito apenas superficialmente, e [só pertence] à representação-exteriorizante do Espírito. A forma mais-perfeita deve ser considerada em sua significação-ou-importância característica (*eigentümlich*) e [deve ser considerada] onde ela for [o] princípio de uma religião específica e [onde ela] for manifestada-verdadeira-ou-confirmada (*bewährt*) por seu Espírito objetivamente-real.

Com essas palavras, Hegel indica a diferença que há entre a fenomenologia da religião, que exporá no cap. VII, e uma história das religiões no sentido habitual do termo.

O historiador descreve determinada religião tal como ela aparece aos que nela crêem ou creram. O fenomenólogo descreve apenas o caráter essencial dessa religião. Isto é, procura situá-la no conjunto da evolução religiosa, quer indicar o papel desempenhado por uma determinada religião nessa evolução. Em outras palavras, quer compreender como e por que o resultado geral dessa evolução é o resultado de uma evolução que passa por determinadas etapas. E, para facilitar a compreensão, ele idealiza as etapas. Ou seja, considera uma determinada religião não como ela foi de fato, mas como deveria ter sido, se ela compreendesse perfeitamente a si própria, se realizasse perfeitamente sua missão histórica. Para ele conseguir isso, deve ligar cada religião ao mundo que a engendrou. Em outros termos, não é possível escrever (e compreender) o cap. VII sem antes ter escrito (e compreendido) o cap. VI.

a) *Das Lichtwesen* (A essência da luz), p. 483-484

Trata-se da religião indo-iraniana da luz (igualmente: o "mana" dos primitivos, desconhecido de Hegel).

P. 483, 1ª alínea: Hegel resume o aspecto ontológico, metafísico de seu sistema. É uma introdução ao parágrafo.

P. 483, última alínea, até a p. 484: É o texto do parágrafo. O homem é, aqui, um Eu puro (*reines Ich*): o desejo ainda está vazio de conteúdo e o homem ainda não agiu. Ele toma consciência do *Sein* natural como de algo dado, não modificável; assim, ele toma consciência de um aspecto de si mesmo, mas esse si mesmo é aqui apenas desejo, isto é, algo dado, algo natural (*Sein*). Mas esse *Sein* é "*mit dem Geiste erfüllt*" (preenchido com o Espírito); é humanizado e tem a forma de um senhor (*Herr*). O homem toma consciência do divino porque é não somente *Bewusstsein*, mas também *Selbstbewusstsein*. Há no homem um desejo não satisfeito (já que o desejo satisfeito desaparece). O *Herr* (p. 483, última linha) é aqui o senhor antes da luta, o futuro senhor, isto é, o homem-do-desejo, citado na introdução ao cap. IV. Ainda há escravos na sociedade à qual corresponde a religião natural. É uma sociedade em que se sente fome e se quer fazer amor: festins, orgias sexuais.

O *Sein* divinizado é aqui a "*Gestalt der Gestaltlosigkeit*" (forma do que não tem forma) (p. 484, linha 3): a luz (pura, abstrata) e as trevas (idem); é o símbolo do desejo vazio (o Eu tenebroso = trevas) em relação à natureza (= luz). O símbolo de sua interação: a luz vivificante (só o Ser pode satisfazer o desejo: o homem deve comer etc.) e o fogo devorador (o desejo destrói o dado). (Cf. a noção de "mana".)

Caráter essencial dessa religião: o sublime, o grandioso, o majestoso. Tudo está concentrado no dado sem medida. Esse elemento (conformista) da majestade subsistirá em todas as religiões, mas vai tornar-se inessencial.

Como essa religião se torna totemismo (p. 484, última alínea): Dispersão da luz na planta etc. É o Ser (*Sein*) em sua existência concreta que é agora venerado (estágio da satisfação natural do desejo, não mais aquele do desejo ainda não satisfeito).

b) Die Pflanze und das Tier (A planta e o animal), p. 485-486

Totemismo. Corresponde ao estágio da luta pela vida e morte (cap. IV, A); mas ainda é a própria luta que é considerada, e não a vitória que realiza a dominação. Aspecto biológico da luta; religião do ato de matar (mata-se o animal-totem, sacrifica-se o deus). É a religião dos povos que se combatem até a morte (fim da 1ª alínea da p. 485), e não até a vitória (não se sabe escravizar etc.). É uma religião "natural" (a planta, o animal), sem conteúdo social propriamente dito. Não há Estado.

2ª alínea do parágrafo: Passagem para a religião do trabalho. Mas ainda será uma religião natural (aspecto biológico, físico). Trata-se do homem que trabalha, voltado para a natureza, não do homem para quem se trabalha (o senhor).

c) Der Werkmeister (O mestre-de-obras), p. 486-489

Religião egípcia. O que é divinizado é o trabalho do homem que se vê compelido a trabalhar. Trabalho condicionado pelo dado (o mais urgente, trabalha-se para não morrer de fome). Religião mais do camponês que do artesão. Trabalha-se para si próprio, considerado como animal, não para um senhor essencialmente humano. (Religião do futuro escravo.)

Trabalho necessário e forçado sem ser servil; esforço considerável para obter um resultado medíocre.

O homem não se contenta em trabalhar; ele santifica seu trabalho. Aqui, atitude correspondente ao *Verstand* (entendimento). Hegel pensa na religião dos egípcios que se manifesta sob a forma abstrata da pirâmide e do obelisco, coisas que não existem na natureza e que, por conseguinte, simbolizam o trabalho. Trabalho racional que não reproduz a natureza e que realiza o que só existe no espírito humano. Santifica-se a linha reta que é útil (a alavanca etc.); o utensílio deve ser simples.

O trabalho só será santificado enquanto não houver senhor; quando há um senhor, o trabalho já não é, como aqui, um instinto natural; ele é função do reconhecimento especificamente humano.

Para propiciar ao morto a vida eterna, coloca-se seu cadáver dentro de um produto do trabalho humano racional (pirâmide).

O obelisco = quadrante solar. O culto da luz do parágrafo *a* é aqui mediatizado pelo trabalho humano.

Essas três etapas são progressos da religião, etapas em direção ao cristianismo. Mas são também um passo em direção ao ateísmo, já que cada estágio corresponde a uma humanização mais elaborada do Deus. *O homem, a cada progresso, é superior ao deus da etapa anterior.* Cada vez que o homem trabalha para um Deus, ele o ultrapassa, até o momento em que trabalha conscientemente para si mesmo (no Estado perfeito).

Última alínea do parágrafo: Passagem para a religião grega. O homem quer morar ainda em vida na pirâmide do morto; quer gozar dos produtos do trabalho humano racional.

No estágio do *Werkmeister*, o homem trabalha de fato para outrem (o deus) e, por isso, não está satisfeito. Mas não é um trabalho propriamente humano, por não ser mediatizado pelo senhor. Trabalho de abelha, de certo modo. Não há o "servir".

Mas, durante esse estágio, o mundo se transforma (por esse trabalho) e o homem começa a trabalhar para outrem. Passagem da religião do artesão (centrada no produtor) para a religião do artista (orientada para o consumidor). Símbolo da passagem: a esfinge, mas a esfinge que fala (mito e oração).

B. *DIE KUNSTRELIGION* (A RELIGIÃO-ARTE)

(p. 490-520)

Introdução, p. 490-492

O homem vai agora falar dos deuses: mitologia; e vai falar aos deuses: orações.

A religião já não é natural: o homem fala. E o deus é parecido com o homem. A *Gestalt* (forma-concreta) divina torna-se *Bewusstsein* (assume a aparência humana). (O que foi dito sobre o trabalho: no início, a matéria-prima [natural] domina, o *Eidos* ainda só existe em potência; no fim, é a forma [humana] que existe em ato.) P. 490, linha 9: O homem é "*geistiger Arbeiter geworden*" (tornou-se trabalhador do espírito).

O trabalhador intelectual põe-se a falar de si mesmo, mas pensa que está falando dos deuses.

Como se efetua a passagem? Porque o mundo real (grego) é diferente do anterior (egípcio). Qual é o mundo em que o homem pode falar e não trabalhar? Já

não é nem o mundo da colheita (A, *a*), nem o do caçador (A, *b*), nem o mundo puramente agrário (A, *c*).

É o mundo chamado no cap. VI, A de "*der wahre Geist*" (o verdadeiro espírito). É a cidade grega. (Aqui, principalmente Atenas; no cap. VI, A, sobretudo Esparta.) O homem (= senhor) não é mais obrigado a trabalhar com as próprias mãos para manter sua existência; aproveita o trabalho dos outros (= escravos) e não entra em contato direto com a natureza.

Kunstreligion = religião dos senhores, que nela se revelarão a si mesmos inconscientemente.

Na sociedade agrária (de A, *c*) forma-se uma classe de senhores que vive dos produtos agrícolas mas sem participar dessa produção.

É o mundo do reconhecimento (*Anerkennung*). Há luta. O objetivo, porém, não é o ato de matar, e sim a vitória. É o mundo onde há escravos que reconheceram os senhores e que trabalham, mas na atitude do terror e para outrem.

A seção B também está dividida em três parágrafos: *a*, *b* e *c*; *a* = desejo, *b* = luta, *c* = trabalho. A divisão em B é portanto a mesma de A. Mas aqui já não se trata de desejo, luta e trabalho naturais. Agora os homens vivem em cidades. Religião da cidade. Desejos, lutas e trabalhos especificamente humanos, visto que o homem é apenas senhor.

Mas por que uma religião da arte? O senhor só é reconhecido como tal por causa da escravidão. O que distingue o senhor e o escravo é o lazer. Não só o senhor pode não trabalhar, mas não deve trabalhar. Deve, no entanto, fazer alguma coisa: as artes. (Ele trabalha sem trabalhar: trabalhador intelectual.) Deve não apenas do ponto de vista moral (Aristóteles), pois não pode fazer de outro modo: ele não sabe trabalhar.

Belo é o objeto que dá prazer sem sofrimento. Gozar do mundo sem fazer esforço é viver como artista.

Logo, o senhor vai achar belos os produtos do escravo (que não lhe custam esforço algum) e os aprecia como esteta; esses produtos estão desligados do esforço da produção e, portanto, do produtor. Assim, sua religião será uma *Kunst-religion*, que diviniza o *Sein* como beleza (esquecendo que a beleza é uma obra humana).

Templos continuam a ser construídos; mas o que conta é a beleza do templo, e é o homem quem a aprecia.

O Estado aparece com a cidade grega. Antes, no Egito, por exemplo, existe apenas uma pura aparência de Estado. Pois toda sociedade fundada na divisão

em castas ainda é uma sociedade "natural", porque até essa divisão é natural, imposta ao homem pela natureza (se existem lavradores, ferreiros, sapateiros, é porque terra, ferro, couro são naturalmente diferentes). Na colmeia, também há divisão do trabalho. Ao passo que a divisão em senhores e subalternos ("classes") é humana; só há Estado quando há classes.

A religião grega é religião-artística por ser religião de classe (os senhores). É a classe dos senhores que se dá conta da beleza do trabalho do escravo.

Mas a divisão em classes sempre se baseia em um resquício do natural: o escravo trabalha para satisfazer as necessidades naturais do senhor. Por isso toda classe tem sempre tendência para se transformar em casta (hereditariedade!).

O senhor se embrutece no prazer ou então "trabalha" sem trabalhar (a arte). Mas o mundo que daí resulta é ilusório (mundo fictício da arte e das belas-letras).

Para que haja religião, é preciso que o homem se transcenda: em outros termos, é preciso que o homem e o cidadão não sejam idênticos, que haja oposição entre o homem e seu mundo, que o homem seja revoltado.

Num texto que escreveu na juventude, Hegel afirma: "Os povos felizes não têm religião." Pensava então que os gregos não haviam sido religiosos. Mas na *Fenomenologia do Espírito* já não acha que os gregos tenham sido um povo "feliz".

Para que haja *Kunstreligion*, é preciso que o homem, isto é, o senhor, esteja consciente da insuficiência do mundo no qual vive (*sittliche Welt*, mundo moral). Não se trata do escravo, já que este se encontra fora do Estado e a religião exprime o Estado.

O homem não satisfeito é aqui o senhor ocioso. Trata-se da sua religião.

Há duas religiões no paganismo:
a) a religião familiar (à qual Hegel não se refere aqui; ver cap. VI, A, *a*);
b) a religião oficial, que nasce do descontentamento do cidadão.

Como pode haver síntese do universal com o particular? — (este é repelido pelo ostracismo: a cidade rejeita na natureza aquele que quer impor sua particularidade à universalidade, isto é, ao Estado). Essa síntese se dá pela fruição (*Genuss*) resultante dos produtos do trabalho de outrem. Essa fruição estética pode provocar a alegria (*Freude*), mas não a satisfação (*Befriedigung*). Porque a ação mediadora (o trabalho) não é a ação daquele que fruiu. Eis a insuficiência da fruição artística.

O homem, como não está satisfeito com a obra de arte, pensa que a fez (ou que foi feita) para um outro, para um deus.

Qual é a essência do mundo da moral consuetudinária, que vai revelar-se na e pela religião da arte? Hegel fornece a resposta ao resumir a descrição desse mundo apresentada no cap. VI, A: "*Denn die Wirklichkeit... findet*" (p. 491, linhas 4-22). A dialética desse mundo chega ao "Espírito subjetivamente certo de si mesmo". É aqui o proprietário de escravos, o senhor.

"*Die Vollendung...*" p. 491, linha 22, até a p. 492, linha 3 "*... hervorbringt*": O senhor torna-se esteta. O esteta está de fato subjetivamente certo de si mesmo, mas não é reconhecido como tal, nem pela multidão nem pelos outros estetas. Essa é a sua insatisfação. Ele lamenta a perda de seu mundo, é um "emigrado"; está de luto por seu mundo. Foge deste porque não ousa transformá-lo e, assim, torná-lo conforme ao seu ideal estético.

Desse modo, o esteta aspira por uma religião.

P. 492, 1ª alínea: É nessa época que surge *die absolute Kunst* (a arte absoluta). A arte é aqui religião, e a religião é arte.

P. 492, 2ª alínea: Mais tarde, o *Geist* vai superar a arte.

Temas dos três parágrafos da seção B:

a) o homem quer se fazer reconhecer sem lutar nem trabalhar: artes plásticas e poesia — *das abstrakte Kunstwerk* [a obra de arte abstrata];

b) luta sem trabalho (e sem risco de vida) travada a fim de obter o reconhecimento: o esporte — *das lebendige Kunstwerk* [a obra de arte viva];

c) o trabalho no interior da luta pelo reconhecimento, mas não trabalho físico; trabalhar é, em geral, construir um mundo não natural, mas aqui deseja-se fazer isso sem esforço físico: a literatura, o mundo da ficção (epopéia, tragédia, comédia) — *das geistige Kunstwerk* (a obra de arte espiritual).

a) *Das abstrakte Kunstwerk*, p. 493-501

O parágrafo *a* subdivide-se em três etapas dialéticas (não marcadas no texto):

1. A estátua, a arte representativa plástica. Essa etapa corresponde a A, *a*: o artista venera a natureza e crê na beleza (concebida como mana). Corresponde também a B, *c*, 1: a epopéia, a descrição estática.
2. O hino (coro). Corresponde à poesia lírica. A luta no que ela tem de mais geral, antes da própria luta física: interação puramente verbal. A comunhão só se efetua pela palavra. Sua insuficiência é compensada em 3.
3. O culto. A interação é mais real. Ação dividida entre os participantes; luta simbólica. Construção do templo. O culto não pode ser aplicado ao conjunto da vida real: a totalidade da existência humana não é santificada. (Parágrafo *b*: o esporte como intermediário entre a luta cultural simbólica e a luta real.)

Primeira etapa (p. 493, linha 9, até a p. 495, linha 7 de baixo para cima)

Três perguntas: 1º, que é a arte? 2º, que teologia lhe corresponde? 3º, que é o artista?

1º (p. 493, linhas 9-28): A estátua. Na estátua, o artista não consegue conciliar o Ser com a ação. A estátua é a imagem apenas do que é imóvel (já acontecido) no homem.

O templo que cerca a estátua. Um representa o universal, a outra o particular. Relação real e também defasagem real. Corresponde também à des-harmonia entre a vida privada do senhor e o Estado pagão, sua vida de cidadão.

O templo. O templo grego é mais racional (mais "ateu") que as formas anteriores: tem a forma de uma casa, isto é, de uma habitação humana. Mas o senhor esquece o esforço do escravo; pensa que o mundo natural, o cosmo, já é racional. Assim, para ele, o corpo humano é racional. Mas está enganado e acaba por perceber isso. O templo, que já não tem a simplicidade da pirâmide e do obelisco, complica-se com o aparecimento da irracionalidade (relações irracionais). (Só o trabalho racionaliza a natureza, isto é, humaniza-a ao torná-la conforme ao homem.)

2º (p. 493, linha 29, até a p. 494, linha 24): O deus que habita a estátua. Passagem ao antropomorfismo: suprimiu-se a necessidade (*Bedürftigkeit*) da vida animal. O senhor já não depende da natureza; ou melhor, ele tem lazeres. (A luta entre os deuses do Olimpo e os Titãs simboliza a luta do homem com a natureza, que é, na realidade, trabalho.)

3º (p. 494, linha 25, até a p. 495, linha 7 de baixo para cima): O artista só se faz reconhecer pela estátua imóvel e muda; desse modo, ele não faz reconhecer sua atividade; donde a insuficiência da arte plástica. Então ele faz reconhecer a própria obra; não a produção nem o consumo da obra. Sua alegria (*Freude*) é abstrata; não é humana, porque o homem não é Ser, mas ação. O que é de fato humano é precisamente a produção e o consumo das obras de arte, não as obras em si.

Segunda etapa (p. 495, linha 8 de baixo para cima, até a p. 498, linha 23)

Surge aqui a palavra, que tem dois aspectos: *a*) seu *Dasein* = existência-empírica (o som); *b*) sua existência não natural (o sentido).

Pela linguagem, a subjetividade é reconhecida por todos os outros; mas esse reconhecimento pela compreensão verbal é imediato, e nisso está sua insuficiência. A existência humana não se reduz à linguagem; o homem reconhecido em

função apenas de sua linguagem não é o homem integral. O poeta difere do homem integral. A poesia é a alma (não o conjunto alma e corpo). Essa existência parcial na linguagem (poética) tende portanto a apresentar-se como diferente de mim, distinta de mim, existente em outro plano que não é o meu; a poesia tem tendência a aproximar-se do divino, a tornar-se religiosa: o hino religioso (p. 496, linha 13).

O Deus do poeta tem sua atividade dentro de si mesmo; essa atividade é pura e abstrata, imediata: logo, não será um Deus criador. Será o Deus perfeito, que basta a si mesmo. (Os deuses de Epicuro.)

Ao hino (como *Dasein*) corresponde a prece, a oração (*Andacht*), como *Innerlichkeit* (interioridade).

O desenvolvimento dialético que se interrompe na linha 21 da p. 496 é retomado na linha 13 da p. 498 e vai até a linha 24: A poesia — como o tempo — é passageira, efêmera. Ela não tem *Bestehen* (consistência).

Nota intercalada (p. 496, linha 22, até a p. 498, linha 12) referente ao oráculo. Na poesia (o hino), o poeta fala aos deuses e dos deuses. No oráculo, o deus fala ao homem e do homem.

O vínculo dialético do oráculo: a religião natural. Trata-se aqui de uma nota intercalada. O oráculo é a primeira forma da linguagem (= Logos) na Terra. Mas ainda não é uma linguagem verdadeiramente humana; não tem conteúdo universal. Fim da p. 496: o homem que, pela primeira vez, fala uma linguagem humana com conteúdo universal está isolado; não é compreendido pela sociedade. Ele sabe que é e se sente um particular e se crê inspirado.

Essa linguagem sempre revela o dado e nada além do dado; até o oráculo "revolucionário": a única coisa que muda é a atitude de quem se serve dela. O oráculo ou é estritamente incompreensível, ou revela o dado (nesse caso, é banal, conformista).

P. 497-498: Sócrates e seu demônio.

"*Das Höhere als beide...*" (p. 498, linhas 7-12): A última frase da nota exprime a moral de Hegel.

Terceira etapa (p. 498, linha 24, até a p. 501)

O culto = síntese da estátua e do hino. Só há religião e culto quando há fuga, isto é, não-satisfação pela ação. No culto, como há ação (embora simbólica), a transcendência é atenuada: o Deus participa, como o homem, dessa "ação" (do culto). Logo, há interação entre o homem e Deus.

Três elementos dialéticos do culto:
1. Prece mística (= desejo);
2. Sacrifício (= luta);
3. Construção do templo (= trabalho).

1º (p. 498, linha 7 de baixo para cima, até a p. 499, linha 12): O culto nasce do hino, não da plástica.

Um elemento que existe em todo culto, mas não lhe é essencial, é o elemento místico. (Origem: a *Andacht* [oração] da primeira etapa. Quando separado do culto oficial: os mistérios.) O místico é ativista. O poeta mostra o objeto desejado e não quer consumi-lo. É um ato, mas frustrado. A mística é uma atitude de estrutura ativa, já que há supressão do objeto e sua identificação com o sujeito (mas isso se passa no imaginário).

Passagem da poesia ao (falso) culto místico: o poeta, ao tornar-se místico, quer ultrapassar a *Freude* (alegria); quer agora identificar-se com o objeto, mas continua a não querer suprimi-lo. Logo, será um fracasso: porque ele não quer cometer o "crime" da supressão do objeto. O crime (do desejo) será simbólico, e a purificação também.

2º (p. 499, linha 13, até a p. 501, linha 4): A ação, a princípio puramente interna, torna-se agora real, manifesta, mas permanece simbólica. A ação ritual remete o homem a si mesmo, mas não a ele tal como vive no mundo real.

O sacrifício reflete a luta: o senhor sacrifica a vida pelo Estado, mas o Estado (pagão) sempre lhe devolve menos do que ele sacrificou. No culto, ele sacrifica a Deus não a própria vida, mas simbolicamente objetos que lhe pertencem e, com isso, espera atingir a união do particular com o universal, à qual não chega em sua existência real (de cidadão) dentro do mundo pagão.

Como no mundo real inteiramente preenchido pelo Ser, no mundo divino não há lugar para um novo divino; é preciso suprimir uma parte do divino para santificar o homem: este é o sentido do sacrifício, no qual o objeto sacrificado é identificado a um Deus.

O sacrifício traz a fruição, o *Genuss*. Manducação coletiva do animal sacrificado, mas essa fruição não tem futuro, é efêmera (como a poesia), já que não implica o trabalho (ela não tem *Bestehen*).

O senhor faz, no e pelo culto, a experiência de sua insuficiência.

3º (p. 501, alínea): O trabalho será introduzido (simbolicamente) no culto. Por isso é que este será completado pela construção ritual do templo.

Esse trabalho suprime a transcendência, e agora no culto, no templo edificado, o povo manifesta sua própria glória ("*seines eigenen Reichtumes und Putzes*"; última linha do parágrafo, p. 501).

b) ***Das lebendige Kunstwerk*** (A obra de arte viva), p. 502-506

P. 502, 1ª alínea: Única alusão à religião judaica. Hegel não se refere a ela na *Fenomenologia do Espírito*; é apenas uma nota. Essa religião é a síntese dos três elementos descritos no cap. VII, A; logo, é a perfeição da religião natural. (Cf. *Écrits de jeunesse*, editado por Nohl.)

A religião judaica não é uma religião de senhores. Há, aparentemente, *yid-goï* análogo a grego-bárbaro. Não é verdade; pois o Estado judeu não é reconhecido como Estado. O judeu vive num mundo pré-político; sua religião é a da natureza. Se é guerreiro, deve estabelecer um vínculo totêmico com seu Deus. Mas não consegue impor-se como povo guerreiro; retorna ao estágio primitivo do deus-mana, do Um abstrato.*

Mas, mesmo que o povo seja vencido, seu Deus permanece vencedor, já que ele quis essa derrota. A derrota do povo judeu é portanto, profundamente, a vitória de um povo sobre si mesmo.

O povo judeu é também um construtor de templo. O Deus-totem é também um Deus-artesão, um Criador-demiurgo.

Temos portanto um Deus-mana que age no trabalho. Síntese paradoxal.

Como religião natural, ela é inferior à religião grega, já humana por ser artística. Mas é superior à religião grega na medida em que esta é apenas uma religião de senhores (limitados, idênticos a si mesmos).

Como o Deus bíblico é um, sem concorrente, pode transformar-se sem se tornar menos do que era; os deuses pagãos, ao contrário, devem permanecer como são ("perfeitos"), senão se rebaixam.

O Deus bíblico acaba por ser uma perfeição que se torna, o que é incompreensível para a razão abstrata. Torna-se o Deus cristão e mantém-se sob essa forma enquanto durar a história.

Ainda aqui há três etapas dialéticas:
1. Os mistérios (a bacanal);
2. O atleta (a festa);
3. A linguagem literária (Píndaro etc.).

* O texto de Kojève é de 1937, anterior portanto à criação do Estado de Israel. (N. da T.)

Primeiro, uma breve introdução (2ª alínea do parágrafo): Passagem do culto público para os mistérios.

1º Os mistérios (p. 503, linha 19, até a p. 504, linha 23)

A relação cidadão-Estado se manifesta pelos mistérios, que são uma síntese entre o culto público (sacrifício) e o elemento místico da religião. Esse elemento surge sob uma nova forma: porque aqui o deus já não é objeto apenas de contemplação (*Andacht*), mas também de desejo (*Begierde*). Há portanto nos mistérios um elemento de desejo, que acarreta destruição (bacanais). Mistérios gregos = primeira tentativa, ingênua, de divinização do homem.

(P. 503, linhas 10-4 de baixo para cima: Nota intercalada, dirigida contra os filósofos racionalistas, de Kant a Schelling. Compreender a história como o devir da verdade é o hegelianismo. Os outros estão equivocados ao pensar que podem, apenas pela razão, chegar ao conhecimento da verdade. Essa nota refuta o suposto "panlogismo" de Hegel.)

As duas alíneas seguintes (p. 503-504): O homem torna-se humano quando deixa de desejar uma coisa e passa a desejar um desejo. O primeiro desejo é reprimido na e pela luta, e o homem deixa assim de ser um animal. Essa sublimação se manifesta primeiro na arte plástica, na poesia lírica, na mística, em que o objeto desejado já não é real; e no último caso a própria idéia de objeto desaparece. O homem que não quer perder-se na união mística retorna para a base material de seu desejo. O primeiro passo: o culto orgiástico dos mistérios. O homem encontra aqui um objeto material desejado e volta a ser fome (*Eleusis*) e sexualidade (*Dyonisos*). Mas não é um passo para trás, porque a consciência-de-si é mantida.

A orgia integra portanto os elementos (ativos) que o culto oficial havia excluído. Mas também ela é ocasional, efêmera. Essa é sua insuficiência. Tanto é possível viver numa orgia perpétua quanto passar a vida num templo. Mais uma vez aqui o conteúdo (existência humana) vai além da forma (religiosa, artística). O homem supera a orgia e os mistérios porque quer realizar verdadeira e integralmente sua vida corporal, porque não quer dissolver-se. Os mistérios pagãos são mistérios do pão e do vinho, e ainda não da carne e do sangue. É o culto do atleta que faz a transição.

2º O atleta (p. 504, linha 24, até a p. 505, linha 10)

Os mistérios dos deuses superiores: os jogos olímpicos, a festa religiosa. O atleta representa a essência da religião da arte; é ao mesmo tempo o ideal do senhor (reconhecido sem crime) e um Deus que se tornou carne. Esse culto dos

jogos e do atleta é a festa que o homem oferece em honra de si mesmo. O atleta é "*ein beseeltes lebendiges Kunstwerk*" (uma obra de arte viva e animada), p. 505, linhas 5-6.

Pela primeira vez, o homem pode viver integralmente num mundo "religioso". Aqui é o atleta que vive no mundo esportivo. (Não se vive num mundo de estátuas, nem num templo etc. O que falta é o Espírito; o atleta não fala; não há Logos, há apenas a carne.)

3º A linguagem literária (última alínea do parágrafo)

O atleta é silencioso. Mas o poeta ditirâmbico fala dele (Píndaro). Passagem da religião artística propriamente dita à religião literária (§ *c*).

c) *Das geistige Kunstwerk* (A obra de arte espiritual), p. 506-520

O mundo esportivo é um mundo humano, nele é possível viver; à primeira vista, é até perfeito, já que existe um campeão do mundo, isto é, um homem universalmente reconhecido em sua particularidade após uma luta. Mas essa luta esportiva não é séria (não comporta risco de vida) e, além disso, o homem é aí reconhecido apenas em seu corpo. Logo, imperfeição do mundo esportivo: não há individualidade verdadeira (integral) e, por isso, não há verdadeira satisfação.

O novo mundo que daí resulta é um mundo literário. Esse mundo carece de realidade objetiva (*Wirklichkeit*). O homem foge do mundo real ao construir o mundo literário; esse mundo é portanto religioso. E toda religião acarreta necessariamente uma literatura: no início sagrada, depois profana, mas sempre se atribuindo um valor supremo. Toda literatura cria um mundo. O mundo literário pagão (religioso) nasce com a epopéia, vive na tragédia e morre como comédia. Donde, três etapas dialéticas:
1. A epopéia: o enquadramento desse mundo;
2. A tragédia: o ator que age dentro desse enquadramento;
3. A comédia: o resultado da ação desse ator.

(Não há introdução, porque a introdução geral no § *c* é a última alínea do § *b*, isto é, a terceira etapa da dialética anterior: a literatura nasce dos mistérios e da orgia, assim como do esporte.)

1º A epopéia (p. 506, linha 7, até a p. 509, linha 3 de baixo para cima)

1ª alínea do parágrafo: Primeira união dos povos em uma nação em vista de atingir um fim comum como, por exemplo, a guerra de Tróia. Essa união só se deu por exclusão (união contra...). Sua ação não é o resultado da essência desse mundo: não há Estado universal, não há império.

2ª alínea: Análise do mundo épico. Ele é total; nele é possível viver. Mas há um comando (*Oberbefehl*) único e não governo (*Oberherrschaft*) único. Isso se reflete no panteão. (Estágio da sensação, ainda não o da percepção-tragédia ou do entendimento-comédia.)

Não há herói verdadeiro, único (ator): quando ele surgir, deverá destruir essa união; será a tragédia. Manifestar-se-á então de modo declarado o conflito entre o universal e o particular, que está latente no mundo da "união sagrada".

3ª alínea: Esse mundo se revela ao homem pela epopéia. *Der Schluss* (o silogismo) da epopéia:
1. *das Extrem der Allgemeinheit* = *die Götterwelt* (o extremo da universalidade = o mundo dos deuses);
2. *die Mitte* (*Besonderheit*) = *das Volk in seinem Helden* (a mediação [singularidade] = o povo no seu herói);
3. *das Extrem der Einzelkeit* = *der Sänger* (o extremo da particularidade = o rapsodo).

O povo que age por seus heróis e neles é individualizado serve de meio-termo entre o Olimpo, que representa o universal, e o cantor épico, que encarna o particular.

O *Sänger* cria esse mundo, não o reproduz. Não há realismo. Os deuses agem (elemento novo em relação ao que precede: antes, na Arte, o homem tomava consciência de si como *Sein*; agora, na Literatura, ele toma consciência de si como ação).

4ª alínea: A ação do herói épico. (P. 508, linha 11: "*Synthetische*" [sintético] significa aqui justaposto, porque ainda não há verdadeira síntese.) Essa ação vai destruir a tranqüilidade da nação, sua (falsa) síntese, e manifestar sua contradição interna: não é um Estado que preside a coalizão de nações que é vitorioso; não é determinada nação que é vitoriosa, mas sim as nações unidas. Logo: ou se suprime a vitória, ou as diferentes nações, integrando-as num império. Em ambos os casos, é o fim do mundo épico.

5ª alínea: O conflito épico manifesta-se também no mundo divino da epopéia. É cômico ver os deuses, em suas querelas, esquecerem sua natureza eterna: por que lutam se não há vitória que possa mudar-lhes a natureza? É um mero jogo sem resultado nem êxito.

Silêncio do animal (e do atleta) → literatura → saber absoluto
Particularidade isolada → nação → império

Para realizar-se, a nação suprime a si mesma no império. O primeiro império: o de Alexandre, que é o primeiro herói trágico (o ator); ele fracassa porque

tenta realizar o império num mundo de senhores, e não de cidadãos (como o fará Napoleão).

2º A tragédia (p. 509, linha 2 de baixo para cima, até a p. 517, linha 8)

(Ésquilo. A *Oréstia* serve de base para a análise; cf. também cap. VI, A, *a-b*.)

Personagem nova e importante: o ator.

A tragédia manifesta o conflito entre o particular e o universal no mundo dos senhores pagãos: conflito insolúvel. Depois da vitória épica das "nações unidas", a coalizão se dissolve, cada povo volta-se para si mesmo. O universal se esfacela, mas é mantido porque cada povo (e cada homem) acha em si a contradição entre a ação universal e a atividade particularista. No mundo épico, ela parecia exterior e suprimível; agora, no mundo trágico, ela se torna necessária, manifesta e essencial.

(Por necessidade [*Notwendigkeit*] deve-se entender aqui o destino, isto é, o império no qual vão ser integradas as nações ou povos.)

Antes da tragédia havia o "silogismo" épico:

- *Extrem*: o destino imperial, representado pelos deuses;
- *Mitte*: a nação ou o povo heróico;
- *Extrem*: o rapsodo, que vê a chegada do império e o compreende e anuncia; mas, desse modo, se exclui da nação e se aniquila.

Na tragédia aparece o ator no qual se atualizam os dois extremos. (O autor que compreende o destino deve tornar-se ativo.) O ator percebe a solução do conflito, mas não pode realizá-la (senão seria Alexandre).

Mas a ação do ator trágico é evidentemente imaginária. O auge da arte será a comédia na qual o ator age exatamente como o homem age na vida cotidiana. Então a arte suprime a si mesma; passa-se para a vida real.

O herói épico era mudo; o rapsodo é que falava por ele (o narrava). O herói trágico fala; o ator fala por ele e adota sua máscara.

Na epopéia, é preciso saber o que acontece; na tragédia, o que se diz. Na guerra estrangeira (épica), não há necessidade de falar; na guerra civil (trágica), há discurso.

P. 511, alínea, "*Der allgemeinen Boden...*" etc.: Três elementos constitutivos da tragédia: o coro, o ator e os espectadores.

Primeira condição da situação trágica: o povo (= coro) é passivo. Ação que não é a dele. Vê os dois heróis (atores) caminharem para a ruína sem poder interferir.

Vê o conflito mas não vê a possibilidade de resolvê-lo e se lamenta. É a personagem mais trágica da tragédia; assim como o autor, que é solidário com o coro.

O coro sabe que o fim da ação será trágico e, mesmo assim, faz o herói agir. A situação é análoga à religião mística: o herói é um bode expiatório. Mas não é a sério: é evidente que não se mata o ator; e afinal o conflito será resolvido, pois o herói perde a qualidade trágica para tornar-se cômico.

Só pode haver dois atores na tragédia; o terceiro não existe, pois não há meio-termo que resolva o conflito. Logo, um único autor trágico: Ésquilo.

Retomada do cap. VI, A, *a-b*: A sociedade (o *Wesen* [essência] da sociedade) dos senhores é contraditória em si mesma e, ao atualizá-la pela ação, faz-se com que ela desapareça. Como essa ação se efetua dentro de um mundo fechado, é criminosa: é sobretudo a guerra civil, o crime por excelência.

O politeísmo da epopéia torna-se na tragédia um dualismo: os deuses da cidade, superiores, e os deuses infernais, os deuses da família. Apolo, Zeus, Atenas, de um lado; do outro, as Erínias, na *Oréstia*.

(Cf. v. VII, p. 385: primeiro ensaio de Hegel sobre a tragédia.)

O sacrifício de Ifigênia manifesta a contradição entre o Estado e a família. Pela morte de Agamenon, o princípio da realeza (= Estado) é suprimido e a família ocupa todo o lugar do Estado. (Egisto não é um rei.) Ao destruir a família (ao matar a mãe), Orestes quer devolver a realeza ao pai tornando-se ele mesmo rei: porque Agamenon vai se tornar pai de rei e, assim, será rei. Orestes será morto pelos deuses infernais. Não há solução.

Ésquilo desmente Agamenon ("domesticação" das Erínias = transformação da tragédia em comédia).

Hamlet = tragédia de intelectual. As únicas tragédias modernas são tragédias de intelectuais: Hamlet e Fausto. Mas essa tragédia (burguesa ou cristã) é tragédia da inação. Já a tragédia do senhor pagão é tragédia da ação. O intelectual pode ser trágico porque, por não trabalhar, ele se parece com o senhor. Mas ele também não luta, no que se parece com o escravo (ele é burguês = escravo sem senhor). Logo: tragédia da inação ou comédia da ociosidade pacífica e até pacifista.

P. 514, última linha, "*Das Bewusstsein schloss...*" etc.: Aqui a palavra importante é *Betrug* (trapaça ou impostura; hipocrisia).

A trapaça, a impostura da tragédia: o senhor pensa e quer que os outros pensem que ele é senhor integralmente e que, por sua atividade de senhor, esgota a essência humana e a dele mesmo. É um engano que, posteriormente, se torna

uma fraude. Pois não se trata de eliminar o particularismo diante do universalismo, mas sim de uni-los: a vida de senhor que exclui a particularidade é impossível. Afinal o que a tragédia revela? Que, em sua ação de intuito universalista, o senhor age de fato como particular. Pois é evidente que a natureza de senhor (seu "caráter") é uma natureza particular (já que diferente da do escravo, da mulher) e, portanto, limitada. Logo, o senhor que aspira ao universal tem em si tanto de particular quanto aquele que adere abertamente ao particular (à família).

O senhor que age como senhor não pode evitar a tragédia, nem a impostura da tragédia. O ideal do senhor não é viável: só se pode morrer como senhor. O senhor que pretende viver como senhor é um impostor. Ele "desempenha um papel" trágico, é uma hipocrisia. A tragédia não pode subsistir como tal; deve desaparecer como gênero literário (cedendo lugar à comédia → romance).

A solução proposta por Ésquilo: a *pax*, a inatividade do Estado (ou a guerra estrangeira: o que seria o retorno à epopéia). Logo, transformação de um Estado guerreiro de senhores em uma democracia burguesa: comédia.

Analogia entre o fim da *Oréstia* de Ésquilo e o fim da *Paz* de Aristófanes. Veremos que Aristófanes é um já-burguês com saudade da dominação passada, e que Ésquilo é um ainda-senhor com saudade da burguesia que desponta. P. 515, última linha, "*Dieses Schicksal...*" etc.

Outro resultado da tragédia: o despovoamento do céu. Sobra apenas Zeus, mas que já é o deus da família, do lar. De fato, as Erínias venceram Apolo e Atenas; o tratado de paz entre eles suprime as divindades políadas. Mas é também uma vitória de Atenas, pois as Erínias se tornam cidadãs, o que já é cômico.

O herói trágico é um burguês que adotou a máscara ("hipócrita") e a retira depois da tragédia. Porque não há vida real de senhor, há apenas um papel de senhor, uma representação. Essa representação se torna consciente e explícita na comédia.

3º A comédia (p. 517, linha 9, até a p. 520)

O mundo cômico ou burguês é homogêneo. Não há mais conflito absoluto; não há mais fuga para fora do mundo: mundo homogêneo é mundo sem Deus. Esse ateísmo é essencialmente novo, e é o que a comédia traz. A arte como religião desaparece (se suprime) e a religião da arte também.

O homem supera o estágio dessa religião; seus deuses, que pretendiam ser absolutos, tornam-se ridículos, cômicos. Mas, para poder rir dos deuses, o homem deve ainda crer em um Deus. Ele não é de todo ateu na comédia.

O burguês (no início, os gregos; mais tarde, o intelectual) é irônico; mas, depois, deve tornar-se sério e fazer algo de bom (*"etwas Rechtes sein will"*, p. 517, linha 11 de baixo para cima).

O tema da ação cômica é a realização do particular como particular. Mas o homem não esquece o universal que surgiu na tragédia. Na comédia ele tenta uma síntese; mas se ainda não é uma síntese verdadeira, é assim mesmo a elaboração unilateral do particular em vista da síntese futura com o universal. Logo, não há satisfação cômica; o burguês irônico continua religioso, conserva uma arte, uma literatura.

Os deuses morrem na comédia; mas essa morte ainda tem valor religioso. (Convém não esquecer que a representação da comédia faz parte da vida religiosa dos atenienses!) A teologia que daí resulta será a teologia cristã do Deus crucificado.

Por outro lado, para o burguês, a natureza é apenas o que lhe permite perseverar em seu Ser-natural (*Sein*) (beber, comer etc.). A comédia torna completa assim a morte da religião natural. (A arte mata a natureza.)

O burguês busca a verdade; é a dialética de Sócrates que destrói tudo: o relativismo, a ironia crítica, o emprego de noções vazias (abstratas) do belo e do bem.

O resultado da comédia: a autodeificação do homem privado; o burguês que esqueceu a dominação, que se regozija no bem-estar e vive no seio da família, e que pensa esgotar assim todas as possibilidades existenciais. Mas há ausência de satisfação (*Befriedigung*); porque a religião acabada dos burgueses, o protestantismo, torna completa a consciência infeliz, mas não a abole.

C. *DIE OFFENBARE RELIGION* (A RELIGIÃO EVIDENTE) (p. 521-548)

Introdução (p. 521-525, linha 18)

Curioso: a comédia vem imediatamente antes do cristianismo.

A leviandade (*Leichtsinn*) da comédia afirma: "*das Selbst ist das absolute Wesen*" (o Eu-pessoal é a realidade-essencial absoluta) (Deus). Primeira religião: a religião natural = deus sem homem. Primeiro ateísmo: a comédia = homem sem deus. Depois vem o cristianismo = deus que se faz homem. Segundo (e último) ateísmo: ciência hegeliana = homem que se faz deus. Na comédia, o paganismo suprime a si mesmo e a arte também, já que o paganismo é uma religião da

arte. A arte atinge na comédia a vida real. Essa vida real, que se reflete na comédia, é que deu origem ao cristianismo: a vida burguesa. A comédia que mostrou a possibilidade da vida profana se suprime como comédia; permanece o burguês que se leva a sério e que vive a vida que a comédia lhe apresentava: é o burguês cristão, aquele que fará a teologia cristã.

(P. 521, alínea, "*Dieser Satz...*": É um resumo do cap. VI.)

No mundo da comédia, o bem-estar burguês é completado pela consciência infeliz que produz o cristianismo. Assiste-se a uma inversão de valores, a uma renovação do teísmo: mas não é uma volta à religião natural, não é uma volta à transcendência divina do *Lichtwesen* (essência da luz). O teólogo cristão que fala de Deus sabe que fala também de si mesmo. O ateísmo da comédia era inconsciente. O teólogo é semiconsciente, porque o ateísmo está apenas latente em sua teologia do homem-Deus. O Deus cristão já não é um *Sein* natural, mas um *Selbst*, um Eu-pessoal: é pois um Deus humanizado, mas ainda não está abertamente identificado com o homem.

A propriedade privada, a pessoa jurídica (do direito romano), o monoteísmo (judeu) são três fenômenos paralelos, que se fundem no mundo burguês cristão. O estoicismo, o cepticismo e a consciência infeliz (= cristianismo) são as três ideologias que exprimem a realidade do mundo burguês.

A consciência infeliz é a nostalgia do universal (= Estado perdido). O burguês que se reduz à sua propriedade privada (= capital) lamenta a perda do mundo real (= Estado) e imagina, constrói em e por seu pensamento um mundo transcendente, o além.

A grande nova trazida pelo cristianismo é a dura mensagem: Deus morreu (p. 523, linha 22). O burguês tenta fazer uma religião com essa conclusão à qual chega o mundo pagão; ele não entende a princípio o sentido verdadeiro dessa dura mensagem: não a leva a sério.

O teísmo propriamente dito perece com o mundo pagão; e junto com ele a arte ("*Den Werken der Muse fehlt die Kraft des Geistes*", p. 523, linha 6 de baixo para cima). O cristianismo é o devir do ateísmo.

Três etapas dialéticas do desenvolvimento da teologia cristã:
1. A idéia do homem-Deus (neoplatonismo, Jesus Cristo);
2. A narrativa evangélica e São Paulo;
3. A teologia pós-evangélica e a Igreja cristã
   (catolicismo → protestantismo → ateísmo).

1º O homem-Deus
(p. 525, linha 19, até a p. 527, linha 8 de baixo para cima)

O *Selbst* (Eu-pessoal = homem) é o *absolutes Wesen* (realidade-essencial absoluta = Deus), diz o burguês ateu da comédia. Mas logo ele percebe que o particular desligado do universal não tem valor. Ele se torna infeliz. A formulação universalista volta-lhe à mente. Mas então já não há universal real (não há Estado); o universal em que ele pensa é portanto transcendente, afastado do mundo real (Deus). A formulação cristã será uma síntese entre o teísmo primitivo naturalista do mana (o primeiro universalismo) e o ateísmo cômico burguês (o primeiro particularismo); logo não será um retrocesso. Deus só será Deus universal porque estará encarnado em um homem particular (Jesus), só porque será um *Selbst*: é um Deus individual. (A idéia de indivíduo surge pela primeira vez no direito romano; mas a pessoa jurídica é abstrata e vazia; ela se concretiza primeiro na noção cristã da pessoa divina e deve realizar-se em Jesus Cristo.)

Para o cristão, o indivíduo não é um ideal a realizar; ele já existe (mas no além): é o Cristo ressuscitado, transcendente. Há portanto uma espécie de consubstancialização da idéia de indivíduo. O que o cristão diz de Jesus Cristo é absoluta verdade, contanto que o que ele diz seja atribuído ao espírito humano. Com efeito, o homem deve ter "uma mãe objetivamente-real" (ele deve necessariamente ter um corpo) e "um pai transcendente" (isto é, uma idéia transcendente, um fim a atingir, um projeto a realizar pela ação da luta e do trabalho).

Na 1ª alínea da p. 526, Hegel pensa no neoplatonismo. O nascimento de Cristo, como ele o vê aqui, não é aquele da narrativa evangélica; ele pensa no nascimento da teologia cristã, cujos pais são, no plano ideológico, o neoplatonismo e, no plano real, o direito e o império romanos. O neoplatonismo é um esboço frustrado do cristianismo, por ser demasiado teísta (= pagão). Ele supera a comédia grega; conhece um Deus infinito; mas não sabe que se tornou homem. Seu Deus é absolutamente transcendente (exaltação da idéia pagã de perfeição). É o Uno de quem nem se pode dizer que existe. O neoplatônico paira no vazio e no abstrato; nunca pôde criar uma igreja. O neoplatonismo sempre foi uma seita de intelectuais. É uma divagação mística (*Schwermerei*). A alínea seguinte (p. 526-527): passagem do neoplatonismo ao cristianismo. O neoplatonismo desaparece, porque não corresponde à realidade social; o burguês romano não se reconhece na teologia de Plotino. A alínea seguinte (p. 527) refere-se à pessoa de Jesus: virtualmente, atingiu-se o ateísmo, porque Deus = homem; mas é preciso tomar consciência disso, o que se fará pela evolução do cristianismo e de sua teologia.

2º O Evangelho, os apóstolos e São Paulo
(p. 527, linha 7 de baixo para cima, até a p. 532, linha 8)

Ainda três etapas:
a) Cristo;
b) a comunidade evangélica;
c) a comunidade depois de Cristo → gênese da teologia e da Igreja.

a) O Cristo do Evangelho (p. 527, linha 7 de baixo para cima, até a p. 529, linha 17 de baixo para cima)

Hegel utiliza aqui, a propósito do Espírito (Deus) cristão, os mesmos termos com que se referia ao *Geist* (= Espírito humano que se realiza através da história) no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*. O cristianismo é portanto uma expressão (simbólica e imperfeita) do Espírito absoluto hegeliano. Este é substancializado pela teologia em uma *Vor-stellung*; ele é assim *vor-gestellt* (= colocado-diante, isto é, projetado fora do homem).

O cristianismo é uma religião "revelada" porque revela a identidade de Deus e do homem, identidade que conviria entender literalmente. Hegel fala dessa identidade numa nota intercalada (p. 528, linha 9, até a p. 529, linha 2): o primeiro cristão é Jesus, o primeiro homem que conhece essa identidade (cf. v. XX, p. 268).

No cristianismo, a idéia de Deus atinge seu ponto culminante, que é, ao mesmo tempo, a degradação (a supressão) dessa idéia (inversão dialética). Caráter sensível e material do homem (= Jesus) que é identificado a Deus.

b) O cristianismo dos apóstolos (p. 529, linha 16 de baixo para cima, até a p. 530, linha 14)

Os apóstolos, que *vêem* esse homem que diz ser Deus e nele acreditam, reconhecem-no como tal. Convém não esquecer que esse Deus ao qual o homem, um homem determinado, é identificado não é um Deus qualquer; é o Deus judeu, síntese dos elementos da religião natural (Uno universal + Deus guerreiro ou totem + demiurgo) com a idéia pagã de perfeição. E essa síntese não deve ser identificada a um homem qualquer: deve ser o homem integral, que tenha realizado todas as possibilidades existenciais e que tomou consciência disso (para o cristão, é Jesus; para Hegel, a díade Napoleão-Hegel).

c) O Cristo da primeira comunidade cristã (p. 530, linha 15, até a p. 532, linha 8)

A Igreja. Jesus não estava louco quando afirmou ser Deus, pois ele criou uma seita que o admitiu como deus verdadeiro, e essa seita tornou-se uma Igreja,

isto é, um mundo real no qual o homem vive. A idéia cristã, nascida no mundo pagão, desenvolveu-se em teologia no mundo cristão, criado pela ação negadora daqueles que acreditaram na divindade de Jesus. É na e pela Igreja que Cristo, a idéia de Cristo, se realiza no mundo real, cria o mundo cristão.

P. 530, última linha, "*Dieser einzelne Mensch...*" etc.: A Igreja nada mais é que Cristo ressuscitado, é ela que realiza a idéia da ressurreição.

P. 531, alínea, "*Vergangenheit...*" etc. e alínea seguinte: É uma nota em que Hegel diz em que pontos as interpretações teológica e hegeliana do cristianismo se identificam ou divergem.

3º A teologia e a Igreja
(p. 532, linha 9, até a p. 546, linha 11 de baixo para cima)

Introdução (p. 532, linha 9, até a p. 533, linha 12 de baixo para cima)

A verdade do cristianismo não é a fé íntima (*Innerlichkeit*) do crente (contra Schleiermacher), nem a teologia objetiva; sua verdade está no movimento dialético que faz com que haja um "*wirkliches Selbst*" (si real), isto é, cristãos (de carne e osso) reconhecidos como tais, que vivem num mundo cristão real, e que são "*Subjekt*" (sujeito), isto é, sabem que são o autor desse mundo. A verdade (= realidade revelada) do cristianismo é a comunidade cristã (a Igreja).

(P. 532, linha 18, "*Was dieser...*" no fim da alínea: Nota intercalada, em que Hegel condena qualquer tentativa de retorno à simplicidade evangélica.)

A análise se efetua em três etapas:
a) o pensamento abstrato cristão; a teologia, sobretudo a Trindade e o Cristo-Logos;
b) as relações entre Deus, o homem e o mundo: a ação ou a moral cristãs (teológicas);
c) a maneira como a Igreja se compreende como Igreja: a "política" cristã (doutrina de Paulo → catolicismo → protestantismo).

Pela teologia, a Igreja toma consciência da Igreja como tal (como mundo) e do homem como membro da Igreja.

a) A teologia cristã (p. 533, linha 11 de baixo para cima, até a p. 535, linha 19 de baixo para cima)

O dogma da Trindade. Esse dogma contém toda a metafísica cristã. Hegel diz qual é a verdade desse dogma e expõe assim sua própria metafísica, bem como a estrutura trinitária (dialética) do Ser: o *Wesen* (essência), o *Fürsichsein* (ser para si), o *Fürsichsein im Anderen* (ser para si no outro) = o Pai, o Filho, o Espírito Santo que volta para si mesmo (= a história que se fecha, se completa).

(P. 534, linha 13 de baixo para cima, até a p. 535, linha 7, "*Diese Bewegung...*": Nota intercalada: nem os filósofos não-dialéticos, nem os teólogos que vêem as coisas na sua *Vorstellung*, e não no *Begriff*, podem compreender essa estrutura trinitária do Ser.)

(P. 535, linha 8, "*Insofern über die Form...*" no fim da alínea: Nota intercalada, em que Hegel justifica sua interpretação atéia da Trindade: assim como não se pode opor o pensamento evangélico primitivo à teologia, também não se pode opor a teologia à ciência hegeliana.)

b) A moral cristã (p. 535, linha 18 de baixo para cima, até a p. 542, linha 6 de baixo para cima)

Introdução (p. 535, linha 18 de baixo para cima, até a p. 536, linha 11)

Hegel interpreta o dogma da criação e das relações entre o Criador e a criatura. Crítica da moral cristã: a oposição entre Deus e o mundo é tal que Deus deve morrer; a tensão dentro da Trindade é insolúvel. Nessas condições, não é possível dizer às pessoas: "amai-vos uns aos outros". Para Hegel, o amor é reconhecimento mútuo, a que se opõe a luta de prestígio (o duelo). No amor, os conflitos não são essenciais; as diferenças, quando se mostram, não se transformam em oposições radicais. Onde não há amor, os conflitos se acentuam, a situação é insustentável, tudo deve ser destruído. Mas não se pode começar pelo amor: o conflito senhor-escravo é essencial e primitivo. O amor só pode existir entre iguais. Essa situação de igualdade absoluta só pode apresentar-se no Estado perfeito (universal e homogêneo) ao qual chega a história. Enquanto dura a história, há existência na luta (e no trabalho), não no amor. Há aí apenas falsas formas de amor: o amor natural (no qual só intervém o *Sein*, o Ser-natural do homem; no fundo é um amor pré-humano, realizado no seio da família), e o amor cristão, o amor-caridade (= relações entre seres humanos considerados como humanos). Esse amor só tem valor porque houve senhores e escravos e porque ainda há oposições. Esse amor-caridade pressupõe a desigualdade: ele não pode existir entre seres iguais. Mas não quer reconhecer isso. Não leva em conta as diferenças sociais, mas as deixa intactas. A igualdade é transposta para o além (os homens são irmãos "em Jesus Cristo"; isto é, todos são escravos de um senhor absoluto). Mas, para que o amor cristão seja amor-caridade, precisa ser completado pela humildade; o desprezo pelo outro fica atenuado com o desprezo por si mesmo.

O amor-caridade é insuficiente porque mantém as diferenças sociais, as oposições; não pode existir sem elas. Mas também é um ideal, que só se realizará pela luta e pela supressão das classes (no e pelo Estado perfeito final). Mas então o amor não terá mais nada de cristão: já não haverá lugar para a caridade onde o homem estiver satisfeito.

Mais uma vez a análise se efetua em três etapas:
I. A criação e a queda do homem;
II. O bem e o mal, o conflito entre eles;
III. A solução cristã do conflito: a morte e a ressurreição.

I. Criação e queda (p. 536, linha 12, até a p. 537, linha 18)

1ª alínea: Criação do mundo.

2ª alínea: Criação do homem.

A tensão entre o homem e o mundo: o desejo negador, que é crime.

O que é o pecado original interpretado convenientemente (p. 536, última linha, "*Wie dises einzelne Selbst...*"). Como esse dogma é expresso pelo cristianismo (p. 537, linha 11, "*Der Mensch wird...*"). (Cf. Paraíso = *Garten der Tiere* [jardim dos animais]; o estado paradisíaco ainda é natural, animal; é o pecado, o crime do desejo, que humaniza.)

II. O bem e o mal (p. 537, linha 19, até a p. 539, linha 12 de baixo para cima)

Caráter essencialmente mau (pecador, criminoso) do homem decaído. Diante do mal real, a dogmática apresenta o ideal do bem: Cristo.

P. 537, linha 14 de baixo para cima, "*Insofern das unmittelbare...*" até o fim da alínea, p. 538: Nota crítica intercalada, dirigida contra Schelling como discípulo de Jacob Böhme: o mal não é anterior ao homem; o mal é o homem, e o homem é mau.

P. 538, linha 8, "*Das Gute und das Böse...*": A encarnação: Jesus é o ideal que deve resolver o conflito pagão (trágico). O cristão conhece desde o início a importância essencial do trabalho; logo, ele concebe pelo trabalho um ideal que pode resolver o conflito do senhor ocioso.

P. 539, linha 9, "*Die andere Seite...*": O diabo (alusão a Jacob Böhme).

P. 539, linha 14, "*Die Entfremdung...*": A oposição entre Jesus e o diabo é a oposição entre a tendência universalista e a tendência particularista. O homem é a *Mitte*, o meio-termo, a individualidade. O conflito aqui não é sem esperança; não é o conflito pagão entre dois deuses, mas o conflito de um Deus com o diabo (situação cômica; na pseudotragédia burguesa, que é de fato uma comédia, tem-se uma situação análoga: conflito entre o dever e a paixão; ele é solucionável, não é trágico, é cômico, porque é possível submeter a paixão ao dever; tragédia verdadeira = conflito entre dois deveres).

III. A solução cristã do conflito (p. 539, linha 11 de baixo para cima, até a p. 542, linha 6 de baixo para cima)

O cristianismo admite uma luta entre dois princípios separados e autônomos: o bem e o mal. Essa luta não tem sentido. Comprometimento: como o mal não pode e não deve suprimir inteiramente o bem, é preciso que o bem se suprima como tal, isto é, como oposto ao mal; e a mesma coisa para o mal. (Solução verdadeira: pelo trabalho, a particularidade se universaliza; e pela luta e pelo risco de vida, o universal [= Estado] reconhece o particular.)

Há duas lutas: a luta pagã, com aniquilação do inimigo; a luta dialética, que suprime o inimigo conservando-o e sublimando-o. A luta cristã real é a das tendências opostas no mundo burguês (cf. a dialética da riqueza e do Estado no cap. VI, B) e não a de Jesus e do demônio, que é apenas uma alegoria antecipatória (em pensamento, pode-se conceber, desde o início do mundo burguês, uma solução ideal já que o pensamento não encontra resistência; mas a solução real vai exigir dezoito séculos).

A vida de Cristo e sua morte simbolizam o curso real da história: Cristo sacrifica sua particularidade (= Jesus) para realizar o universal (= Logos), e o universal (= Deus) reconhece essa particularidade (= homem) que é Deus também (= Cristo). Cristo trabalha, é carpinteiro; sacrifica a vida, é a luta e o risco. Entretanto, ele não luta propriamente, já que continua escravo (morto na cruz). Além disso, Cristo revela também o ateísmo final: a morte de Deus. Ele ressuscita como homem real, isto é, como comunidade, Igreja (= protótipo do império napoleônico).

Duas insuficiências do cristianismo: Cristo permanece transcendente; há um "corpo místico" da Igreja, distinto de sua realidade (é apenas no Estado perfeito final que o ideal e a realidade coincidem completamente e, por isso, definitivamente). (Afirmações verdadeiras, aliás, no cristianismo.)

(P. 540, linha 12 de baixo para cima, "*Betrachten wir...*", até o fim da alínea, p. 542: Nota crítica intercalada, dirigida contra Schelling como discípulo de Jacob Böhme.)

c) A Igreja (p. 542, linha 5 de baixo para cima, até a p. 546, linha 11 de baixo para cima)

Introdução (p. 542, linha 5 de baixo para cima, até a p. 543, linha 9)

A Igreja elabora um dogma tal que basta nele suprimir a idéia de Deus e da transcendência para obter a ciência hegeliana.

Mais uma análise em três etapas:
I. A fé: São Paulo (→ protestantismo);
II. A eucaristia: catolicismo (→ ateísmo);
III. O cristianismo como religião universal (→ saber absoluto).

I. A fé (p. 543, linha 10, até a p. 544, linha 15)

O pagão que se torna cristão torna-se mau (pecador); de fato, ele só toma consciência do que já era: logo, ele não se torna.

O cristão primitivo acreditava no fim do mundo bastante próximo. Mas a história continua e o Estado romano se torna cristão. Logo, é preciso justificar a existência do cristão, sua vida num mundo (cristão). Essa existência cristã nega a teologia evangélica: por isso elabora-se uma nova teologia: 1) a justificação pela fé (São Paulo); 2) a Eucaristia (catolicismo); 3) a Igreja universal. De acordo com essa teologia, o cristão tem valor como cristão, e a Igreja tem valor próprio como Igreja. O fato empírico: Adão-Jesus torna-se uma noção, um saber. Quer dizer que sua realidade é suprimida: o que importa é primeiro a consciência do pecado, não o pecado em si (Adão) e, em seguida, a fé, a fé no Salvador, não o próprio Salvador. Com São Paulo, há portanto uma espécie de segunda morte de Jesus.

P. 543, linha 7 de baixo para cima, "*Wenn also...*": Teologia dialética pauliniana; ela identifica o bem e o mal; o diabo (o pecado) prepara e provoca a encarnação; é Deus que tenta o homem (dando-lhe a Lei) para poder encarnar-se (a Lei é promulgada para que o pecado e, portanto, a redenção se tornem possíveis). (Cf. a *Epístola aos Romanos*: o pecado é substituído pelo sentimento do pecado, e esse sentimento gera a fé.) Para São Paulo, a salvação é imediata, sem esforço, sem obras (conversão). Esse é seu engano. Porque nesse caso a vida de Jesus não teria sentido (apenas sua morte e ressurreição). Na realidade, a transformação do pecado em salvação não é automática; ela exige tempo; entre os dois há um ato de liberdade, uma vida ativa (imitada de Cristo). Se a salvação vem de Deus, é a graça; o que faz com que o cristão perca todo o valor; além disso, essa graça vem do Logos intemporal e, portanto, transcende o tempo e a história. Se ela vem do homem, então nem Adão foi causa da perdição dos homens nem Jesus os salvou. Assim Kant dirá: Jesus é um simples homem exemplar. (Hegel também disse isso quando jovem. Cf. Nohl.) Ou então: todos os cristãos são outros tantos Jesus.

São Paulo: cooperação da graça e da conversão (que na realidade são incompatíveis).

Não basta tomar consciência do pecado e converter-se; é preciso viver como cristão. A fé sem as obras não é nada. O que salva é a fé realizada, o mundo

efetivamente transformado, tornado Igreja. A salvação tem de ser mediatizada pelas obras e pela história. Assim, São Paulo cede lugar ao catolicismo.

II. A Eucaristia (p. 544, linha 16, até a p. 564, linha 7)

O que conta agora é a vida de Cristo, são seus atos: as obras.

P. 544, linha 16, "*Ausser dieser Unmittelbarkeit...*": O ápice do dogma católico: a eucaristia, isto é, o símbolo de Cristo na Igreja, de sua morte e ressurreição no mundo real (= Igreja): "*in ihr täglich stirbt und auferstehť*" (p. 544, última linha). O cristão só pode ser salvo pela comunhão, logo, pela Igreja; isto é, por sua vida cristã num mundo cristão.

P. 545, "*Dasjenige...*": A eucaristia é também um símbolo da transformação do particular em universal e do universal em particular. Por conseguinte, esse dogma é, nesse sentido, absolutamente verdadeiro. Mas é apenas um símbolo, e nisso está sua insuficiência, a insuficiência do cristianismo em geral (que culmina no catolicismo). (Com efeito, a *Gegenwart*, a presença real do Espírito no mundo, não é Jesus Cristo, nem Cristo na eucaristia, mas sim a vida histórica do homem no mundo natural.)

III. A Igreja universal (p. 546, linhas 8-30)

A Igreja católica é, em princípio, universal. Mas é o império napoleônico que realizará essa universalidade. E vai englobar toda a vida do homem, ao passo que a Igreja só santifica alguns aspectos dessa vida (o homem não pode viver toda a sua vida numa igreja).

Conclusão geral do cap. VII (p. 546, linha 10 de baixo para cima, até a p. 548): Crítica geral da religião e do cristianismo (da idéia de transcendência do Espírito). Passagem ao saber absoluto do cap. VIII.

RESUMO DO CURSO 1937-1938[1]

As aulas desse ano foram dedicadas à explicação do cap. VII da *Fenomenologia*, intitulado *Die Religion*, no qual Hegel estuda a estrutura e a evolução das doutrinas teológicas elaboradas no decorrer da história.

Para Hegel, o objeto real do pensamento religioso é o próprio homem: toda teologia é necessariamente uma antropologia. A entidade supra-sensível ou transcendente em relação à natureza, isto é, o Espírito, é a ação negadora (isto é, criadora) realizada pelo homem no mundo dado. Mas enquanto o homem é religioso, ele não percebe isso: pensa como teólogo, substancializa e exterioriza o conceito (*Begriff*) do Espírito re-presentando-o (*Vorstellen*) sob forma de um Ser (*Sein*) existente fora do homem e independentemente de sua ação. Quando fala de si mesmo, o homem religioso pensa que está falando de um Deus.

Essa falta de consciência-de-si, essa projeção imaginativa do conteúdo espiritual ou humano no além (*Vor-setellung*) diferenciam o pensamento religioso (teo-lógico) do pensamento filosófico (antropo-lógico). Aliás, esses dois tipos de pensamento coexistem necessariamente: ao se oporem, eles se engendram e se completam mutuamente. A filosofia (pré-hegeliana) trata conscientemente do homem: nela, o homem toma consciência de si. Mas ela revela o homem a si próprio isolando-o de seu mundo natural e social; e só o homem particular (*Einzelner*), que se isola do mundo (do universal) ao fechar-se em si, é que pode elaborar uma antropologia filosófica. Por outro lado, a teologia revela, sem perceber, o aspecto universal da existência humana: o Estado, a sociedade, o povo e o homem, considerado como membro do povo, da sociedade e do Estado. Enquanto a história prossegue, ou enquanto o Estado perfeito não se realiza, isto é, enquanto o particular está em conflito com o universal do mundo natural e social dado, a oposição entre os dois pontos de vista (filosófico e religioso ou teológico) é inevitável. O homem que não consegue satisfazer-se pela ação no e pelo mundo onde vive, foge desse mundo e se refugia em sua inteligência abstrata: é esse intelectual fechado nele mesmo que toma consciência de si numa antropologia filosófica, que reflete a tendência particularista da existência humana. Mas, se considerado em sua tendência universalista, esse mesmo homem, ao se voltar para o mundo, não pode reconhecê-lo e aceitá-lo como obra sua: a realidade (universal) aparece-lhe como existente fora dele e independentemente de sua ação, e o ideal universal lhe parece estar situado além dele e de seu mundo real. Assim, é sob a forma de um mito teo-lógico que ele tomará consciência da realidade e do ideal do mundo, e de si mesmo

1. Extraído do *Annuaire 1938-1939* da École Pratique des Hautes Études, Seção de Ciências Religiosas.

como fazendo parte do mundo. E o subjetivismo particularista da antropologia filosófica sempre será completado, e combatido, pelo objetivismo universalista da teologia religiosa.

Logo, a teologia é o reflexo — inconsciente — do mundo social histórico dado onde vive o teólogo, e do ideal que aí se forma. Por conseguinte, de um lado, o estudo de uma religião permite compreender o caráter essencial do mundo onde essa religião é aceita; de outro lado, já que a teologia reflete igualmente o ideal social e político que tende a se realizar pela transformação do dado, seu estudo permite também compreender a evolução desse mundo, evolução que se efetua em função do ideal e, portanto, em função da teologia que revela esse ideal. Por isso o estudo da evolução histórica real (que se acha no cap. VI) deve ser completado pelo estudo da evolução ideal do pensamento teológico (que se acha no cap. VII).

O ideal existencial se elabora e se realiza progressivamente: cada etapa de sua elaboração é marcada por uma teologia determinada, e cada etapa de sua realização é representada pelo mundo histórico que aceita essa teologia e vive em função dela. Em sua perfeição, o ideal se revela pela idéia da individualidade, isto é, da satisfação pela síntese real ou ativa das tendências particularista e universalista da existência humana. Essa idéia se revela primeiro ao homem sob a forma da noção teológica (cristã) da individualidade (divina) de Cristo ou do Deus-homem. E essa idéia-ideal se realiza na e pela Revolução Francesa, que completa a evolução do mundo cristão na pessoa real (e ao mesmo tempo simbólica) do homem-deus Napoleão, concomitantemente chefe-criador do Estado perfeito e cidadão que contribui ativamente para a manutenção indefinida desse Estado. Como a oposição real do particular ao universal fica assim suprimida, o conflito ideal entre a antropologia "filosófica" e a teologia religiosa também desaparece. O filósofo — e esse filósofo é Hegel — que revela o homem a si ao falar de sua realização napoleônica o revela tanto no aspecto particularista quanto no aspecto universalista. Sua doutrina é assim, ao mesmo tempo, filosófica e teológica. Mas, por ser uma *e* outra, ela não é *nem* uma *nem* outra. Não é uma filosofia no sentido pré-hegeliano da palavra, porque não trabalha com a noção de um Espírito ideal ou abstrato, isto é, distinto da realidade e da ação naturais e sociais. E também não é uma teologia. Pois, se a teologia fala de um Espírito real e concreto, ela o situa fora do homem e do mundo. A doutrina de Hegel é o saber absoluto (*absolutes Wissen*), que completa e suprime (*aufhebt*) tanto a evolução filosófica quanto a evolução religiosa ou teológica, ao revelar o homem perfeito que se realiza no fim da história e ao pressupor a existência real desse homem.

Como o homem perfeito — isto é, satisfeito plena e definitivamente com o que *é* — é a realização da idéia cristã da individualidade, a revelação desse ho-

mem pelo saber absoluto tem o mesmo conteúdo da teologia cristã, excluída a noção de transcendência: basta dizer do homem tudo o que o cristão diz de seu Deus para passar da teologia absoluta ou cristã à filosofia absoluta ou ciência de Hegel. E essa passagem pode efetuar-se graças a Napoleão, como Hegel demonstra no cap. VI.

No cap. VII, Hegel mostra por que e como a doutrina teológica mais primitiva transformou-se progressivamente nessa doutrina cristã que só difere da doutrina dele sob o aspecto formal: a teologia cristã só revela de fato o conceito hegeliano de individualidade, mas o revela sob a forma de representação (*Vor-stellung*) da teandria.

VI

CURSO DO ANO LETIVO 1938-1939

(TEXTO INTEGRAL)

PRIMEIRA CONFERÊNCIA

INTRODUÇÃO: FILOSOFIA E SABEDORIA

Nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*, Hegel falou da filosofia. No cap. VIII, ele vai tratar de outra coisa.

Ao dizer isto, emprego o termo filosofia em sentido preciso, próprio, estrito. Refiro-me à "filo-sofia", *amor* à sabedoria, *aspiração* à sabedoria, em oposição à "sofia", à própria sabedoria. Ora, não é mais do filósofo mas do sábio, da sabedoria, que Hegel fala no cap. VIII. Pois o saber absoluto (*das absolute Wissen*) de que se trata nada mais é que a sabedoria oposta à "filo-sofia" (e à teologia, assim como à ciência vulgar).

Antes de começar a interpretação do cap. VIII, vou apresentar as relações da sabedoria com a filosofia.

No que se refere à definição do sábio, todos os filósofos estão de acordo. Aliás, ela é muito simples e pode ser formulada numa só frase: o sábio é o homem capaz de responder de modo compreensível, e satisfatório, a todas as perguntas que lhe sejam feitas a respeito de seus atos, e responder de tal modo que o conjunto de suas respostas forme um discurso coerente. Ou seja: o sábio é o homem plena e perfeitamente consciente de si.

Ora, basta perceber o sentido dessa definição para compreender por que Platão, por exemplo, pôde negar a possibilidade de realizar esse ideal da sabedoria.

De fato, pode ser feita qualquer pergunta referente a qualquer de nossos atos — como, por exemplo, o ato de lavar-se ou de pagar impostos — para chegar, após respostas que provoquem a cada vez um novo "por quê", aos problemas da relação entre a alma e o corpo, entre o indivíduo e o Estado, às questões relativas ao finito e ao infinito, à morte e à imortalidade, a Deus e ao mundo e, afinal, ao problema do próprio saber, dessa linguagem coerente e significativa que permite fazer perguntas e respondê-las. Enfim, ao progredir por assim dizer no plano vertical, logo se chega à presença do conjunto das perguntas chamadas filosóficas ou metafísicas.

Por outro lado, partindo do mesmo ato banal e progredindo no plano horizontal, acaba-se passando — mais devagar, é claro — por todas as ciências ensinadas nas universidades modernas. E talvez se descubram outras, ainda inexistentes.

Em resumo, poder responder a todas as perguntas relativas a *um* qualquer de nossos atos é no fim de contas responder a todas as perguntas possíveis *em geral*. Logo: "responder a todas as perguntas... etc." é realizar a enciclopédia dos

conhecimentos possíveis. Ser perfeita e completamente consciente de si é dispor — ao menos virtualmente — de um saber enciclopédico no sentido forte do termo.

Hegel, ao definir o sábio, o homem-do-saber-absoluto, como o homem perfeitamente consciente de si, isto é, onisciente, ao menos em potência, teve a audácia incrível de afirmar que realizou a sabedoria em sua própria pessoa.

Em geral, quando se fala do sábio, ele é apresentado sob outro aspecto, que parece mais acessível que a onisciência. Os estóicos, por exemplo, para quem a idéia do sábio tem um papel central e que, ao contrário de Platão, afirmaram a possibilidade e até a realidade do sábio, o definem como o homem perfeitamente satisfeito com o que ele é. Logo, o sábio seria o homem que não quer nada, que não deseja nada: não quer mudar nada, nem nele mesmo nem fora dele; portanto, não age. Ele simplesmente *é* e não *se torna*; mantém-se na identidade consigo e está satisfeito nessa e por essa identidade.

Ora, para Hegel, essa segunda definição do sábio pela satisfação é apenas uma paráfrase da primeira, da que se refere ao conhecimento perfeito de si. E ele aceita as duas definições exatamente por achá-las idênticas.

É claro que não se trata de demonstrar aqui essa tese. Pois sua demonstração é feita ao longo de toda a *Fenomenologia*, ou, mais exatamente, em seus sete primeiros capítulos. Vou apenas registrar que a afirmação segundo a qual a perfeita satisfação implica e pressupõe a plena consciência-de-si é mais aceitável que a afirmação inversa, segundo a qual o homem que está perfeitamente consciente de si está necessariamente satisfeito com o que ele é, com aquilo de que toma consciência. No fundo, para demonstrar a primeira afirmação, basta dizer isto: visto que só se pode estar satisfeito ao saber que se está satisfeito, só ao tomar consciência da própria satisfação, conclui-se que a satisfação perfeita supõe a absoluta consciência-de-si. Mas não vou insistir neste raciocínio, porque sei que nós modernos somos muito românticos para aceitar argumentos chamados fáceis, isto é, evidentes. Vou apenas apelar para a nossa experiência psicológica: por mais que achemos que estamos satisfeitos, basta que alguém nos pergunte o "porquê" de nossa satisfação e que não saibamos responder, para que a satisfação desapareça como que por encanto (ainda que a sensação de prazer, ou de felicidade, ou de alegria, ou de simples bem-estar, resista por um tempo a essa prova). Cada um pode fazer essa experiência. Mas também basta ler o diálogo *Íon*, de Platão, no qual aparece precisamente um homem que, satisfeito pelo que ele *é*, deixa de sê-lo só porque não pode justificar essa satisfação ao responder às perguntas de Sócrates. A cena é muito convincente.[1]

1. Convém, no entanto, fazer aqui uma restrição muito importante. Acho que Platão consegue efetivamente convencer todos os que lêem e compreendem seu diálogo. Mas o fato é que o número de pessoas que lêem Platão é restrito; e mais restrito ainda é o número dos que o compreendem. Logo, não faz sentido dizer que a cena é convincente em geral: ela só pode convencer, por assim dizer, os que querem ser convencidos. E a mesma observação pode ser feita a propósito do meu argumento "fácil". Sem dúvida, ele é evidente. Mas só convence quem estiver disposto a aceitar a evidência. Ora, como já disse, somos suficientemente românticos para saber que é possível distinguir a evidência (teórica) e a convicção (existencial). De modo geral, tudo o que eu disse só é de fato convincente para os que colocam o valor existencial supremo na consciência-de-si. Ora, na verdade, esses já estão previamente convencidos. Se, para eles, a consciência-de-si é o valor supremo, é claro que eles só podem ficar plenamente satisfeitos por uma satisfação consciente de si mesma. Inversamente, ao chegar à plena consciência-de-si, eles estarão por isso mesmo perfeitamente satisfeitos, ainda que não vivam no prazer positivo, e ainda que sejam — em alguns momentos — infelizes. Para eles, satisfação e consciência-de-si são apenas dois aspectos de uma única e mesma coisa. Mas, para o comum dos mortais, essa identificação não é evidente. Ao contrário, costumam separar as duas coisas e, ao preferir a satisfação, pensam que ela é mais acessível que a plenitude da consciência-de-si, isto é, a onisciência. Mais adiante, tornarei a tratar desse ponto. Por enquanto, convém avançar.

Em geral, a tendência é para subestimar as dificuldades da satisfação e para superestimar as da onisciência. Desse modo, os pensadores — que, de um lado, crêem no mito da satisfação fácil (mito inventado pelos moralistas) e, de outro, mantêm o ideal do sábio e sabem que é de dificílima realização — não têm em vista nem a onisciência, que acham inacessível, nem a satisfação, que acham demasiado fácil, mas sim uma terceira definição: identificam a sabedoria com a perfeição moral. O sábio seria pois o homem moralmente perfeito.

Hegel crê poder demonstrar que essa terceira definição equivale à segunda e, por conseguinte, à primeira.

Não acho que se possa seriamente contestar que o homem perfeito está satisfeito com o que ele é. Até os cristãos são obrigados a afirmar isso a partir do momento em que identificam santidade com perfeição, e não, como costumam fazer, com uma imperfeição mínima, um mínimo de pecado, ou, ao inverso, com o máximo da consciência da imperfeição, do pecado. Logo, quem fala da perfeição moral também fala necessariamente da satisfação com aquilo que se é.

Para compreender por que é assim, basta refletir sobre o próprio conceito de perfeição moral, fazendo abstração do conteúdo. No que se refere a esse conteúdo, as opiniões podem divergir: muito se discutiu sobre o conteúdo da moral que compete ao sábio realizar perfeitamente. Mas, por enquanto, isso não vem ao caso. Basta observar o seguinte: ou o conceito de perfeição moral não tem sentido, ou então é preciso entendê-lo como uma existência humana que serve de modelo a todos os homens, na qual o objetivo e o móbil últimos de suas ações são a conformidade a esse modelo. Logo, se o sábio realiza em sua pessoa a perfeição moral, sua existência serve de modelo tanto para ele

quanto para os outros: ele quer parecer-se consigo indefinidamente, e os outros querem parecer-se com ele. Ora, isso equivale a dizer que o sábio está satisfeito com o que ele *é*. Está satisfeito subjetivamente em si, já que não há nada nele que o instigue a se superar, a mudar, isto é, a negar, a não aceitar o que já é. E está satisfeito objetivamente com o reconhecimento universal, pois ninguém quer forçá-lo a mudar o estado que o satisfaz.

Afirmei que o conceito de perfeição moral só tem sentido se for universalmente válido, isto é, aceito como modelo por todos. Isso pode parecer contestável, uma vez que temos o hábito de falar de vários tipos existenciais irredutíveis, ou seja, de várias morais essencialmente diferentes. É claro que não tenho a intenção de contestar esse pluralismo, isto é, esse relativismo ético. Quis apenas dizer que nessas condições já não tem sentido falar de perfeição. Pois nesse caso o conceito de perfeição é estritamente idêntico ao de satisfação subjetiva. Com efeito, afirmar a pluralidade dos tipos existenciais ou morais é afirmar que o reconhecimento por todos não está contido no ideal da perfeição realizável dentro de cada um desses tipos: basta que alguém se ache perfeito para ser perfeito; ora, achar-se perfeito é evidentemente estar satisfeito com o que se é. E, vice-versa, estar satisfeito com o que se é, evidentemente, é achar-se perfeito, isto é, no caso, "ser" perfeito. Logo, apenas ao afirmar que existe um único tipo de perfeição moral é que se completa o conceito de satisfação quando se fala da perfeição do satisfeito: ou seja, completa-se o conceito de satisfação subjetiva com o de satisfação objetiva, isto é, de satisfação pelo reconhecimento universal. Mas, repito, mesmo nesse caso é preciso dizer que o homem verdadeiramente perfeito está satisfeito com o que ele é. Somente a afirmação inversa parece discutível: aparentemente é possível estar satisfeito sem querer e poder servir de modelo a todos os outros.

Como já afirmei, não é o caso de repetir aqui a argumentação hegeliana segundo a qual o homem satisfeito é moralmente perfeito, isto é, serve de modelo a todos os outros. Quero apenas lembrar que Hegel chega a essa conclusão mostrando que o homem só pode estar satisfeito ao ser reconhecido universalmente; isto é, mostra que o homem só pode estar satisfeito ao ser perfeito (e, aliás, só é perfeito ao estar satisfeito). Hegel chega a isso ao identificar o homem com a consciência-de-si. Quer dizer que mesmo nesse caso o argumento só é convincente para aqueles que querem ser convencidos (que estão acessíveis à convicção pelo raciocínio). Em outras palavras, Hegel demonstra apenas que a primeira definição do sábio (pela consciência-de-si) coincide com as definições pela satisfação e pela perfeição (moral). Mas não demonstra nada a quem nega a primeira definição, isto é, a quem nega que o sábio deve ser consciente-de-si. (A única coisa que Hegel pode afirmar é que não se pode demonstrar nada àqueles que o negam.) Ou, ainda, não consegue demonstrar

que o homem satisfeito é efetivamente considerado como modelo por todos. Demonstra apenas, o que é evidente desde o início, que o homem plenamente satisfeito e perfeitamente consciente-de-si serve de modelo moralmente perfeito a todos que colocam o valor existencial supremo na consciência-de-si, isto é, àqueles que — por definição — aceitam o ideal que esse homem realiza.

À primeira vista, o argumento hegeliano é simples tautologia. Parece que também há em Hegel um pluralismo irredutível, que priva de sentido o conceito de perfeição. Mas ele não aceitaria essa interpretação. Afirmaria que seu conceito de perfeição é válido, por ser universalmente válido (como todo conceito). Pois quem o rejeita não tem conceito algum.

Ao discutir a segunda definição de sábio, já deparamos com situação análoga, e eu disse que era preciso examiná-la. É o que vamos fazer agora.

Vimos que, para Hegel, as três definições da sabedoria são rigorosamente equivalentes. O sábio é o homem perfeitamente consciente-de-si, isto é, plenamente satisfeito com o que ele é, realizando, em e por sua existência, a perfeição moral, ou, em outros termos, servindo de modelo a si próprio e a todos os outros. Entenda-se — e a restrição é importante — a todos aqueles para quem ele existe, isto é, aqueles que o compreendem, que sabem que ele *é*, e que sabem *o* que ele é. Deixemos por enquanto essa restrição de lado. O sábio é pois reconhecido universalmente. Ou seja, só há um tipo de sabedoria possível. Essa afirmação colide com a tese oposta do pluralismo e do relativismo existencial. Como consegue Hegel demonstrar sua tese? De fato, só pode demonstrá-la partindo da primeira definição de sabedoria, proposta como axioma. Quanto a essa demonstração, é muito simples. Admitamos que o sábio é perfeitamente consciente-de-si. Vimos que a perfeita consciência-de-si equivale à onisciência. Em outros termos, o saber do sábio é total, o sábio revela a totalidade do Ser pelo conjunto de suas idéias. Ora, já que o Ser obedece ao princípio de identidade consigo mesmo, só existe uma única totalidade do Ser e, por conseguinte, um único saber que o revela inteiramente. Logo, só existe um único tipo de sabedoria (consciente) possível.

Ora, se o ideal da sabedoria consciente de si é único, é preciso dizer que o sábio que o realiza também realiza a perfeição moral e, em conseqüência, está satisfeito com o que ele é. Basta portanto supor que o sábio é plenamente consciente-de-si para afirmar que na sabedoria, necessariamente única, coincidem completamente a consciência-de-si, a satisfação subjetiva e a perfeição objetiva. Em outras palavras, para chegar a essa tripla definição hegeliana, basta supor que o homem *é* consciência-de-si em sua essência e em sua existência, que é pela consciência-de-si e apenas por ela que ele se distingue do animal e da coisa. A partir dessa suposição, é possível efetivamente deduzir a tripla definição de que falamos.

Ainda uma vez, não se trata de repetir aqui essa dedução que é apresentada nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*. Mas posso afirmar que ela é irrefutável.

Logo, depois de ler os sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*, vê-se que basta definir o homem pela consciência-de-si para chegar necessariamente à conclusão que deve haver um ideal do sábio, que só pode haver um único tipo de sábio, e que o sábio satisfaz a tripla definição hegeliana. Pelo menos, é o que o próprio Hegel diria. Mas, observando com atenção, vê-se que Hegel pressupõe um pouco mais que a mera existência da consciência-de-si. Supõe que essa consciência-de-si tende naturalmente, espontaneamente, a estender-se, a ampliar-se, a propagar-se através de todo o domínio da realidade dada ao homem e no homem. De fato, o movimento dialético da *Fenomenologia* sempre se efetua de acordo com o seguinte esquema: uma situação *A* constituiu-se, e Hegel a descreve; depois, ele diz que, uma vez dada essa situação, o homem que a realiza deve ele mesmo necessariamente tomar consciência dela; enfim, mostra como a situação *A* muda em conseqüência dessa tomada de consciência e se transforma em uma situação nova *B*; e assim por diante. Ora, é possível que a tomada de consciência em questão seja muito menos necessária, menos natural, menos universal do que pensa Hegel. É possível que, no caso normal, o homem, mesmo consciente de si, se oponha a uma extensão dessa consciência, tenda a fechar-se nela, a rejeitar para o inconsciente (para os automatismos etc.) tudo o que ultrapassa o campo já consciente. Ora, se assim for, o movimento dialético que chega ao ideal (e à realidade) da sabedoria deixa de ser necessário. Para que esse movimento chegue a termo, é preciso que em cada momento dialético de escolha haja efetivamente uma consciência-de-si que tenda a se estender sobre a realidade nova. E nada garante que uma tal consciência-de-si deva necessariamente estar presente no momento em que se precisa dela.

Logo, para que as deduções da *Fenomenologia* sejam válidas, é preciso supor não apenas uma consciência-de-si, mas também uma consciência-de-si que guarde sempre a tendência de estender-se ao máximo. Essa condição suplementar é, a meu ver, muito importante. Voltarei a esse ponto mais adiante. Por enquanto, a meu ver, a discussão pode referir-se apenas às premissas da *Fenomenologia* e não às deduções que aí se encontram. Pessoalmente acho que, depois de aceitar as premissas da *Fenomenologia*, não se pode fazer objeção às conclusões que Hegel delas tira. Seja como for, até o momento não ouvi nenhuma objeção séria nesse sentido. Ao aceitar o ponto de partida, chega-se necessariamente ao resultado final, isto é, ao conceito de sábio em sua tríplice definição.

Mas não convém esquecer que o resultado final da *Fenomenologia* tem duplo aspecto. De um lado, Hegel deduz o triplo ideal do sábio; de outro, afirma

que esse ideal está realizado por ele mesmo, isto é, pelo autor da dedução em questão. Ora, é evidente que as deduções da *Fenomenologia* só podem demonstrar a possibilidade por assim dizer ideal do sábio. Mas a *Fenomenologia* não pode demonstrar a possibilidade real do sábio, e ainda menos sua realidade. Platão, que parte da mesma suposição que Hegel (homem = consciência-de-si), reconhece que o sábio que temos em vista é o ideal necessário do pensamento, e até do discurso, mas nega que esse ideal possa ser realizado pelo homem. (Entenda-se: pelo homem real, que vive num mundo real, durante o lapso de tempo compreendido entre seu nascimento e sua morte.)

Ora, como se trata aqui de uma questão de realidade, isto é, de fato, o ceticismo platônico só pode ser refutado por Hegel pela apresentação de um fato.

Voltarei à questão da realidade do sábio. Por enquanto, só vou falar das dificuldades, por assim dizer, teóricas, ao desenvolver as observações que já fiz anteriormente e que prometi retomar.

Como vimos, é possível propor não apenas a questão de fato, mas também a questão de direito: é possível questionar o ponto de partida de Platão-Hegel, isto é, a identificação do homem com a consciência-de-si e a afirmação de que a consciência-de-si sempre tende a estender-se ao máximo. É verdade que a dedução da *Fenomenologia* não é hipotética. Porque, sem dúvida, a consciência-de-si não é um axioma arbitrário que se pode negar, mas é um fato indiscutível. Pode, entretanto, ser interpretado diferentemente. Pode-se negar que a consciência-de-si revela a essência do homem. Ou então, para falar de modo mais simples, pode-se dizer que a consciência-de-si é uma espécie de doença que o homem deve, e pode, superar; ou que há, ao lado dos homens conscientes, homens inconscientes, que mesmo assim são igualmente — embora de outro modo — humanos. Ora, ao fazer isso, nega-se a universalidade da sabedoria. O que significa: contesta-se a identidade das três definições do sábio.

Ora, a negação da identificação hegeliana da perfeição-satisfação com a consciência-de-si não é invenção minha. De fato ela foi efetuada. Basta evocar os pensadores hindus que afirmam que o homem se aproxima da perfeição-satisfação no sono sem sonhos, que a perfeição-satisfação é realizada na noite absoluta do "quarto estado" (*tûria*) dos brâmanes, ou no Nirvana, na extinção de toda consciência, dos budistas. Em geral, basta pensar em todos os que buscam a perfeição-satisfação no silêncio absoluto, que exclui até o monólogo ou o diálogo com Deus. Pode-se lembrar também o ideal que Nietzsche chamou de "chinês", o ideal do cidadão (no sentido não-hegeliano do termo) completamente entorpecido na e pela segurança de seu bem-estar (cf. *A gaia ciência*, livro I, § 24). Pode-se, enfim, pensar no ideal da salvação pelo êxtase (inconsciente) erótico ou estético; por exemplo, musical.

Ora, sem dúvida existiram homens satisfeitos na inconsciência, já que permaneceram voluntariamente na identidade consigo mesmos até a morte. E é

possível dizer que eles realizaram a (ou uma) perfeição moral, já que houve homens que os consideraram como modelo. (Emprega-se então a palavra "perfeição" em sentido impróprio, já que a universalidade do ideal do sábio não desempenha mais nenhum papel. Aliás, Nietzsche considerou seriamente a possibilidade de que o ideal que ele chamava de "chinês" se tornasse universal. E isso não parece absurdo: é possível, se ninguém se opuser. Seria então possível falar de uma perfeição satisfeita no sentido próprio do termo.)

Pois bem, são fatos o que se opõe aqui a Hegel. E, evidentemente, ele não pode responder nada. Pode, no máximo, opor aos fatos dos "sábios" inconscientes o fato do sábio consciente. E se tal fato não existisse? Em todo caso, Hegel não pode, por definição, refutar, converter o sábio inconsciente. Só pode refutá-lo, convertê-lo, pela palavra. Ora, ao começar a falar, ou a escutar um discurso, esse "sábio" já aceita o ideal hegeliano. Se ele for de fato o que é — um "sábio" inconsciente —, vai recusar qualquer discussão. Então, só poderá ser refutado como se refuta um fato, uma coisa ou um animal: pela destruição física.

Sem dúvida, Hegel poderia dizer que o "sábio" inconsciente não é um Ser verdadeiramente humano. Mas seria apenas uma definição arbitrária. Isto é, a sabedoria hegeliana só é um ideal necessário para um determinado tipo de ser humano, ou seja, para o homem que coloca o valor supremo na consciência-de-si; e apenas esse homem é que pode realizar esse ideal.

Em outras palavra: o ideal platônico-hegeliano da sabedoria só vale para o filósofo.

Agora compreendemos melhor o que significa a precisão que mencionei, ou seja, que Hegel pressupõe na *Fenomenologia* não apenas o fato de o homem ser essencialmente consciente de si, mas ainda o da consciência-de-si do homem ter a tendência natural e necessária para estender-se ao máximo. Essa precisão significa apenas que Hegel pressupõe a existência do filósofo: para que o movimento dialético da *Fenomenologia* possa chegar a seu termo, marcado pela idéia — e pela realização — da sabedoria, do saber absoluto, é preciso que a cada encruzilhada dialética exista um filósofo pronto para tomar consciência da nova realidade constituída. De fato, é o filósofo, e somente ele, que quer a todo preço saber a quantas anda, dar-se conta do que ele é, que não avança enquanto não se tiver dado conta disso. Os outros, mesmo conscientes de si, fecham-se naquilo de que já tomaram consciência e ficam impenetráveis aos fatos novos que ocorrem com eles e fora deles. Para eles: "quanto mais se muda, mais se fica na mesma". Ou, em outras palavras: "eles permanecem fiéis a seus princípios". (Assim, para eles: "guerra é sempre guerra"; e "todas as ditaduras se equivalem".) Enfim, não é por eles mesmos, mas unicamente pelo filósofo que eles se dão conta — e isso contra a vontade — de uma mudança essencial da situação, isto é, do mundo em que vivem e por conseguinte deles mesmos.

Logo, o homem que tem em vista a *Fenomenologia*, isto é, o homem que chega necessariamente ao ideal platônico-hegeliano do sábio e que supostamente pode um dia realizar esse ideal, não é um mero homem. É o filósofo.

Podemos agora precisar a noção de filosofia. Se a filo-sofia é amor-da-sabedoria, se ser filósofo significa querer tornar-se um sábio, o sábio que o filósofo quer tornar-se é necessariamente o sábio platônico-hegeliano, isto é, o homem perfeito e satisfeito que está essencial e completamente consciente de sua perfeição e de sua satisfação. É evidente que a filosofia só pode ser uma forma da consciência-de-si. Se as ciências, a matemática, por exemplo, se referem ao real que lhes atribui um conteúdo (isto é, um sentido) por intermédio do espaço-tempo, a filosofia só se refere ao real pela consciência-de-si. Sem esse pivô da consciência-de-si, as especulações filosóficas chamadas metafísicas são tão formais, vazias de conteúdo, isto é, desprovidas de toda espécie de sentido, quanto as especulações da matemática pura. A filosofia que é algo diferente de um simples jogo do espírito, comparável ao jogo de cartas, implica e pressupõe o ideal da sabedoria compreendida como consciência-de-si plena e perfeita.

Podemos agora confrontar o filósofo com o sábio.

Primeiro: se a sabedoria é a arte de responder a todas as perguntas que possam ser feitas a respeito da existência humana, a filosofia é a arte de fazê-las; o filósofo é o homem que acaba se fazendo uma pergunta à qual não pode mais responder (e à qual ele não responde, quando quer a todo custo responder, a não ser deixando de ser filósofo, sem com isso tornar-se um sábio: isto é, respondendo seja com algo que está em contradição com o restante de seu discurso, seja com o apelo a um in-consciente in-compreensível e inefável).

Segundo: se o sábio é o homem satisfeito com o que ele *é*, isto é, com aquilo de que ele toma consciência em si, o filósofo toma consciência de seu estado de não-satisfação; o filósofo é essencialmente um descontente (o que não significa necessariamente um infeliz); e ele é descontente, como filósofo, pelo mero fato de não se saber satisfeito. Com ironia, podemos dizer que o filósofo está descontente porque não sabe o que *quer*. Mas, para usar de justiça, devemos dizer que ele está descontente porque não *sabe* o que quer. Ele tem desejos, como todo o mundo. Mas a satisfação de seus desejos não o satisfaz, como filósofo, enquanto ele não os compreende, isto é, enquanto não os insere no conjunto coerente de seu discurso que revela sua existência, ou seja, enquanto ele não os justifica (essa justificação toma em geral, mas não necessariamente, a forma de uma justificação chamada "moral"). Por isso o ideal da sabedoria ou da satisfação inconsciente não existe para o filósofo: o simples fato de não compreender seu bem-estar, seu prazer, sua alegria ou sua felicidade, e até seu êxtase, já o tornaria descontente, insatisfeito. Ora, se a satisfação consciente se traduz pela identidade consigo mesmo, a consciência da não-satisfação provoca e revela uma mudança: o filósofo é o homem que, essencialmente, muda; e que muda

conscientemente, que quer mudar, que quer tornar-se e ser diferente do que é, e isso unicamente porque ele não sabe existir satisfeito com o que ele é. Ora, já que a consciência-de-si se traduz por um discurso (Logos) e já que o discurso que revela uma mudança se chama discurso dialético, é possível afirmar que todo filósofo é necessariamente um dialético.[2]

Terceiro: se o sábio serve de modelo a si mesmo e aos outros (entenda-se: aos filósofos, isto é, àqueles que tendem para o ideal realizado pelo sábio), o filósofo é, por assim dizer, um modelo negativo: só revela sua existência para mostrar que não é preciso ser como ele, para mostrar que o homem quer ser não filósofo, mas sábio. O filósofo muda portanto sabendo o que não é preciso ser e sabendo o que é preciso tornar-se. Em outras palavras, em suas mudanças ele realiza um progresso.[3]

O discurso dialético do filósofo que revela sua mudança revela, portanto, um progresso. E já que todo progresso revelado tem valor pedagógico, pode-se afirmar, em resumo, que toda filosofia é necessariamente (como muito bem observou Platão) uma dialética pedagógica ou uma pedagogia dialética, que parte da primeira pergunta relativa à existência daquele que a enuncia e que chega afinal, pelo menos em tese, à sabedoria, isto é, à resposta (mesmo que seja virtual) a todas as perguntas possíveis.

O fato de um homem ter decidido ler a *Fenomenologia* prova que ele ama a filosofia. O fato de ele compreender a *Fenomenologia* prova que é um filósofo, já que, ao lê-la e compreendê-la, faz crescer a consciência que tinha de si mesmo. Por ser filósofo, interessa-se por si e se desinteressa de todos os que não são filósofos, isto é, dos que — por princípio — recusam-se a ler a *Fenomenologia* e, por isso, a estender sua consciência-de-si. Ao abandoná-los à própria sorte e ao voltar-se para si mesmo, o filósofo aprende pela *Fenomenologia* que, sendo filósofo, é um "amador da sabedoria" tal como é definida nesse e por esse livro. Isto é, ele compreende que quer tornar-se um sábio: um homem perfeitamente consciente de si, plenamente satisfeito por essa tomada de consciência, e servindo assim de modelo a todos os seus colegas. E, ao ver no sábio o ideal humano em geral, o filósofo se atribui a si como filósofo um valor humano ímpar (já que, segundo ele, só o filósofo pode tornar-se um sábio).

2. Sua dialética, de acordo com a primeira definição de sabedoria, pode ser afinal resumida numa série de perguntas (referentes à sua existência) e respostas.

3. Aliás, é evidente que se o termo progresso só tem sentido em relação a uma mudança consciente, toda mudança consciente é necessariamente um progresso. De fato, como a consciência-de-si implica e pressupõe a memória, é possível dizer que qualquer mudança no campo da consciência-de-si significa uma extensão desta última. Ora, acho que só se pode definir o progresso dizendo que há progresso indo de *A* para *B*, se for possível compreender *A* a partir de *B* sem poder compreender *B* a partir de *A*.

Toda a questão reduz-se a saber se o filósofo pode de fato ter a esperança de tornar-se um sábio. Hegel lhe diz que sim: pretende ter atingido a sabedoria (na e pela *Fenomenologia*). Mas Platão lhe diz que não: o homem nunca atingirá a sabedoria.

Para chegar a uma decisão, é preciso saber o que significam essas duas atitudes. É preciso compreender: primeiro, o que significa a aceitação do ideal da sabedoria e a negação de sua realização (o caso Platão); segundo, o que significa a afirmação de um homem que diz ser um sábio (o caso Hegel).

SEGUNDA CONFERÊNCIA

INTRODUÇÃO: FILOSOFIA E SABEDORIA

(continuação e fim)

Chegamos ao seguinte resultado.

A filosofia só tem sentido e razão de ser caso se apresente como o caminho que leva à sabedoria, ou, ao menos, seja guiada pelo ideal do sábio. Inversamente, a aceitação do ideal do sábio leva necessariamente à filosofia concebida como meio de atingir esse ideal, ou, ao menos, de se orientar por e para ele.

No que se refere à definição do sábio e do filósofo, Platão, que marca o início da filosofia clássica, tem a mesma posição de Hegel, que marca o término dessa filosofia. Sobre a questão do sábio, a única divergência fundamental possível é a que subsiste entre Hegel e Platão. Isto é, que, mesmo aceitando o ideal do sábio e sua definição platônico-hegeliana, é possível afirmar ou negar a possibilidade de realizar a sabedoria, de tornar-se efetivamente um sábio, depois de ter sido um filósofo.

Vejamos agora o que significa essa divergência. É possível, como Platão, negar a possibilidade de realizar a sabedoria. Mas então das duas uma: ou o ideal do sábio não é realizado nunca e em nenhum lugar, e então o filósofo é simplesmente um louco que pretende ou quer ser o que não se pode ser, e (o mais grave) que ele sabe ser impossível; ou então ele não é louco, e seu ideal de sabedoria é ou será realizado, e sua definição do sábio é ou será uma verdade. Mas já que não pode, por definição, ser realizado pelo homem no tempo, é ou será realizado por um Ser diferente do homem, fora do tempo. Todos nós sabemos que esse Ser se chama Deus. Logo, se negarmos com Platão a possibilidade do sábio humano, devemos negar a filosofia ou afirmar a existência de Deus.

Vamos afirmá-la e ver o que isso significa. De um lado, a verdade revela o que *é*. Por outro lado, permanece eternamente idêntica a si mesma. Logo, ela revela um Ser que permanece na identidade consigo. Ora, por definição, o homem que permanece eternamente filósofo muda sempre. (E já que o mundo implica o homem que muda, esse mundo também muda no conjunto.) O discurso humano só contém a verdade na medida em que revela o Ser diferente do homem (e do mundo); só é verdadeiro na medida em que revela Deus, que é o único Ser perfeito, satisfeito e consciente de si e de sua perfeita satisfação. Todo progresso filosófico é portanto um progresso não antropo-lógico, mas teo-lógico. Para o homem, a sabedoria significa não a perfeita tomada de consciência-de-si, mas o conhecimento perfeito de Deus.

A oposição Platão-Hegel não é uma oposição no interior da filosofia. É uma oposição entre a filosofia e a teologia, isto é, no fim de contas, entre a sabedoria

e a religião. Do ponto de vista subjetivo, essa oposição pode ser apresentada da seguinte maneira: o filósofo espera chegar à sabedoria (que, para ele, é consciência-de-si) por um processo contínuo de pedagogia dialética, em que cada passo só é condicionado e determinado pelo conjunto dos passos precedentes; já o religioso só espera chegar à sabedoria (que, para ele, é conhecimento de Deus) por um salto brusco, pelo que se denomina conversão, a qual, ao menos em parte, é condicionada por um elemento exterior ao processo que conduz a isso e ao qual se chama de revelação ou graça. Do ponto de vista objetivo, a mesma oposição pode ser apresentada desta maneira: o saber ao qual deve chegar o filósofo não se pode revelar como absoluto ou total, isto é, como inteiramente e definitivamente verdadeiro, a não ser que se revele como circular (o que significa que ao desenvolvê-lo chega-se ao ponto do qual se partiu); o saber ao qual chega o religioso é, ao contrário, absoluto ou total sem ser circular. Ou, se preferirem: o círculo do saber religioso ou teológico só é fechado por um ponto singular, que interrompe a continuidade da linha, e esse ponto é Deus. Deus é um Ser particular (já que essencialmente diferente do mundo e do homem) e que, mesmo assim, é absoluto e total. O saber é portanto total desde que implique um perfeito conhecimento de Deus. Assim, o restante do saber absoluto, que se refere ao homem e ao mundo, pode ser parcial, isto é, aberto, não-circular. Ao contrário, para o filósofo ateu, a circularidade é a única garantia da totalidade, isto é, da verdade absoluta do saber. Ao passar do saber à realidade empírica, pode-se expressar a mesma oposição afirmando o seguinte: como o saber do sábio só revela o homem-no-mundo, a realidade, que transforma esse saber total e circular em verdade, é o Estado universal e homogêneo (isto é, isento de contradições internas, de lutas de classes etc.); logo, o filósofo só pode chegar ao saber absoluto após a realização desse Estado, isto é, depois do fim da história; já para o religioso, a realidade universal e homogênea que confirma o seu saber total não é o Estado, mas Deus, que é o suposto Ser universal e homogêneo em qualquer momento da evolução histórica do mundo e do homem; o religioso pode portanto chegar a seu saber absoluto em qualquer momento histórico, em quaisquer condições reais; para isso basta que Deus se revele a (ou em e por) um homem.[1]

1. Não me detenho mais nessas questões, porque serão tratadas ao comentar o cap. VIII. Quero apenas lembrar que a história da filosofia confirma esse modo de ver as coisas. Ou seja, negar a possibilidade do sábio é transformar a filosofia em teologia, e negar Deus é necessariamente afirmar a possibilidade de o homem realizar (um dia) a sabedoria. Platão, que negou essa possibilidade, percebeu muito bem que seu discurso dialético, pedagógico, filosófico só podia ter sentido se fosse teológico, sendo sempre referido no fim de contas ao ἐν-ἀγαθόν, ao Uno perfeito transcendente. E a sabedoria à qual deve levar sua filosofia é (de acordo com a Carta VII) uma conversão, que chega à contemplação de Deus no silêncio. Aristóteles, que quis eliminar do platonismo o ἀγαθόν transcendente e manter o valor absoluto do discurso, afirmou imediatamente a possibilidade de realizar a sabedoria na Terra. A situação é ainda mais significativa (porque menos consciente) em Descartes. Ele nega a possibilidade da sabedoria, já que define o homem pelo erro (ao passo que Hegel o define como o Ser que suprime o erro pela ação). E, para poder desenvolver seu sistema, deve desde o início introduzir um Deus transcendente: não é a totalidade (isto é, a circularidade) do sistema que garante sua veracidade em cada uma de suas partes, mas sim a relação direta de suas partes com o Ser total singular (isto é, Deus), que desse modo é a única garantia de toda verdade. Spinoza, ao contrário, que quer eliminar o elemento transcendente do cartesianismo, apresenta seu sistema num livro intitulado *Ética*, que trata da sabedoria humana. Kant, enfim, ao descobrir o transcendental, acha que pode prescindir do transcendente: ou, o que dá no mesmo, acha que pode evitar a alternativa da afirmação ou da negação da sabedoria ao supor um progresso filosófico infinito ou indefinido. Mas sabemos que não passava de ilusão: é fato que ele não precisa de Deus nas duas partes de seu sistema, mas não pode prescindir d'Ele se quiser com essas duas partes fazer um sistema, isto é, uni-las; na verdade, ele abandona o sistema e contenta-se em juntar as duas "críses-críticas" [no original, "*crise-tiques*"] numa terceira crítica; sabe muito bem que esse hífen tem o valor não de uma verdade, mas de um simples "como se"; basta transformar a terceira crítica em terceira parte do sistema para que esse sistema se torne teológico.

Em última análise, e de modo geral, há três tipos de atitudes existenciais possíveis, e somente três:

Primeiro, é possível negar o ideal platônico-hegeliano do sábio. Em outras palavras, é possível negar que o valor supremo esteja contido na consciência-de-si. Quem se decide por essa atitude se decide contra toda espécie de filosofia. Mas há mais. Convém dizer que essa decisão retira o sentido de qualquer discurso humano, seja ele qual for. Na forma radical, essa atitude leva ao silêncio absoluto.

Logo: Primeiro, quando se rejeita o ideal da sabedoria, decide-se contra todo discurso significativo e a favor de um silêncio absoluto ou de uma linguagem desprovida de qualquer espécie de sentido (linguagens matemática, musical etc.). Segundo, quando se aceita esse ideal mas se nega que o homem pode realizá-lo, opta-se por um discurso significativo, mas que se relaciona com uma realidade essencialmente diferente da minha: opta-se pela teologia e contra a filosofia. Terceiro, é possível optar pela filosofia. Mas, então, é-se forçado a admitir a possibilidade de realizar um dia o ideal da sabedoria.

Hegel opta, em pleno conhecimento de causa, por essa terceira atitude. E não se contenta em optar por ela. Na *Fenomenologia* tenta provar que é a única possível.

Ele não o consegue. Não pode refutar os que aspiram a um ideal existencial que exclui a consciência-de-si, ou, ao menos, a extensão indefinida desta última. E, quanto à teologia, ele só consegue mostrar que a existência do religioso é necessariamente uma existência na infelicidade. Mas, já que ele próprio diz

que o religioso é satisfeito com sua infelicidade, também não o pode refutar, a não ser apelando de novo para a extensão da consciência-de-si. Ora, essa extensão deixa de interessar ao religioso que pensa ter chegado ao pleno conhecimento de Deus.

Em resumo, a *Fenomenologia* mostra apenas que o ideal do sábio, tal como ela o define, é o ideal necessário da filosofia, e de qualquer filosofia; isto é, de todo homem que atribui o valor supremo à consciência-de-si que é precisamente uma consciência-de-si, e não de outra coisa.

Tal restrição não constitui uma objeção à *Fenomenologia*. De fato, Hegel escreve a *Fenomenologia* para responder à pergunta: "Que sou?". Ora, o homem que faz essa pergunta, isto é, o homem que, antes de continuar a viver e a agir, quer tomar consciência de si, é por definição um filósofo. Responder à pergunta "Que sou?" é necessariamente falar do filósofo. Ou seja, o homem de que a *Fenomenologia* trata não é apenas o homem, mas o filósofo (ou, mais exatamente, só trata dos diversos tipos humanos na medida em que esses tipos estão integrados na pessoa do filósofo que aí se analisa, quer dizer, de Hegel ao fazer a pergunta "Que sou?"). Não é portanto de estranhar que Hegel consiga demonstrar ao homem que lê a *Fenomenologia* (e que, por isso, é ele mesmo um filósofo) que o homem que é descrito na *Fenomenologia* tende (cada vez mais de forma consciente) para o ideal da sabedoria e afinal o realiza. De fato, o homem que dá uma resposta completa à pergunta "Que sou?" é por definição um sábio. Isto é, ao responder (no sentido pleno da palavra) à pergunta "Que sou?", a resposta não é necessariamente "sou um filósofo", e sim "sou um sábio".[2]

Logo, a resposta à pergunta feita na *Fenomenologia* é ao mesmo tempo a prova da realidade da sabedoria, e portanto uma refutação de Platão e da teologia em geral, pelo fato. Toda a questão está em saber se a resposta dada no final da *Fenomenologia*, ou melhor, pelo conjunto dessa obra (ou por seus sete primeiros capítulos), é uma resposta total, resposta a todas as perguntas possíveis relativas à existência humana, e por conseguinte à existência de quem a formula. Hegel crê demonstrar a totalidade da resposta por sua circularidade.

Essa idéia de circularidade é o único elemento original trazido por Hegel. A definição de filosofia e de sabedoria que ele fornece ou pressupõe é a de todos os filósofos. A afirmação de que a sabedoria é realizável já foi feita por Aristóteles. Os estóicos até afirmaram que a sabedoria já foi realizada. E é mais que provável que alguns epicuristas tenham falado do sábio na primeira pessoa. Só que nenhum desses pensadores indicou um critério suficiente para a determinação do sábio. Praticamente, sempre bastou o fato da satisfação: seja

2. E o discurso do homem que sabe que é sábio já não é a *Fenomenologia*, que ainda é uma filosofia (isto é, o discurso daquele que aspira à sabedoria), mas a ciência acabada, isto é, a *Enciclopédia*.

em seu aspecto subjetivo (a imobilidade, a ausência de desejos etc.), seja no aspecto objetivo da identidade consigo mesmo, da concordância consciente consigo (que se costuma apresentar do ponto de vista ético). Mas nunca se conseguira demonstrar que o pretendente à sabedoria realizava efetivamente a plenitude da consciência-de-si. Ora, vimos que sem esse aspecto da sabedoria o próprio ideal já não tem sentido.

Acho que Hegel foi o primeiro a encontrar uma resposta (não estou dizendo: *a* resposta) à seguinte pergunta: o conhecimento que se tem de *si*, e, por conseguinte, o conhecimento que se tem em geral, é ou não é total, intransponível, imodificável, isto é, universalmente e definitivamente válido ou absolutamente verdadeiro? Essa resposta é dada, segundo ele, pela circularidade do conhecimento ou do saber. O saber absoluto do sábio é circular, e todo saber circular (aliás, só há um possível) é o saber absoluto do sábio.

Ao fazer qualquer pergunta, chega-se inevitavelmente, depois de uma série mais ou menos longa de respostas-perguntas, a uma das perguntas que se encontra no interior do saber circular que o sábio possui. Partindo dessa pergunta e avançando com lógica, chega-se necessariamente ao ponto de partida. Fica assim evidente que foram esgotadas todas as perguntas-respostas possíveis. Ou, em outros termos, obteve-se uma resposta total: cada parte do saber circular tem por resposta o conjunto desse saber, que é — por ser circular — o conjunto de todo o saber.

É conhecido o fato de Hegel ter afirmado que seu saber é circular, e que a circularidade é a condição necessária e suficiente da verdade absoluta, isto é, completa, universal e definitiva (ou eterna). Mas o que se costuma esquecer (e só se sabe disso pela *Fenomenologia*) é que a concepção da circularidade tem, como toda concepção hegeliana, duplo aspecto: um aspecto ideal ou abstrato, e um aspecto real ou concreto, existencial. E é a junção dos dois aspectos que constitui o que Hegel chama o *Begriff* (o conceito-concreto).

O aspecto real da circularidade da sabedoria é a existência circular do sábio. No saber absoluto do sábio, cada pergunta é sua própria resposta; mas só o é se passar pela totalidade das perguntas-respostas que formam o conjunto do sistema. Do mesmo modo, em sua existência, o sábio permanece na identidade consigo mesmo, está fechado em si; mas ele permanece na identidade consigo porque passa pela totalidade dos outros, e está fechado em si porque contém em si a totalidade dos outros. O que, segundo a *Fenomenologia*, significa apenas que só pode ser sábio um cidadão do Estado universal e homogêneo, isto é, do Estado do *Tun aller und jeder* (ação de todos e de cada um), em que cada um só existe por e para o todo, e o todo por e para cada um.

O saber absoluto do sábio que realiza a perfeita consciência-de-si é uma resposta à pergunta: "Que sou?". Logo, é preciso que a existência real do sábio seja circular (isto é, para Hegel, é preciso que ele seja cidadão do Estado universal e

homogêneo) para que o saber que revela essa existência também possa ser circular, isto é, uma verdade absoluta. Logo, só o cidadão do Estado perfeito pode realizar o saber absoluto. E vice-versa: já que Hegel supõe que todo homem é filósofo, isto é, feito para tomar consciência daquilo que ele é (pelo menos, Hegel só se interessa por esses homens e só se refere a eles), um cidadão do Estado perfeito acaba sempre por se compreender em e por um saber circular, isto é, absoluto.

Essa concepção acarreta uma conseqüência importantíssima: a sabedoria só pode ser realizada, segundo Hegel, no fim da história.[3]

Isso também é universalmente conhecido. Sempre se soube que, para Hegel, não apenas o advento da sabedoria completa a história,[4] mas ainda que é somente no fim da história que esse advento é possível. Sabe-se isso mas nem sempre se compreende o porquê. E não se compreenderá enquanto não se souber que o sábio deve necessariamente ser cidadão do Estado universal (isto é, não expansível) e homogêneo (isto é, não transformável). E não se sabe enquanto não se compreender que esse Estado nada mais é que a base real (a "infra-estrutura") da circularidade do sistema absoluto: o cidadão desse Estado realiza como cidadão ativo a circularidade que ele revela por seu sistema como sábio contemplativo.[5]

3. Porque, segundo as análises da *Fenomenologia*, o Estado em questão marca necessariamente o fim da história da humanidade (entenda-se: da humanidade consciente de si mesma ou aspirando a essa consciência).

4. O que é banal, pois se sabemos tudo, não há de fato mais nenhum modo de progredir ou de mudar (entenda-se: para o filósofo; mas é só para ele que esse problema existe).

5. A partir dessa concepção compreende-se a atitude de Hegel em relação a Platão. Segundo Hegel, Platão estava certo ao negar a possibilidade do sábio. Porque o Estado ideal de Platão (que, no dizer de Hegel, apenas reflete o Estado real de seu tempo) não é o Estado universal e homogêneo; o cidadão desse Estado não é portanto "circular", e o saber desse cidadão, que revela sua realidade de cidadão, também não o é. Assim, quando se tentou afirmar a possibilidade do sábio no interior desse Estado não-perfeito, foi preciso transformar o próprio ideal da sabedoria, chegando-se à caricatura do "sábio" estóico e céptico. Hegel mostrou na *Fenomenologia* que esses pretensos "sábios" não estão nada conscientes de si. E, quando um "sábio" desse tipo toma consciência de si, vê imediatamente que não realiza a perfeição. Vê até que não a pode realizar. É por isso que pensa, ao tornar-se cristão, que a perfeição foi realizada fora do mundo e do homem, por Deus. Assim, o pretenso "sábio" que se tornou cristão reencontra a concepção platônica, e mesmo teológica. Mas ele re-encontra Platão: logo, está mais consciente que ele. Isto é, ele sabe por que não pode ser sábio; sabe que não pode ser sábio porque o Estado onde está não é perfeito. Poderá então ter a idéia de um Estado perfeito e tentar realizá-lo. E, no momento em que o fizer, tornar-se-á (deixando de ser platônico e cristão) hegeliano; mais exatamente, ele será Hegel, o sábio real, isto é, o aristotélico, o estóico e o céptico realizados. Ou seja, isto ainda é Platão: a filosofia hegeliana é uma teo-logia; só que seu Deus é o sábio.

Para Hegel há portanto um duplo critério da realização da sabedoria: de um lado, a universalidade e a homogeneidade do Estado onde vive o sábio, e, de outro, a circularidade de seu saber. De um lado, *na Fenomenologia*, Hegel descreve o Estado perfeito: basta que o leitor observe a realidade histórica para ver que esse Estado é real, ou ao menos para se convencer de sua realização iminente. De outro lado, *pela Fenomenologia*, Hegel mostra que seu saber é circular. Por isso achou-se capaz de afirmar que realizou efetivamente em sua pessoa o ideal de toda filosofia, isto é, da sabedoria.

Qual é nossa atitude diante de tudo isso?

Como já disse, estamos diante de três possibilidades e apenas três. Acho que podemos eliminar a primeira sem discussão. Primeiro, porque ela é, em sentido estrito, indiscutível; depois, porque o nosso estudo da *Fenomenologia* prova que a satisfação silenciosa (à qual se reduz afinal essa primeira possibilidade) não é muito tentadora. O único dilema sério que nos fica é: Platão ou Hegel, isto é, o dilema: *teo*-logia ou filo-*sofia*.

Ora, estamos diante de um fato. Um homem visivelmente não louco, chamado Hegel, pretende ter realizado a sabedoria. Logo, antes de optar a favor ou contra a filosofia ou a teologia, isto é, a favor ou contra a afirmação da impossibilidade de realizar a sabedoria, é preciso ver se Hegel estava certo ou não ao afirmar que é um sábio, se é que por sua própria pessoa ainda não liquidou a questão que nos interessa.

E para resolver essa questão é preciso verificar: primeiro, se o atual estado de coisas corresponde de fato ao que, para Hegel, é o Estado perfeito e o fim da história; segundo, se o saber de Hegel é verdadeiramente circular.

A resposta à primeira pergunta parece facílima à primeira vista. O Estado perfeito? Sem dúvida possível, mas ainda longínquo. Ao redigir a *Fenomenologia* em 1806, o próprio Hegel sabia muito bem que o Estado ainda não estava realizado em ato com toda a perfeição. Afirmava apenas a presença no mundo do *germe* desse Estado e a existência das condições necessárias e suficientes para seu florescimento. Ora, podemos negar com certeza a ausência de tal germe e de tais condições no mundo que é nosso? E, mesmo que o queiramos negar, não conseguiremos liquidar a questão da sabedoria hegeliana. Porque não podemos com certeza afirmar, partindo de tentativas já feitas, que o Estado em questão é impossível *em princípio*. Ora, se esse Estado é possível, a sabedoria também é. Então, não há necessidade de abandonar a filosofia e correr para a religião seja ela qual for; nenhuma necessidade de sujeitar a consciência que tenho de mim a uma tomada de consciência daquilo que não sou: de Deus, ou de qualquer perfeição não humana (estética ou outra), ou da raça, do povo ou da nação.

Que significa então para nós o fato de o Estado perfeito previsto por Hegel não estar ainda realizado? Nessas condições a filosofia de Hegel, sobretudo a

antropologia da *Fenomenologia*, deixa de ser uma verdade, já que não revela uma realidade. Mas nem por isso é necessariamente um erro. Só o seria se pudesse ficar demonstrado que o Estado universal e homogêneo que ele pretende é impossível. Mas não se pode chegar a tal demonstração. Ora, o que não é erro nem verdade é uma idéia, ou um ideal. Essa idéia só poderá ser transformada em verdade pela ação negadora, que, ao destruir o mundo que não corresponde à idéia, vai criar, por essa destruição, o mundo conforme ao ideal. Em outros termos, só se pode aceitar a antropologia da *Fenomenologia* — sabendo que o homem perfeito (o sábio) de que se trata ainda não está realizado — caso se queira agir em vista da realização do Estado hegeliano indispensável à existência desse homem; agir ou, ao menos, aceitar e justificar tal ação, se ela se faz por alguém em algum lugar.

Isso, porém, não nos exime de estudar o segundo critério hegeliano, o de circularidade. Sobretudo porque ele é muitíssimo mais importante que o primeiro. No primeiro caso — fim da história, Estado perfeito —, trata-se de uma constatação de fato, isto é, de algo essencialmente incerto. No segundo caso — circularidade —, trata-se de uma análise lógica, racional, em que nenhuma divergência de opinião é possível. Assim, se o sistema de Hegel é efetivamente circular, devemos concluir que, apesar das aparências (e talvez até do bom senso), a história se completou. Por isso, o Estado em que esse sistema pôde realizar-se é o Estado perfeito. Foi, como sabemos, o que fez o próprio Hegel: depois da queda de Napoleão, declarou que o Estado prussiano (que, aliás, ele detestava) era o Estado definitivo ou perfeito. Ele não podia fazer de outro modo, já que estava convencido da circularidade de seu sistema.

Toda a questão resume-se para nós no seguinte: se a *Fenomenologia* é de fato circular, temos de aceitá-la integralmente, com tudo o que dela decorre; se não é, temos de considerá-la como um conjunto hipotético-dedutivo e verificar todas as hipóteses e todas as deduções uma por uma.[6]

Logo, convém iniciar o estudo da *Fenomenologia* do ponto de vista de sua circularidade. Mas, antes disso, é preciso: primeiro, saber o que significa a exigência dessa circularidade; segundo, compreender por que a verdade absoluta, verdadeiramente verdadeira, só pode ser circular.

É da discussão dessas duas questões preliminares que vai tratar o meu curso deste ano.

6. Não basta, aliás, que a *Fenomenologia* seja circular: a *Lógica* (ou a *Enciclopédia*) também tem de ser; e o que é muito mais importante: também o sistema como um todo, isto é, o conjunto da *Fenomenologia* e da *Enciclopédia*. Ora, é precisamente aí que a não-circularidade do sistema de Hegel é perfeitamente evidente. Mas aqui só faço essa menção, sem demonstrá-la.

INTERPRETAÇÃO DA INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO VII

(p. 549-550, linha 10)

O cap. VIII vem logo após o capítulo que trata da religião ou da teologia, ou seja, do saber do religioso, que realiza a perfeição desprovida de consciência-de-si. Não há nada entre o religioso (cristão) e o sábio hegeliano, isto é, o próprio Hegel, o homem perfeito e satisfeito com a realização e acabamento da consciência que tem de si mesmo; nenhum tipo de existência intermediária é possível. As soluções intermediárias, os acordos de todo tipo foram eliminados há muito tempo. Doravante o homem só está satisfeito com o saber absoluto. E toda a questão está em esse saber ser para ele, como para Hegel, o conhecimento perfeito de si, ou, como para o religioso, o conhecimento de um absoluto diferente dele, ou seja, Deus.

Em ambos os casos o conteúdo (*Inhalt*) do saber é o mesmo. Como poderia não ser assim, já que o saber é absoluto, isto é, total? A diferença está apenas na forma (*Form*), como diz Hegel. Para o religioso como para o sábio, é o Ser que se revela a si mesmo em e por — ou melhor ainda — como saber absoluto em sua circularidade fechada em si mesma. Mas, para o religioso, a totalidade do Ser está fora dele (embora ele esteja dentro dela); o Ser total é diferente dele, e o saber absoluto pelo qual esse Ser se revela a si é diferente do saber humano; é esse Ser-diferente que se compreende no e pelo saber absoluto, e o religioso só o compreende por esse seu saber. Sem dúvida o próprio religioso tem um conhecimento de si; mas esse conhecimento só é absoluto se passar pelo saber absoluto que o Ser-diferente tem de si. Se o religioso é perfeito por seu conhecimento, esse conhecimento é o de um Outro; e ele só é consciente de si de maneira absoluta na medida em que e pelo fato de que *é* ele mesmo no e pelo Outro. Em resumo: o saber religioso, teo-lógico, cristão *é* absoluto; mas não é um saber de si (*sich-selbst-Wissen*); não é o conhecimento, porque o homem que conhece é quem realiza a totalidade acabada que ele revela por seu conhecimento — porque o Eu cognoscente *é* o Eu conhecido.

Já o sábio refere tudo a si. Sem abdicar de sua dignidade de sábio, sem esquecer que seu saber é um saber absoluto, isto é, *o* saber. O que significa que se ele refere tudo a *si* é porque ele se reduz a seu saber total, e ele mesmo *é* o todo. E é o todo embora permanecendo *ele*. O sábio refere a si estritamente o mesmo conteúdo total que o religioso refere a seu Deus; refere-o a si mesmo considerado em sua realidade total de cidadão do Estado universal e homogêneo, e a si mesmo considerado em sua totalidade ideal de possuidor do saber absoluto.

A oposição é clara. E é evidente que não há nada entre esses dois pontos extremos. Desde que o escravo trabalhador compartilhou o mundo com o seu senhor e, por seu trabalho, anulou a realidade autônoma da natureza não humana; ou, em outras palavras, desde que o homem judeo-cristão compartilhou a esfera de Parmênides com o seu Deus (que, para nós, é feito à sua imagem, e que, para ele, é a imagem a partir da qual ele foi feito); desde esse compartilhamento total, o homem já não pode projetar seu saber numa realidade natural e garanti-lo como verdadeiro pelo movimento circular dos astros, como o fazia o filósofo pagão. Deve referi-lo a si mesmo ou a Deus, e não o pode referir aos dois ao mesmo tempo, já que só há um absoluto possível.

E as duas atitudes extremas são realizadas: uma, pela antropo-logia de Hegel, a outra, pela elaboração da teo-logia cristã. É claro que são inconciliáveis. Nenhuma das duas pode ser superada. E só se passa de uma para a outra de modo brusco: não há transição possível, já que não há nada entre elas. Adotar uma é rejeitar a outra; rejeitar uma é optar pela outra. A decisão é absolutamente única; e muito simples: trata-se de decidir por si (isto é, contra Deus) ou por Deus (isto é, contra si próprio). E o motivo da decisão é a própria decisão.

É claro que, ao apresentar as coisas deste modo, afasto-me do texto da *Fenomenologia.*

Também para Hegel as duas atitudes são, em definitivo, as únicas possíveis. E ele sabe que elas se excluem mutuamente. Mas, para ele, há mais que mera justaposição: há hierarquia, o sábio está acima do religioso. E, se sabe que a passagem de uma dessas atitudes para a outra só pode ser brusca (uma virada total), Hegel acha que essa passagem é necessária: o homem que se tornou cristão deve necessariamente tornar-se um sábio.

Há hierarquia apenas para o filósofo, ou seja, para quem admite desde o início a superioridade da sabedoria hegeliana, que admite que o saber — mesmo absoluto — só é um valor se for um saber-de-si.[1]

Do mesmo modo, só há passagem necessária da religião à sabedoria para o filósofo, isto é, para quem desde o início busca a consciência-de-si, ou, em outros termos, para quem está disposto a estender indefinidamente a consciência que tem de si mesmo, ou seja, estender o domínio do Ser cujo conhecimento se revela a ele como sendo conhecimento de si.

Para admitir isso, basta lembrar o que Hegel diz no final do cap. VII. Esse texto (p. 546, linhas 8-30), único no gênero, tem um conteúdo que devia ser

1. Assim, para o religioso, não há hierarquia. O saber do sábio ateu não é um saber de valor menor; não chega a ser saber; é um erro total e absoluto. Como bem enunciou São Paulo: o saber do sábio está para o do religioso como a loucura está para a verdade, e os dois saberes não são — como pensa o sábio — etapas sucessivas da realização reveladora de uma única e mesma verdade, ou seja, a do sábio.

demonstrado por sua forma. Nele Hegel resume a doutrina teológica cristã, tal como se constituiu definitivamente ao cabo da evolução dessa religião absoluta. Em vez de Deus, Hegel fala de Espírito. Ora, a forma do texto é tal que, se cada vez que aparece a palavra Espírito for lido "Espírito *divino*", tem-se um resumo absolutamente correto da teologia cristã, ao passo que, se for lido "Espírito *humano*", tem-se um resumo correto da antropologia hegeliana. Ou seja, Hegel mostra pela forma do texto que o homem estabeleceu uma idéia de Deus tal que, sem ser modificada, pode aplicar-se ao homem. O teísmo cristão se transforma em antropo-teísmo hegeliano, contanto que se suprima a idéia da transcendência do Ser, isto é, que aquele que fala refira o que diz a si mesmo e veja no que diz não um conhecimento do que ele não é (do Deus transcendente), mas um conhecimento de si.

Esse texto é impressionante. E convincente. Mas Hegel não diz em parte nenhuma por que o homem deve abandonar a transcendência e referir a si o saber teo-lógico. Essa passagem da teo-logia à antropo-logia é sem dúvida possível, já que o próprio Hegel a efetuou. Mas não se percebe por que é necessária. Como já afirmei, ela só é necessária para Hegel, ou em geral para o filósofo.

Nem no cap. VII nem no cap. VIII Hegel se refere ao porquê e ao como da passagem da transcendência para a imanência do saber. Aliás, não o explica em lugar nenhum.

Para Hegel, a passagem do transcendentalismo do religioso para o imanentismo do cidadão e do sábio não se efetua diretamente. Entre eles há o pseudotranscendentalismo ou o pseudo-imanentismo do intelectual, que refere sua existência e seu saber à verdade, ao belo e ao bem em-si, à coisa em si (*Sache selbst*). Tanto quanto o valor supremo do religioso (Deus), esses valores do intelectual são transcendentes no sentido em que existem independentemente dele, de sua existência real, e, por isso, das condições externas (naturais e sociais) dessa existência, de modo que podem ser alcançados diretamente pelo particular isolado. Por outro lado, esses valores são imanentes, assim como os valores do cidadão e do sábio, no sentido em que o homem os alcança enquanto vive, sem se transcender realmente, sem deixar de ser o que é: homem-que-vive-no-mundo (natural e social). A imanência desses valores preserva o intelectual da conversão, da ida para o mosteiro, do sentimento de pecado, da impossibilidade de se comprazer na vida mundana: pois a verdade, o belo e o bem são afinal valores deste mundo. Já a transcendência desses valores impede o intelectual de agir como revolucionário ou cidadão: apesar de não estarem fora do mundo, esses valores são diferentes deste mundo, e não há necessidade de realizar algo no mundo para que eles se realizem.

A passagem do religioso para o intelectual está descrita no fim do cap. IV; a do intelectual para o cidadão, no fim do cap. V. Mas Hegel pouco explica a necessidade dessas duas transições, assim como não explica, no fim do cap. VII, a

necessidade da passagem da teologia para a sabedoria. Com efeito, o intelectual do fim do cap. V, que se contenta em compreender tudo e fica "fora da confusão", é tão inatacável quanto o religioso antimundano do final do cap. IV e quanto o teólogo transcendentalista do final do cap. VII. No fim do cap. IV Hegel diz que o religioso deve acabar entendendo que o mundo onde ele vive é seu mundo e, por isso, aceitá-lo. Mas isso só é necessário para quem quer a todo custo levar em conta sua existência real mundana; ora, o religioso pode desinteressar-se dessa vida indefinidamente. Enfim, o religioso só se torna intelectual caso se torne — ao menos em parte — filósofo; ora, não se percebe por que necessariamente ele se deve tornar filósofo. Do mesmo modo, Hegel observa com acerto que o intelectual que fica "fora da confusão" e que pretende compreender tudo não compreende — de fato — a si mesmo, e nunca chega a explicar seu próprio ponto de vista. Mas ainda aqui a objeção só vale para quem não quer se contentar com a pseudofilosofia dos valores eternos transpessoais. E talvez seja possível ao homem, indefinidamente, não ficar chocado com o absurdo do que ele chama de objetividade imparcial. Enfim, acabamos de ver que não é nada necessário referir a totalidade do saber a si mesmo, e sim que é possível contentar-se indefinidamente com o saber absoluto teo-lógico.

Seja como for, a concepção hegeliana é muito clara: no saber teo-lógico, o sujeito cognoscente e o objeto conhecido estão fora um do outro, ao passo que no saber absoluto do sábio eles coincidem.[2]

2. É possível objetar que a religião também apresenta uma coincidência do sujeito cognoscente com o objeto conhecido: basta lembrar a união mística do homem com Deus. Mas, pessoalmente, acho que a mística nada tem a ver com a religião nem com a teologia. O fato de a mística estar quase sempre ligada à religião não prova nada: a arte, que, por essência, é diferente da religião, também está ligada a ela. Aliás, a religião sempre é mais ou menos hostil à mística. Por enquanto, isso tem pouca importância. O que importa é que a união mística se efetua necessariamente no silêncio. O Deus ao qual se une o místico sempre é, por princípio, inefável. Isto é, a perfeição a que o místico aspira pertence à categoria das perfeições inconscientes que descartamos desde o início. A mística exclui qualquer conhecimento: tanto a consciência do exterior (*Bewusstsein*) quanto a consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*). Em outras palavras, não há saber místico do tipo do saber filosófico (científico, no sentido hegeliano do termo) ou religioso (teo-lógico). Sem dúvida, o místico fala geralmente de seu Deus inefável. Mas, se ele permanece religioso, se permanece ortodoxo, desenvolve um saber teo-lógico que não difere do saber teo-lógico transcendentalista que Hegel tem em vista no final do cap. VII, e que não explica a experiência mística vivida da união do sujeito com o objeto. Ou então, se ele quer explicar essa união, desenvolve uma teologia heterodoxa, atéia, antropo-teísta, mais ou menos próxima do saber absoluto que Hegel tem em vista no cap. VIII. É possível dizer que o saber hegeliano nada mais é que a tomada de consciência absoluta da experiência mística da união do sujeito cognoscente com o objeto conhecido. Mas não tem sentido chamar Hegel de místico, porque seu saber é essencialmente racional, lógico, pois é exprimido pelo discurso, pelo

Eis o resultado a que chega Hegel no final do cap. VII: o saber religioso, teológico, cristão é absoluto; é um saber total e definitivo quanto ao conteúdo; mas refere-se a uma realidade (universal) diferente da minha; o segundo passo a dar consiste em referir esse saber, que já é total e absoluto, a mim mesmo.

É o que Hegel diz na primeira parte da breve introdução ao cap. VIII, como resumo do resultado obtido no final do cap. VII (p. 549, linhas 3-12):

> O Espírito da religião manifestada-ou-revelada [isto é, cristã] ainda não superou sua consciência[-exterior] como tal. Em outras palavras, sua consciência-de-si objetivamente-real não é o objeto-coisa (*Gegenstand*) de sua consciência-[exterior]. [Esse Espírito] como tal e os elementos-constitutivos que se distinguem-ou-diferenciam nesse Espírito situam-se na representação-exteriorizante (*Vorstellung*) e na forma da objetividade-de-coisa. O conteúdo da representação-exteriorizante [religiosa ou teológica] é o Espírito absoluto; e trata-se unicamente da supressão-dialética (*Aufheben*) dessa única (*blosse*) forma [da objetividade-de-coisa]. Ou, melhor ainda: já que essa forma pertence-propriamente à consciência[-exterior] como tal, a verdade [ou realidade revelada] dessa forma já deve ser dada (*sich ergeben*) nas formações-concretas [da consciência, estudadas anteriormente na *Fenomenologia*].

O saber, aliás absoluto, do teólogo cristão é o apogeu da consciência-exterior (*Bewusstsein*). E esse saber não explica a real consciência-de-si (*wirkliches Selbst-bewusstsein*) do homem real que conhece o que é. O saber do teólogo é uma consciência (do exterior), mas não uma consciência-de-si. Logo, basta transformar o *Bewusstsein* em *Selbstbewusstsein*, a transcendência em imanência, para atingir o saber absoluto do sábio, que é o apogeu da consciência-de-si. (É claro que o sábio só pode efetuar essa transformação porque *é* absoluto, isto é, total e definitivo em sua própria realidade consciente, e só o pode ser em sua qualidade de cidadão do Estado absoluto, universal e homogêneo.)

Ora, na última frase do texto citado, Hegel diz que tal transformação da teologia em sabedoria, em saber absoluto, é necessária, e que essa transição já se efetuou nas formações concretas da consciência estudadas nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*. Ele pensa no homem descrito no fim do cap. VI: Napoleão, o cidadão napoleônico, o próprio Hegel como cidadão do império (supostamente universal e homogêneo) napoleônico (considerado como, em

Logos. Voltando ao tema de minha introdução, é possível distinguir três tipos de satisfação absoluta: primeiro, a satisfação irracional, muda, do místico (e é a uma satisfação como essa que Hegel se refere ao falar da oração [*Andacht*], da união mística, no cap. VII, p. 495 ss.); segundo, a satisfação que fala, que é: *a*) religiosa, se estamos satisfeitos ao falar de um Ser que não somos; *b*) hegeliana, se só estamos satisfeitos ao falar de nós mesmos.

princípio, já realizado). Esse homem é a *Wahrheit*, a verdade ou realidade-revelada da *Form* teológica: porque é ele quem realiza a perfeição de que fala o teólogo, a qual, para este, é apenas uma idéia abstrata, já que Deus, que supostamente deve realizá-la, não existe.

Mas eis o raciocínio de Hegel. A *Form* em questão, isto é, a teologia cristã, é efetivamente elaborada: é um fato psicológico, uma idéia real como idéia. Então, das duas uma: ou ela corresponde a uma realidade objetiva (*Wirklichkeit*), ou não corresponde. Na primeira hipótese, há portanto uma realidade no mundo que realiza a idéia que o cristão se faz de seu Deus; e visivelmente essa realidade só pode ser a realidade humana. Na segunda hipótese, a idéia absoluta é um ideal abstrato. Ora, Hegel pressupõe que toda idéia concebida pelo homem tende necessariamente a se realizar, e que pode e deve ser realizada (se não for absolutamente falsa). Logo, a idéia cristã devia produzir um tipo novo de existência humana. Ora, a circularidade da *Fenomenologia* prova que as análises nela apresentadas esgotam todas as possibilidades existenciais. Por isso, a idéia cristã já deve estar realizada. Basta procurar, entre as existências descritas na *Fenomenologia*, a que corresponde a essa idéia. Encontra-se então o cidadão napoleônico, ou, se preferirem, o próprio Hegel.

Ao partir da existência da teologia (cristã) e ao pressupor a circularidade da *Fenomenologia*, Hegel deduz a necessidade de uma realização da idéia cristã pelo homem-no-mundo. Essa idéia é pois uma verdade (*Wahrheit*), no sentido em que corresponde a uma realidade objetiva (que é precisamente o homem de 1806). Mas isso não basta. Porque a *Wahrheit* não é somente a realidade. É a realidade revelada (pela palavra), isto é, a realidade consciente de si mesma. Afirmar a existência da *Wahrheit* da *Form* teológica é afirmar a existência não só do cidadão absoluto, mas também do cidadão consciente de si, isto é, do cidadão absoluto que se tornou filósofo (ou mais exatamente, já que esse cidadão é absoluto, que se tornou sábio). Logo, é afirmar (ou pressupor) a existência do próprio Hegel. Foi isso mesmo o que eu disse na introdução; a passagem da teo-logia (cristã) para a antropo-logia (hegeliana) só é necessária para e pelo filósofo (que é aqui o próprio Hegel). Ora, nada prova que o advento desse filósofo seja necessário. Nada prova, com efeito, que o cidadão do Estado perfeito não possa continuar (relativamente) inconsciente e, por conseguinte, manter a religião, a teo-logia (cristã), ao considerar esse Estado não como sua própria obra, mas como obra de Deus.

Seja como for, essa primeira parte da introdução, que resume a argumentação do cap. VII, mostra bem no que o sábio e seu saber absoluto diferem do religioso e de sua religião (ou teologia) absoluta. Logo, essa primeira parte mostra o sábio em e por sua oposição ao religioso. Já na segunda parte da introdução, em que ele indica o assunto do cap. VIII, Hegel fala do sábio, ou do saber absoluto, considerando-o em si mesmo (p. 549, linha 13, até a p. 550, linha 2):

> Esse ato-de-superar o objeto-coisa da consciência[-exterior] não deve ser considerado como a unilateralidade que consiste no fato de o objeto-coisa se mostrar como retornando no Eu-pessoal. Ao contrário, [considerado] de modo mais preciso, [esse ato é] tal que, de um lado, é o objeto-coisa como tal que se manifesta ao Eu-pessoal como esvaecente, e, de outro lado, e mais ainda (*vielmehr*), é a alienação-ou-exteriorização da consciência-de-si que estabelece a coisidade; e essa alienação-ou-exteriorização tem um significado-ou-valor não apenas negativo-ou-negador, mas [ainda] positivo, [tendo] este valor positivo não apenas para nós ou em si, mas [ainda] para a própria consciência-de-si. O princípio negativo-ou-negador (*das Negative*) do objeto-coisa, isto é, seu ato-de-suprimir-dialeticamente-a-si-próprio, tem um significado-ou-valor positivo para a consciência-de-si; o que significa: a consciência-de-si sabe-ou-conhece a nulidade (*Nichtigkeit*) do objeto-coisa. [Ela sabe isso] por um lado porque ela mesma se aliena-ou-se-exterioriza; pois nessa alienação-ou-exteriorização ela mesma se estabelece como objeto-coisa; ou [então pode-se dizer que], em virtude da unidade-integrante (*Einheit*) inseparável do Ser-para-si, ela estabelece o objeto-coisa como [se fosse] ela mesma. Por outro lado, há aí ao mesmo tempo o outro elemento-constitutivo [que é o fato de] a consciência-de-si ter também suprimido-dialeticamente e retomado em si mesma essa alienação-ou-exteriorização e essa objetividade-de-coisa; logo, [o fato de que a consciência-de-si] está junto de si (*bei sich*) em seu Ser-outro.

Para chegar ao saber absoluto, é preciso portanto superar a oposição entre o objeto do saber absoluto e seu sujeito, isto é, o homem que o possui: é preciso trazer para si o saber absoluto, isto é, total e definitivo. Hegel acaba de explicar o que isso significa.

Antes de tudo, não se trata de solipsismo, nem de idealismo, nem de qualquer subjetivismo: "O objeto-exterior-ou-coisa não retorna no Eu-pessoal." O sábio que refere a si mesmo a totalidade de seu saber não afirma de modo nenhum que *é* a totalidade do Ser, pois está preso em seu isolamento particular, em sua intimidade interna, puramente subjetiva. O todo não é de modo nenhum o meu Eu (nem o "Eu-abstrato" [*Ich*], nem o "Eu-pessoal" [*Selbst*]), nem meu pensamento, nem algo desse tipo.

Para que o saber possa ser absoluto, diz Hegel, isto é, para que haja coincidência do sujeito com o objeto do saber, é preciso que o próprio objeto-exterior se tenha manifestado à consciência-exterior como esvaecente. Essa frase tem, antes de tudo, uma significação teológica. Sabemos que no cristianismo a religião suprime a si mesma como religião. É assim que Hegel interpreta a narrativa evangélica: a teologia cristã é a teologia do Deus morto como Deus. O cristianismo já é um ateísmo inconsciente, e até simbólico. O saber absoluto

só toma consciência desse ateísmo, ou antropo-teísmo, e o exprime racionalmente, pelo conceito (*Begriff* = Logos).

Em outros termos, não se pode suprimir (*aufheben*) a religião em qualquer de suas formas. Só se pode suprimí-la definitivamente em sua forma cristã. (Quando se suprime um Deus "de fora", só se pode substituí-lo por um outro Deus; para que o Deus desapareça completamente, é preciso que ele mesmo se suprima; e é precisamente o Deus cristão que se suprime como Deus, para tornar-se homem.) Em suma, o ateísmo do sábio não se pode estabelecer em conseqüência de uma teologia qualquer: ele nasce da teologia cristã, e só pode nascer dela. (Mais exatamente: trata-se não de ateísmo, mas de antropoteísmo; ora, esse antropo-teísmo hegeliano pressupõe a teologia cristã, já que aplica ao homem a idéia cristã de Deus.)

Ora, sabemos que a religião apenas projetava no além a realidade social onde ela nasce. Logo, é preciso afirmar que o sábio só é possível após a realização do mundo histórico onde a religião cristã pôde constituir-se e aperfeiçoar-se.

Mas não é indispensável passar pela antropologia hegeliana para chegar a esse resultado. Ele pode ser extraído diretamente do texto citado, referindo a palavra *Gegenstand*, objeto-exterior, ao universo real, isto é, ao mundo natural e humano ou social.

Falemos primeiro do mundo social. O objeto exterior do homem é aqui um outro homem. Ora, no cap. IV, Hegel mostrou que de nada adianta a um homem suprimir completamente um outro homem, isto é, matá-lo, porque o homem morto não interessa.[3]

O que pode interessar é unicamente a *auto*-supressão do outro. Ora, o homem que suprime a si mesmo em relação a um outro sujeita-se ao outro como um escravo se sujeita ao senhor. Logo, para que haja saber absoluto, é preciso que o objeto suprima a *si mesmo*. No plano social, isso significa que é preciso haver o fenômeno da sujeição e todas as suas decorrências, ou seja, a dialética do senhor e do escravo, isto é, o conjunto da evolução histórica da humanidade, tal como é descrita na *Fenomenologia*. Em outras palavras, o sábio só é possível no Estado que completa essa evolução e onde todos os cidadãos suprimem a si mesmos, de modo que nenhum é mais, para o outro, um *Gegen-stand*, um objeto-exterior-e-coisa; ou seja, onde já não há interesses particulares que se excluem mutuamente.

Da mesma forma, se a frase em questão for referida ao mundo natural, vê-se que a sabedoria só é possível em um mundo que se preste à ação técnica do homem, onde o deserto, os animais ferozes, as intempéries etc. se dobrem à vontade humana.

3. Essa supressão não dialética seria o equivalente do ateísmo (da comédia burguesa) e não do antropo-teísmo (do cidadão hegeliano).

De modo geral, cabe afirmar o seguinte: o saber absoluto, isto é, a sabedoria, pressupõe o êxito total da ação negadora do homem. Esse saber só é possível: primeiro, num Estado universal e homogêneo, onde nenhum homem é exterior ao outro, onde não há mais nenhuma oposição social não suprimida; segundo, dentro de uma natureza dominada pelo trabalho do homem, natureza que, por não se opor mais ao homem, já não lhe é estranha. No saber absoluto, o sábio pode com todo o direito afirmar a identidade do Ser-como-tal com o Ser que ele mesmo é, pois ele passa pela experiência de os conflitos no interior do Estado estarem suprimidos definitivamente, de não haver mais oposição evidente entre ele e o mundo (tanto social quanto natural). Antes dessa experiência (*Erfahrung*), a afirmação de uma identidade entre sujeito e objeto só pode ser gratuita.

Mas mesmo isso não basta. Não basta saber que o mundo, que o Estado em questão prestam-se a uma identificação real com eles. Não basta, para chegar ao saber absoluto, constatar (com Kant) o "acaso transcendental" que nos permite aplicar ao Ser real nosso saber abstrato, e assim dominá-lo por esse saber. Ainda é preciso reconhecer o que Kant esquece e que Hegel afirma: que "a coisidade se estabelece pela alienação da consciência-de-si". Deve-se reconhecer que não há "acaso transcendental", que não há identidade dada, mas identificação ativa consciente e voluntária, realizada pelo próprio homem em suas lutas (sociais) e por seu trabalho.

Do ponto de vista teológico, a frase em questão significa o seguinte: não basta dizer que um Deus não existe para suprimi-lo definitivamente. É preciso também, como bem explicou Hume, compreender por que se afirmou sua existência, é preciso compreender o porquê e o como de sua criação pelo pensamento do homem. Equivale a afirmar que só se pode realizar a sabedoria depois de ter destruído a religião por sua interpretação antropológica, tal como a encontramos no cap. VII. É preciso compreender que o homem, para criar seus deuses, toma a si próprio como ideal e o projeta no além.

Em geral, é preciso saber que o Ser em sua totalidade não se reduz ao Ser dado; é preciso saber que essa totalidade do Ser implica também um Ser criado pelo homem consciente de si, que se exterioriza ou se aliena (*sich entäussert*) pela ação, realizando fora dele as idéias que forja em seu foro interior. Enfim, só quando sabe que é ação negadora que tem êxito é que o homem pode chegar à sabedoria e afirmar num saber absoluto sua identidade com o Ser considerado em sua totalidade. Só ao se compreender do modo como ele se compreendeu na e pela *Fenomenologia* (ou em e por seus sete primeiros capítulos) é que o filósofo pode tornar-se um sábio.

Mas, para tornar-se sábio, é preciso também que o homem se compreenda. Ou seja, não basta ser ação criadora, ser cidadão-trabalhador no Estado perfeito. É preciso saber que se é isso, é preciso tomar consciência de si. É o que

Hegel exprime quando diz que a auto-supressão do objeto e o estabelecimento do objeto pelo sujeito devem existir não apenas em si ou para nós, mas também para a própria consciência-de-si.

Isso significa que para chegar ao saber absoluto não basta ser filósofo no sentido corrente do termo, não basta raciocinar a partir de algo que não se é. Mas também não basta *ser* homem integral. É preciso também raciocinar a respeito desse homem integral que se é. Ou, como diz Hegel, o homem deve suprimir-dialeticamente e retomar em si mesmo a alienação ou o objeto-exterior realizado pela ação da luta e do trabalho.

Trata-se, diz Hegel, não de um *Zurück-kehren* (retorno) do objeto *ao* sujeito, mas do *Zurück-nehmen* (retirada) do objeto (estabelecido pelo sujeito) pelo sujeito. Isto é, a identificação do sábio com o objeto de seu saber é ativa no sentido em que ela implica e pressupõe a ação da luta e do trabalho no e pelo qual o homem suprimiu efetivamente a oposição entre ele e o mundo natural e social, entre o sujeito e o objeto. A quietude satisfeita da sabedoria contemplativa só é possível *após* o esforço vitorioso do trabalho e da luta. Mas acabamos de ver que esse esforço conduz, no fim de contas, à sabedoria. O homem cria pela ação um mundo exterior apenas para o retomar em si pela contemplação compreensiva. Transforma o mundo natural pelo trabalho para compreender esse mundo e faz-se, pela luta, cidadão do Estado perfeito para compreender a si próprio. Em suma, o Estado perfeito e, por conseguinte, toda a história só estão aí para que o filósofo possa chegar à sabedoria ao escrever um livro ("Bíblia") que contém o saber absoluto.

Sem dúvida, o Estado é necessário. Não apenas, como se pensava antes de Hegel, para manter o corpo do sábio. Ele é necessário para o sábio como sábio, é necessário para engendrar a sabedoria. Mas o sábio e sua sabedoria é que são a justificação última do Estado e da história. O Estado deve ser homogêneo e universal em vista da homogeneidade e da universalidade do saber que nele se desenvolve. E o sábio sabe disso. Sabe que o Estado absoluto é, afinal de contas, um meio para chegar à satisfação consciente pela identificação verdadeira com a totalidade do Ser no saber absoluto.

A segunda parte da introdução oferece uma análise das condições reais, existenciais, do saber absoluto, isto é, uma análise sumária do sábio. Mas é possível ligar esse trecho não ao sábio, mas à própria sabedoria, isto é, considerá-lo como uma análise da estrutura formal do saber absoluto. Mas, como vamos ainda tratar do saber absoluto, passemos à terceira e última parte da introdução.

Na primeira parte, Hegel falou do religioso e de seu saber teológico em oposição ao sábio e a seu saber absoluto. Na segunda parte, falou do próprio sábio, ou, se preferirem, do sábio em relação à sua própria sabedoria, o saber absoluto. Enfim, na terceira parte, Hegel vai falar do sábio em sua relação com o filósofo; em outros termos, vai falar do devir da sabedoria (do saber absoluto) a partir do conhecimento filosófico. Ao mesmo tempo, esta última parte da introdução indica o assunto da primeira parte do capítulo (p. 550, linhas 2-10):

> [Tudo] isso é o movimento[-dialético] da consciência[-exterior]; e esta é, nesse movimento, a totalidade de seus elementos-constitutivos. A consciência[-exterior] deve comportar-se da mesma maneira para com o objeto-coisa, [ou seja] segundo a totalidade das determinações-específicas desse objeto; e ela deve tê-lo concebido segundo cada uma dessas determinações. Essa totalidade das determinações-específicas do objeto-coisa transforma-o em si, em realidade-essencial espiritual; e para a consciência[-exterior] ele se torna de fato pelo ato-de-captar-ou-de-compreender (*Auflassen*) cada uma dessas determinações-específicas como [aquilo que é] o Eu-pessoal, isto é, por esse comportamento espiritual para com essas determinações que acaba de ser mencionado.

Trata-se do saber absoluto. Esse saber é caracterizado antes de tudo e sobretudo por sua *Totalität* (palavra que aparece três vezes nessas oito linhas). Dizer que o saber é absoluto, isto é, universalmente e definitivamente válido, equivale a dizer que ele é total, ou seja, que implica em si, ao menos virtualmente, todas as determinações possíveis do conhecimento e do Ser, do sujeito e do objeto. Hegel vai dizer mais tarde que essa totalidade do saber se revela por sua circularidade.

Na primeira frase do trecho citado, Hegel diz que o movimento dialético descrito no trecho anterior compõe a totalidade dos elementos-constitutivos da consciência. Em outros termos, o sábio é o homem integral, isto é, aquele que integra em sua existência todas as possibilidades existenciais do homem. É evidente que ele só pode integrá-las depois que tenham sido realizadas uma por uma no decurso da história. Por ser a integração do processo do advento histórico do homem, o sábio conclui esse processo e só pode aparecer no final. E unicamente porque ele integra a totalidade das possibilidades existenciais é que sua consciência-de-si é um saber absoluto.

Mas, na segunda frase, Hegel diz que o fato de integrar em e por sua existência a totalidade das possibilidades existenciais não basta para que haja sabedoria atual, isto é, saber absoluto. Essa integração ou sabedoria virtual encontra-se em cada cidadão do Estado absoluto. Mas somente o cidadão-filósofo pode realizar a sabedoria efetiva. Pois, para atualizar a sabedoria, é preciso tomar consciência da totalidade que cada um integra em si. E, já que o homem sempre é homem-no-mundo, tomar consciência da totalidade em si mesmo como sujeito é também tomar consciência da totalidade do mundo ou do objeto. Só ao tomar consciência dessa dupla totalidade é que se reconhece sua homogeneidade absoluta, isto é, a identidade fundamental do sujeito e do ob-

jeto, do *homem*-no-mundo e do *mundo*-que-implica-o-homem. O saber absoluto, por ser total, tanto é conhecimento de si quanto ciência do mundo. E, apenas em e por essa identificação, efetuada no saber absoluto pelo sábio, é que a totalidade homogênea do Ser é Espírito, isto é, Ser-real-e-consciente-de-sua-realidade.

Ora, assim como o homem integral realizou-se pouco a pouco no decurso da história, também o saber integral tem uma história. Essa história é a história da filosofia, história das tentativas feitas pelo homem para compreender o mundo e para, neste, compreender a si mesmo. Aliás, as etapas da evolução existencial e da evolução filosófica são dois aspectos complementares de uma única e mesma evolução. Essa dupla evolução é descrita por Hegel nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia.*

O sábio é, por um lado, o homem ou o cidadão que toma consciência de si e, por outro lado, o filósofo que atinge seu objetivo. Ora, para tomar consciência de si, é preciso tomar consciência de seu devir, desse devir integral e integrado do homem que Hegel descreveu na *Fenomenologia.* O cidadão só está plenamente consciente de si na medida em que leu (ou escreveu) a *Fenomenologia*: do modo como a lemos até aqui, isto é, em seu aspecto antropológico ou existencial. Mas também o filósofo, ao se tornar sábio, deve integrar seu devir como filósofo que toma consciência: deve tomar consciência do devir ou da história da filosofia. Também ele deve ler ou escrever a *Fenomenologia*: mas deve lê-la sob o aspecto que deixamos de lado, sob o aspecto metafísico, ou, como diz Hegel, do ponto de vista "da relação da consciência com as determinações do objeto que se trata de compreender como outras tantas determinações do Eu". É verdade que no texto da *Fenomenologia* os dois pontos de vista estão reunidos; e, de fato, não podem ser dissociados. Mas, em princípio, a atitude filosófica pressupõe a atitude existencial. Por isso a *Fenomenologia* precisa ser lida duas vezes: a primeira, como fizemos até aqui (até o final do cap. VII), como fenomenologia genética do homem ativo, e a segunda, no plano metafísico, do primeiro ao último capítulo, como fenomenologia genética do filósofo ou, mais exatamente, do sábio.

É o que Hegel indica ao dizer que é preciso, para chegar ao saber absoluto, retomar uma por uma as etapas filosóficas descritas nos cap. I a VII. Aliás, é o que ele faz na primeira parte do cap. VIII, que é um resumo dos sete primeiros capítulos, mas resumo sob o segundo aspecto, o aspecto apenas metafísico, que até agora fora deixado de lado em nossa interpretação. É sobre a análise desse aspecto que versará minha próxima aula.

QUARTA CONFERÊNCIA

INTERPRETAÇÃO DA PRIMEIRA PARTE DO CAPÍTULO VIII

(p. 550, linha 11, até a p. 556, linha 9)

O texto do último capítulo da *Fenomenologia* pode ser dividido em três partes. A primeira (com cerca de seis páginas) trata do filósofo; a segunda (cinco páginas), do sábio; a terceira (três páginas), da sabedoria ou, como diz Hegel, da ciência (*Wissenschaft*). Isto é, na primeira parte, é apresentado o caminho que leva à sabedoria ou à ciência; na segunda, do suporte real, existencial, da sabedoria, isto é, o homem que desenvolve a ciência, o saber absoluto; na terceira, desse saber, considerado como tal, independentemente do caminho que leva até ele e das condições reais de sua produção. É possível também dizer que a primeira parte trata do sábio e de sua sabedoria na medida em que representam o resultado global e definitivo da evolução (temporal) da humanidade, ao passo que a segunda parte fala desse resultado independentemente de sua origem, isolando, do conjunto da duração temporal, o derradeiro momento do tempo (que é a existência do sábio); a terceira parte relaciona esse derradeiro momento do tempo com a eternidade; relaciona o sábio que conclui a história com a sabedoria ou saber absoluto que, sendo eterno, é a eternidade.

Enfim, de acordo com a terminologia que Hegel utiliza no cap. VIII, pode-se dizer que a primeira parte desse capítulo trata da consciência-exterior (*Bewusstsein*); a segunda, do saber absoluto (*absolutes Wissen*); a terceira, da ciência (*Wissenschaft*). O *Bewusstsein* é o filósofo; o *absolutes Wissen* é o sábio que realiza a sabedoria; a *Wissenschaft* é a própria sabedoria.

Convém constatar que, de acordo com o que diz Hegel no cap. VIII, o conjunto dos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*, isto é, toda a *Fenomenologia* propriamente dita, é uma análise do *Bewusstsein*, ou da consciência-do-exterior (Hegel também o diz no prefácio e em outros trechos). É claro que o termo deve ser considerado em sentido amplo, já que Hegel intitula de *Bewusstsein* (em sentido estrito) os três primeiros capítulos, por oposição ao quarto, que ele chama de *Selbstbewusstsein*, ao quinto, *Vernunft* etc. Hegel quer simplesmente dizer que em toda a *Fenomenologia* (isto é, nos sete primeiros capítulos) trata-se de uma situação em que há uma consciência do exterior, isto é, uma distinção entre o objeto e o sujeito (que se refere a esse objeto), entre o homem e o mundo no qual vive o homem. Assim, o *Selbstbewusstsein*, a consciência-de-si, é uma consciência-de-si no interior do *Bewusstsein*, da consciência-do-exterior em sentido amplo: o homem toma consciência de si ao saber (ou ao pensar

que sabe) que vive num mundo que lhe é exterior. E o mesmo acontece com a razão, com o Espírito e com a religião (cap. V, VI e VII). Em todas essas atitudes, um mundo se opõe ao homem, um objeto se opõe ao sujeito, o que significa que estamos na atitude geral do *Bewusstsein* em sentido amplo.

O termo genérico para todos os fenômenos estudados na *Fenomenologia* é portanto *Bewusstsein* (e Hegel costuma chamar esses fenômenos de *Gestaltungen des Bewusstseins* [formações da consciência]). Ora, onde há consciência do exterior, há também esse exterior. Onde há *Bewusstsein*, também há *Gegenstand*, objeto-coisa oposto à consciência que a ele se refere. Em outros termos, há necessariamente dois planos paralelos: o da consciência e o do objeto. Pode-se dizer também que o Ser, em sua totalidade real, apresenta dois aspectos diferentes mas complementares, opostos mas que se referem um ao outro: um primeiro aspecto que revela a totalidade, e um segundo que é revelado pelo primeiro. Em seu primeiro aspecto, a totalidade do Ser é o homem-no-mundo (o homem sendo considerado em sua totalidade espaciotemporal, isto é, como humanidade no conjunto de sua história); em seu segundo aspecto, a totalidade do Ser é o mundo-onde-vive-o-homem, isto é, a natureza. Se a totalidade do Ser existe como evolução ou movimento, há necessariamente duas evoluções paralelas: a do homem e a do mundo; ou, se preferirem, a da consciência-exterior e a do *objeto*-coisa.[1]

Mas sabemos (e Hegel vai repetir na breve introdução ao resumo da *Fenomenologia* que apresenta no cap. VIII) que na *Fenomenologia* não se estuda a totalidade do Ser considerada como totalidade, nem seu aspecto natural. Estuda-se o homem e apenas o homem; estuda-se o *Bewusstsein* e não o *Gegenstand des Bewusstseins* (objeto da consciência).[2]

1. Considerada de forma isolada, abstrata, independente do homem, a natureza é espaço e não tempo; quer dizer que ela não evolui. Mas o mundo real implica de fato o homem. Ora, o homem é tempo, movimento, evolução. O mundo que implica o homem também evolui. Com efeito, o homem o enche de casas, automóveis etc., que são tão naturais quanto os astros etc., mas que mudam e modificam essencialmente o aspecto do mundo.
2. Precisamente por isso, a *Fenomenologia* é diferente da *Philosophie des Geistes* da *Enciclopédia*: é uma fenomenologia e não a ciência. Na ciência exposta na *Enciclopédia*, o homem é estudado como fazendo parte da totalidade do Ser, isto é, também como parte integrante da natureza. Ou seja, o homem é aí considerado em sua realidade consciente, isto é, em sua história real. Ao passo que, na *Fenomenologia*, fala-se do homem, mas fazendo abstração do mundo. Fala-se do homem abstrato, irreal. Ou seja, fala-se da consciência-exterior sem falar do objeto-coisa ao qual essa consciência se refere. Logo, fala-se não da consciência real, mas da noção abstrata de consciência. Quer dizer que se fala das possibilidades ideais da consciência, isto é, dos tipos ideais existenciais, sociais e políticos, e não da maneira concreta como esses tipos se realizam na história; e fala-se também dos tipos ideais da relação com o objeto, isto é, das possibilidades filosóficas, religiosas ou estéticas, e não das realizações dessas possibilidades na história da filosofia, da religião e da arte.

Incontestavelmente, a *Fenomenologia* trata do *Bewusstsein* e não do *Gegenstand des Bewusstseins*. Mesmo assim, na *Fenomenologia* há dois planos superpostos ou paralelos. Se se trata de uma evolução na *Fenomenologia*, ela só pode ser a da consciência-exterior. Mas essa evolução, por sua vez, é necessariamente dupla. De fato, o *Bewusstsein* tem dois aspectos diferentes mas complementares, opostos mas que se referem um ao outro. A consciência (humana) revela não apenas o aspecto inconsciente (natural) do Ser, mas ainda a totalidade do Ser. Ou seja, ela revela a si mesma, já que faz parte dessa totalidade. Por um lado, ela é consciência-exterior e, por outro, consciência-de-si.[3]

Ora, a *Fenomenologia* é escrita de tal sorte que cada frase (ou quase cada frase) refere-se concomitantemente aos dois aspectos a que me referi. Logo, podem-se ler os sete primeiros capítulos da *Fenomenologia* do começo ao fim, considerando-os como uma descrição da consciência-de-si, isto é, das diferentes maneiras como o homem compreende a si mesmo. Obtém-se assim a interpretação antropológica, que é a deste curso. Mas também podem-se ler os mesmos sete capítulos como uma descrição da consciência-exterior, isto é, das diferentes maneiras como o homem toma consciência do mundo e do Ser em geral. Obtém-se então a interpretação metafísica, a que não me referi no meu curso e que Hegel resume no cap. VIII.

Vejamos agora o que tudo isso significa para a idéia de sábio e de ciência.

Consideremos primeiro o plano antropológico. "O Ser verdadeiro do homem é sua ação", afirma Hegel. Isto é: o homem se cria pela ação negadora do dado e, depois de cada etapa criadora, toma consciência do que criou, ou seja, do que ele *é* depois de se *ter tornado*. Logo, um saber relativo ao homem só pode ser absoluto, isto é, definitivo, no momento em que cessa definitivamente a ação negadora: no momento em que o homem está plenamente reconciliado com o dado e satisfeito nele e com ele. Ora, Hegel afirma, por um lado, que no momento em que escrevia a *Fenomenologia* essa ação já cessara, e pretende que os fenômenos estudados na *Fenomenologia* esgotem todas as ações negadoras-criadoras possíveis. Por outro lado, mostra que cada negação criadora é a negação de um dado que resulta de todas as negações-criadoras anteriores. Em outras palavras, o homem que vive no final da história realiza a existência hu-

3. Ainda aqui é preciso considerar o termo em sentido amplo. Todos os fenômenos estudados na *Fenomenologia* (e não apenas os do cap. IV, intitulado "*Selbstbewusstsein*") são concomitantemente consciência-exterior e consciência-de-si. O que também significa que toda consciência-de-si de que aí se trata é uma consciência-de-si no interior da consciência-exterior; em outros termos, o homem de que se trata nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia* toma consciência de si como oposto ao mundo onde vive.

mana em sua plenitude absoluta: o Ser desse homem implica todas as possibilidades humanas. Esse homem, como já vimos, é o cidadão do Estado absoluto. (Na prática, é Napoleão.) Mas não basta ser esse cidadão para ser um sábio. O sábio é o cidadão que está plenamente consciente do que ele é. Ora, se o cidadão integra em e por sua existência ativa a totalidade das possibilidades existenciais, o sábio integra em e por seu saber absoluto a totalidade das tomadas de consciência dessas possibilidades. Em outras palavras, ele integra as tomadas de consciência parciais das realizações parciais, que são descritas na *Fenomenologia*. Ou seja, torna-se sábio quem escreve (ou lê) uma fenomenologia que contém a lista completa das tomadas de consciência parciais. Ao chegar ao final do cap. VII, o homem está plenamente consciente de si no sentido forte do termo: primeiro, porque *sabe tudo* o que ele *é*; segundo, porque *é* efetivamente *tudo* o que o homem *pode* ser.

Para ser um sábio, porém, não basta ter escrito (ou lido) a *Fenomenologia* em seu aspecto antropológico. De fato, a ciência do sábio é verdadeira. Ela revela a realidade. Ora, o que é real é o homem-no-mundo. O homem sem o mundo é uma abstração tão inexistente quanto o mundo sem o homem. Um teria podido existir sem o outro. Mas o sábio não tem de se preocupar com o que teria podido (ou deveria) ser: deve compreender o que *é*. Ora, o que *é* é a natureza povoada de seres humanos, são os homens que vivem no meio de uma natureza que os faz nascer e os mata. Logo, o saber do sábio que revela o Ser em sua realidade concreta não revela nem o homem considerado isoladamente nem o mundo considerado isoladamente. A ciência revela o homem *e* o mundo. Pode-se dizer que é o mundo que se revela pelo sábio tanto quanto dizer que é o sábio que se revela pelo mundo (ou, mais exatamente, pela revelação do mundo). Mas é mais correto dizer que é a totalidade do Ser real que se revela a si mesma e por si mesma como sistema absoluto da ciência. Ou então, para usar a linguagem da *Fenomenologia*, pode-se dizer que na ciência o *Bewusstsein*, ou o conhecimento do mundo, coincide com o *Selbstbewusstsein*, ou o conhecimento de si. Com efeito, tomar plena consciência do mundo real é necessariamente também tomar plena consciência de si, já que o Eu está implicado no mundo, já que é uma realidade mundana, que age sobre o mundo e recebe a reação de sua ação. Inversamente, tomar consciência de si como real é necessariamente também tomar consciência do mundo onde o Eu é realizado.

Mas essa coincidência da consciência-de-si com a consciência-exterior só é possível no momento em que as duas consciências são totais. Não é porque o todo é necessariamente idêntico a si mesmo que uma parte desse todo deve ser idêntica a uma outra parte. Sem dúvida toda consciência-de-si tem por complemento necessário uma consciência-exterior: toda consciência é necessariamente ao mesmo tempo *Bewusstsein* e *Selbstbewusstsein*. Mas, enquanto a

consciência-de-si não for total, a consciência-exterior correspondente será necessariamente uma perspectiva: revela um aspecto do Ser real, mas não o Ser em sua realidade, isto é, na totalidade de seus aspectos. É claro que só percebemos que uma perspectiva é apenas uma perspectiva entre outras depois que a ultrapassamos, isto é, quando nos colocamos em outra perspectiva. Quem está colocado em sua própria perspectiva, quem se identifica com ela, necessariamente não a considera como perspectiva, mas como visão total da realidade. Logo, acredita que possui *a* ciência. E dizer isso equivale a dizer que possui de fato uma ideologia. Porque ter uma ideologia é afirmar que o mundo (natural e social) é de fato tal como aparece a partir de um ponto de vista particular, ponto de vista esse que não é a reunião de todos os pontos de vista possíveis.[4]

Assim, toda teoria parcial com a qual o homem se solidariza é necessariamente uma ideologia, que tem para aquele que se identifica com ela o valor de teoria total ou objetiva. E minha perspectiva (pouco importa seja ela individual ou coletiva) gera necessariamente uma ideologia enquanto minha teoria do mundo não for *a* teoria do mundo, isto é, enquanto ela não abarcar todas as teorias possíveis em geral.

Em outros termos, a supressão da oposição entre o *Bewusstsein* e o *Selbstbewusstsein* só é possível após a integração total de cada um dos dois. Cada etapa do *Selbstbewusstsein* tem por complemento uma etapa do *Bewusstsein*. Logo, a integração deve ser dupla e, por isso, é preciso escrever (ou ler) a *Fenomenologia* em seus dois aspectos. Somente no momento em que se integram todas as auto-revelações parciais do homem e paralelamente todas as revelações parciais do mundo pelo homem é que a consciência-de-si coincide efetivamente com a consciência-exterior, e o saber é assim total e absoluto.

Antes dessa integração, isto é, antes do advento do saber absoluto, o *Bewusstsein* sempre se opõe ao *Selbstbewusstsein*. O filósofo, ao desenvolver seu saber parcial ou relativo, fala inevitavelmente de um *Gegen-stand*, isto é, de um Ser *diferente* dele.[5]

4. Assinalo que a idéia hegeliana do saber absoluto é representada na física matemática moderna pela idéia do tensor universal, que representa o real não num único sistema privilegiado de coordenadas, mas em todos os sistemas de coordenadas concomitantemente.

5. Sabemos, aliás, que nesse ponto há uma dificuldade mesmo na *Fenomenologia*. Na última página — pouco esclarecedora — do cap. VI, Hegel ainda opõe Napoleão, que representa o *Bewusstsein*, a ele próprio, que representa o *Selbstbewusstsein*. Parece que ele ainda esperava, da parte de Napoleão, um reconhecimento de certo modo oficial de sua filosofia. Mas, por outro lado, a última linha dessa página fala do "Deus revelado", Deus esse que seria o homem, de forma que já não haveria *Gegen-stand*. Tudo isso não fica muito claro, mas por enquanto não tem maior importância.

Logo, o que caracteriza a situação anterior à chegada da ciência é a separação entre o *Bewusstsein* e o *Selbstbewusstsein*. E, quando já se possui essa ciência, percebe-se que essa separação é o índice infalível da relatividade do saber, de seu caráter incompleto, aberto, provisório; em suma, filosófico. Sem dúvida o filósofo, tal como o sábio, pensa que seu saber é total ou absoluto. Mas o fato de ele ainda distinguir o homem e o mundo, o *Bewusstsein* e o *Selbstbewusstsein*, prova que seu saber é apenas uma das perspectivas possíveis, que esse saber relaciona o homem revelado parcialmente com uma revelação parcial do mundo. Ora, um tal saber parcial, fragmentado, pode e deve ser superado.[6]

Logo, mais uma vez, a filosofia é superada. Chega-se à ciência no momento em que a consciência-de-si coincide com a consciência-exterior. E essa coincidência se efetua na e pela integração de todas as revelações parciais dos elementos-constitutivos dos dois aspectos da consciência descritos na *Fenomenologia*. Essa integração se efetua na e pela consciência do autor (e do leitor) dos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*, capítulos que são escritos (e lidos) tanto no plano antropológico quanto no plano metafísico. Assim, para efetuar no cap. VIII a passagem da filosofia para a ciência, basta a Hegel resumir os sete capítulos anteriores. É o que ele faz na primeira parte desse capítulo. Mas, como já disse, o resumo refere-se ao plano metafísico. E isso justifica meu método de interpretar a *Fenomenologia*. No fundo, chegados ao ponto em que estamos, seria preciso reler o conjunto dos sete capítulos, que lemos sob o aspecto antropológico, compreendendo-os agora sob o aspecto metafísico, e só depois disso continuar a leitura do cap. VIII.

Não vou examinar o resumo contido na primeira parte do cap. VIII. Mas essa parte tem, por sua vez, uma breve introdução e uma breve conclusão, em que Hegel não resume o conteúdo metafísico da *Fenomenologia*, mas fala desse resumo. Ora, como também eu falei desse resumo, vou traduzir e interpretar essa introdução e essa conclusão. Os textos vão confirmar e completar o que eu disse anteriormente.

6. Essa separação entre o *Bewusstsein* e o *Selbstbewusstsein* caracteriza a *Reflexionsphilosophie*. Como acabo de dizer, toda filosofia propriamente dita é uma *Reflexionsphilosophie*. A que não o for é a filosofia do próprio Hegel. Ora, esta já não é *uma* filosofia: ela é *a* ciência. O *Reflexionsphilosoph* reflete sobre o Ser, colocando-se ou imaginando colocar-se fora dele. Ou seja, esse filósofo não consegue nunca explicar a si mesmo, já que se exclui de sua reflexão. Na *Reflexionsphilosophie*, ele reflete sobre o Ser que quer revelar, em vez de ser o Ser que se revela por sua própria existência. Em outros termos, a *Reflexionsphilosophie* é sempre abstrata: ela se elimina do Ser que descreve e, assim, só descreve uma abstração, já que o Ser real implica de fato aquele que o descreve. No plano existencial, o *Reflexionsphilosoph* sempre é mais ou menos estóico, mais ou menos o intelectual (do último parágrafo do cap. V) que está ou imagina estar "fora da confusão".

Comecemos pelas duas primeiras frases da Introdução, em que Hegel afirma (p. 550, linhas 11-20):

> Por um lado, o objeto-coisa é o Ser-dado (*Sein*) imediato, isto é, uma coisa como tal; o que corresponde à consciência[-exterior] imediata [isto é, à sensação]. Por outro lado, [o objeto-coisa] é um ato-de-devir-diferente de si mesmo, [ele é] sua relação (*Verhältnis*) ou seu Ser-para-outro, e [ele é também] Ser-para-si; [ele é assim] a determinação-especificada (*Bestimmtheit*), o que corresponde à percepção. Enfim, [o objeto-coisa] é realidade-essencial ou entidade-universal, o que corresponde ao entendimento. [Considerado] como todo-ou-conjunto, o objeto-coisa é o silogismo, isto é, o movimento[-dialético] da entidade-universal [que passa] pela determinação-específica (*Bestimmung*) [para ir] para a particularidade, assim como o movimento inverso [que vai] da particularidade para a entidade-universal [passando] pela particularidade [considerada] como suprimida[-dialeticamente], isto é, [pela] determinação-específica.

Nesse texto Hegel fala do objeto-coisa, do objeto do *Bewusstsein*, e não da consciência que reflete sobre si mesma, isto é, a consciência-de-si; fala do mundo e não do homem. Logo, é mesmo de metafísica e não de antropologia que vai tratar o resumo seguinte.

O *Bewusstsein* (consciência) revela o *Gegen-stand* (objeto). Ora, o *Bewusstsein* tem três aspectos: 1) a consciência-imediata, isto é, sensível, que é a sensação; 2) a percepção; 3) o entendimento. Logo, o *Gegen-stand*, o objeto, também deve ter três aspectos.

A forma mais elementar, mais imediata, da consciência-exterior é a sensação. E a sensação é sempre particular: é um *hic et nunc* isolado, desprovido de qualquer relação, tanto com o que ele não é quanto com ele mesmo; não há relação verdadeira entre o que sente e o que é sentido. A sensação é "alguma coisa", mas não uma "coisa"; é uma "coisa-como-tal" (*Ding überhaupt*), que é o que ela é sem se opor a outra coisa e sem depender de outra coisa. E, já que a sensação revela o objeto-coisa, isto é, o Ser, é preciso que haja no objeto, no Ser, um aspecto que corresponda à sensação. Ora, de fato: ser sempre é ser *hic et nunc*; ser sempre é ser alguma coisa; ser sempre é ser o que se era antes de se ter tornado outra coisa, independentemente do fato de que há outra coisa, sem se referir ao que se é e ao que não se é; ser sempre é já ser, antes de sua determinação ao Ser e antes da determinação do Ser por suas relações internas e externas.

Mas a sensação é apenas um elemento-constitutivo da consciência-exterior, elemento isolado artificialmente, porque de fato ele sempre se integra numa percepção. Ora, a percepção é algo de determinado. Logo, é essencialmente relação; relação entre o que percebe e o percebido; relação entre *aquilo* que é per-

cebido e aquilo que é *percebido*, isto é, entre a própria coisa e suas qualidades; e relação dessas qualidades entre si. E, já que a percepção *é*, já que ela se insere no Ser ao revelá-lo, o próprio Ser tem um aspecto que corresponde à percepção. Ser é também e sempre ser algo de determinado; ser é ser esta ou aquela outra coisa; ser é existir para si, opondo-se a tudo o que não se é, excluindo de si o aquilo-que-não-se-é, e, por isso, é existir para essa outra-coisa e por essa outra coisa, na e pela relação do mesmo que se é com o outro que não se é; ser é ser determinado ou fixado por essa relação, é ser a relação; ser é também referir-se a si próprio: é distinguir o que *é* daquilo que se é e, ao mesmo tempo, ser tudo aquilo que se é; ser é portanto ser outro, mas sem deixar de ser si mesmo, é tornar-se diferente do que se é; logo, ser não é apenas ser alguma coisa, mas ser uma coisa que é sempre determinada-e-específica, não é apenas estar isolado ou ser um e único no interior de si, mas também ser especificado, isto é, ser, por um lado, como são certas outras coisas e, por outro lado, ser diferente das outras outras-coisas.

Mas a consciência-exterior real nunca é apenas sensação e percepção; ela sempre é também entendimento. Quando percebo esta mesa, não percebo que é uma mesa; não é minha percepção que me revela que esta mesa é uma realização da mesa. A mesa real, porém, não é apenas uma coisa que tem uma forma perceptível, mas uma mesa, isto é, uma coisa determinada que corresponde à palavra mesa. Na Terra não existem apenas sensações e percepções: há também palavras que têm um sentido, que são conceitos. Ora, a palavra ou o conceito, ao deixar intacto o conteúdo específico ou determinado da coisa perceptível, separa esse conteúdo do *hic et nunc* da sensação do ser dessa coisa. *Esta* mesa é aqui e agora; mas esta *mesa* também pode ser mais tarde e alhures. A mesa, no entanto, é sempre e não é em lugar algum. Mas a palavra mesa que corresponde a *a* mesa é percebida e sentida aqui e agora; essa palavra é, permanecendo conceito, uma coisa e alguma coisa, assim como essa própria mesa à qual a palavra corresponde. A palavra-conceito *é* como são as coisas; também ela faz parte do Ser. O que significa que o Ser real também é, em um de seus aspectos, conceito. Ser é também ser universal: ser é mais e outra coisa que o que se é aqui e agora, é ser mais e outra coisa que o que se é na determinação-específica de seu ser.

Toda consciência-exterior real é um todo formado pela sensação do *particular*, pela percepção do *específico* e pelo entendimento do *universal*; e esse todo é um movimento-dialético que integra as sensações *particulares especificando-as* nas percepções que o entendimento *universaliza*, ou um movimento que, inversamente, faz penetrar o entendimento *universal, especificado* pela percepção, na *particularidade* sensível. E já que a consciência-exterior real é uma realidade que revela o Ser real, o Ser real é, ele próprio, esse todo formado por esse movimento-dialético trinitário. O Ser é realmente tal que se forma na e pela ação

negadora ou criadora do trabalho humano; ora, esse trabalho parte de um conceito *universal*, que ele *especifica* por sua realização material perceptível, e que ele insere assim no *hic et nunc particular* da sensação. Da mesma maneira, inversamente, o Ser é de fato tal que se revela pela consciência-exterior, que parte do *particular* da sensação para chegar ao *universal* do entendimento passando pelo *específico* da percepção.

A consciência-exterior revela esses três aspectos do Ser. E a *Reflexionsphilosophie* revela os três aspectos da própria consciência-exterior. Trata-se agora, para Hegel, de suprimir a oposição entre a consciência e seu objeto. É preciso que a consciência-exterior compreenda que ela própria é o mesmo Ser que seu objeto-coisa é. Para tal, basta descobrir a unidade-integrante dos três aspectos do objeto-coisa e ver que ela coincide com a unidade-integrante dos três aspectos da consciência-exterior. Em outras palavras, a consciência-exterior deve saber que ela *é* seu objeto-coisa em cada um de seus aspectos e, por conseguinte, na sua totalidade.

É o que diz Hegel (p. 500, linhas 20-21): "Portanto, é de acordo com essas três determinações-específicas que a consciência[-exterior] deve [ter-ou-conhecer] o objeto-coisa como [sendo] ela própria."

Mas, repito, não se trata de descrever na *Fenomenologia* o Ser em sua totalidade completa: esse é o tema da própria ciência, tal como será apresentada na *Enciclopédia*. A *Fenomenologia* (em seus sete primeiros capítulos) mostra a oposição entre a consciência e o objeto, e só descreve a consciência; o aspecto metafísico da *Fenomenologia* descreve a consciência como reveladora do objeto, mas não o próprio objeto revelado pela consciência. Trata-se apenas de compreender como pôde nascer a identificação da consciência com o objeto, que caracteriza a ciência. E compreender isso é rever todas as etapas da revelação do objeto por uma consciência que se sente ainda oposta a ele. Ora, na medida em que ela se crê oposta ao objeto, ela se opõe realmente a ele como consciência: a consciência que sente estar oposta ao objeto lhe é realmente oposta como sujeito real, isto é, como homem. Para compreender o advento da ciência, trata-se de rever também as etapas ou as possibilidades da existência humana. Mas, no resumo seguinte, elas serão revistas apenas no seu aspecto metafísico; ou seja, não serão consideradas as atitudes existenciais como existenciais; só será levado em conta o elemento cognitivo contido em cada uma delas: não os aspectos do Ser revelados em e por essas diferentes atitudes cognitivas, mas essas atitudes em si, na medida em que são revelações dos diferentes aspectos do Ser.

É o que Hegel afirma (p. 550, linhas 21-27):

> Entretanto, na *Fenomenologia* não se trata do saber [considerado] como compreensão-conceptual pura do objeto-coisa; pelo contrário, esse saber

deve ser [aí] mostrado (*aufgezeigt*) em seu devir (isto é, em seus elementos-constitutivos) unicamente no espírito que pertence-propriamente à consciência[-exterior considerada] como tal; e os elementos-constitutivos do conceito propriamente dito, isto é, do saber puro, [devem ser mostrados] sob a forma de formações-concretas da consciência[-exterior].

Logo, cada uma das etapas lembradas é uma forma particular da oposição entre a consciência e o objeto. Nessas etapas, o objeto não é o Ser total revelado, isto é, o Espírito ou o Logos. Não o é, porque apenas uma parte da totalidade é revelada em cada etapa; ora, a parte revelada não coincide com a parte reveladora. Somente o sábio que integra todas as atitudes cognitivas possíveis, somente essa integração total efetuada pelo sábio, é que suprime na ciência a oposição filosófica entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido.

É o que afirma Hegel na frase seguinte (p. 550, linhas 28-37):

Por causa disso, na consciência[-exterior considerada] como tal, [isto é, tal como foi estudada nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*], o objeto-coisa ainda não aparece como a entidade-essencial espiritual, tal como acaba de ser exposta por nós [neste cap. VIII, em que já falamos na perspectiva do saber absoluto]. E o comportamento (*Verhalten*) da consciência[-exterior] para com o objeto-coisa não é nem a consideração deste último em sua totalidade [considerada] como tal [que faz dele uma entidade espiritual], nem a consideração em sua forma-conceptual pura-ou-abstrata (*reine Begriffsform*), mas por um lado forma-concreta da consciência[-exterior], [e] por outro lado um certo-número (*Anzahl*) de tais formas-concretas, que nós reunimos [na *Fenomenologia*] e nas quais a totalidade dos elementos-constitutivos do objeto-coisa e do comportamento da consciência[-exterior] só pode ser demonstrada como dissolvida em seus elementos-constitutivos.

Logo, para passar da filosofia à sabedoria, é preciso integrar todas as filosofias possíveis. Ora, isso só é possível se forem realmente integradas todas as possibilidades existenciais, e se houver consciência dessa integração. Mas, para fazer isso efetivamente, é preciso integrar também as filosofias consideradas como filosofias. Ou seja, é preciso integrar os elementos cognitivos implicados em todas as atitudes existenciais, é preciso integrar todos os aspectos da existência consciente, voltada para o objeto e não refletida sobre si mesma. Ora, todas essas etapas necessárias da revelação progressiva do objeto já foram descritas nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*. Para efetuar sua integração, que permite passar da filosofia à sabedoria, basta revê-las mais uma vez, constatando que elas se completam mutuamente sem se contradizer e, assim, formam um todo fechado em si; delas não se pode tirar nada e a elas nada pode ser acrescentado.

SED / FFLCH / USP

É o que diz Hegel na frase que termina a introdução (p. 550, linhas 39-41):

Por conseguinte, para [o que se refere a] esse aspecto da compreensão (*Erfassen*) do objeto-coisa, [isto é, para o que se refere à compreensão do objeto] tal como ela existe na forma-concreta da consciência[-exterior], basta lembrar as formas-concretas anteriores, que já apareceram [nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*].

A seguir, vem o texto da primeira parte do capítulo, que não vou comentar. Quero apenas observar o seguinte.

Quando Hegel falou da sensação, da percepção e do entendimento, tinha em vista não apenas a sensação, a percepção e o entendimento no sentido próprio dos termos, isto é, dos fenômenos que descreve nos três primeiros capítulos da *Fenomenologia*. Essas três formas da consciência-exterior encontram-se, pela sublimação, em todas as atitudes existenciais; mais precisamente, em todos os aspectos cognitivos dessas atitudes. Cada atitude existencial é consciente; e, já que toda consciência é sensação, percepção e entendimento, cada atitude existencial é uma forma específica da revelação do Ser pela sensação, pela percepção e pelo entendimento; e, já que essas revelações são reais, o próprio Ser é efetivamente tal como aparece nessas revelações. Assim, não são apenas os três primeiros capítulos intitulados *Sinnliche Gewissheit* (Certeza sensível), *Wahrnehmung* (Percepção) e *Verstand* (Entendimento) que Hegel sintetiza nesse resumo, mas o conjunto dos sete capítulos sobre a fenomenologia.

Além disso, cada etapa existencial já é uma integração das etapas anteriores: logo, uma integração também de seus aspectos cognitivos. A última etapa será pois uma integração de todas as etapas em geral: e a totalidade ainda não é atingida só porque a integração representada por essa última etapa ainda se opõe aos elementos que ela integra. Em outros termos, na última etapa, todos os aspectos do Ser já estão revelados, e estão revelados em sua unidade. O Ser é aí revelado em sua totalidade: o conteúdo do saber atingido nessa última etapa é total, isto é, absoluto ou absolutamente verdadeiro. Mas, ao excluir-se de seu próprio conteúdo, o saber dessa etapa opõe-se ainda a esse conteúdo total. O Ser é agora uma totalidade revelada, mas uma totalidade revelada que se destaca de sua revelação; o Ser *revelado* é agora total mas ainda oposto ao Ser *que o revela*. E esse Ser total mas mesmo assim oposto a alguma coisa é o Deus transcendente da teo-logia cristã. Essa teo-logia é por definição a última etapa da reflexão *sobre* o Espírito. Para passar daí à ciência que *é* o Ser revelado ou Espírito, basta suprimir esse elemento de transcendência. Trata-se de identificar-se com o Deus cristão; é preciso saber e poder dizer que o Ser total de quem fala a teologia cristã é na realidade o próprio homem que dela fala.

É o que diz Hegel na breve conclusão de seu resumo.

Nesse resumo, Hegel tornou a mostrar como e por que o homem, ao tornar-se um sábio, chega a suprimir o *Theos* da teo-logia e passa à lógica, isto é, a seu próprio pensamento discursivo (Logos) compreendido como "pensamento de Deus antes da criação do mundo". Ele aí demonstrou como o homem chega finalmente a ser e a saber que é Deus, o Deus criador e revelador da teologia cristã, o Deus trinitário absoluto que encerra em si a totalidade do Ser e de sua revelação.

Na conclusão, Hegel começa dizendo (p. 555, linha 4 de baixo para cima, até a p. 556, linha 3):

> O que era na religião [em geral, e sobretudo na teologia cristã, um] conteúdo, isto é, [a] forma da representação-exteriorizante de uma entidade-outra, é portanto aqui[, isto é, no saber absoluto,] atividade (*Tun*) própria do Eu-pessoal (*Selbst*). [É] o conceito [que] liga [as coisas de modo] que o conteúdo seja a atividade própria do Eu-pessoal. Porque como o entendemos, esse conceito é o saber-ou-o-conhecimento de que a atividade do Eu-pessoal [efetuado] no interior dele mesmo é a integridade (*aller* [de todos]) da entidade-essencial (*Wesenheit*) e a integridade (*aller*) da existência-empírica (*Dasein*); [é] o saber-ou-o-conhecimento deste sujeito como de [aquilo que é] *a* substância, e da substância como de [aquilo que é] esse saber-ou-esse-conhecimento da atividade do sujeito.

À primeira vista, é muito simples. Basta ler um manual de teologia cristã (insisto: cristã), no qual Deus é de fato um Ser total e infinito, e dizer após a leitura: o Ser de que aqui se trata sou eu mesmo. Sem dúvida, é simples. No entanto, ainda hoje, isso nos parece um absurdo, uma "enormidade" sem igual. E consideramos louco quem o afirmar abertamente. O que significa que é muitíssimo difícil fazer essa afirmação (entenda-se: fazê-la para valer). Foram necessários milênios de pensamento filosófico antes que um Hegel aparecesse e fizesse tal afirmação. Primeiro, porque não era fácil chegar ao conceito do Deus cristão. Depois, porque, tendo chegado a ele, não era fácil identificar-se com esse conceito, aplicá-lo a si mesmo. Hegel afirma que isso só é possível para o cidadão do Estado universal e homogêneo. Pois apenas esse cidadão — isto é, o homem que realizou efetivamente a totalidade trinitária da existência pela circularidade do movimento que, partindo do particular, volta para este depois de ter-se elevado ao universal passando pelo específico —, apenas esse cidadão é que pode fazer tal afirmação sem estar louco, pode fazer tal afirmação sendo um sábio, revelando assim uma realidade, isto é, enunciando uma verdade absoluta.

Para tal, não basta crer em si mesmo, como se crê em Deus. Assim como a religião só é uma *Religion* (e não um estado emocional, estritamente privado) na medida em que é uma teo-logia, a sabedoria só é sabedoria (e não megalomania) na medida em que é uma lógica. Ora, só se pode chegar a essa lógica depois de ter escrito a *Fenomenologia*, isto é, depois de ter integrado — por compreendê-las — todas as atitudes possíveis da consciência-de-si e da consciência-exterior. Mas essa simples integração do que já foi basta para realizar o que ainda nunca existiu, ou seja, a sabedoria.

É o que diz Hegel na frase final da conclusão (p. 556, linhas 4-9):

> O que acrescentamos aqui[, isto é, no resumo que precede,] é somente: por um lado, a reunião dos elementos-constitutivos particulares-e-isolados dos quais cada um representa em seu princípio a vida do Espírito total-ou-inteiro (*ganz*), [e] por outro lado, a manutenção (*Festhalten*) do conceito na forma de conceito, [desse conceito] cujo conteúdo resultaria dos elementos-constitutivos mencionados [na *Fenomenologia*, mesmo sem esse resumo], e já resultaria ele mesmo [independentemente desse resumo, mas apenas] na forma de uma forma-concreta da consciência[-exterior].

A "forma-concreta da consciência-exterior" que resulta dessa integração é a sabedoria ou, no dizer de Hegel, o saber absoluto. É, se preferirem, o sábio considerado como recipiente vazio da sabedoria: o resumo apresentado torna-o apto a ser preenchido; a ciência desenvolvida na *Enciclopédia* vai preenchê-lo de fato.

O resumo contido na primeira parte do cap. VIII mostrou como o sábio nasce da evolução filosófica da humanidade. Essa parte apresenta o sábio em suas relações com a filosofia ou com os filósofos. Agora, na segunda parte, Hegel vai descrever o próprio sábio, isto é, o homem que, embora se identifique com a totalidade do Ser, tem uma realidade particular isolada: pois o sábio também é "o senhor Fulano-de-tal". Mas, em sua sabedoria considerada como ciência, ele também é tão universal e infinito quanto o Ser que sua ciência revela. Na terceira e última parte do cap. VIII Hegel vai falar dessa ciência que ele se prepara para expor na segunda parte de seu "sistema DA ciência"; parte que jamais chegou a ser escrita e que foi substituída pela *Enciclopédia DAS ciências filosóficas*.

QUINTA CONFERÊNCIA

INTERPRETAÇÃO DA SEGUNDA PARTE DO CAPÍTULO VIII

(p. 556, linha 10, até a p. 561, linha 27)

Na primeira parte do cap. VIII, Hegel resumiu o conteúdo metafísico dos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*. Esse resumo, ou mais precisamente essa integração, suprime a oposição entre o sujeito e o objeto, que se encontrava em cada um dos elementos integrantes. O saber agora já não é uma reflexão sobre o Ser; logo, já não é filosofia. O saber é absoluto; é o próprio Ser que se revela em e por esse saber, ou como esse saber. E esse saber, essa auto-revelação do Ser, é a ciência (*Wissenschaft*). Mas essa ciência total que revela o Ser como tal aparece no Ser como uma realidade particular. Essa realidade-objetiva (*Wirklichkeit*), essa existência-empírica (*Dasein*) da ciência é o sábio, que Hegel chama saber absoluto (*das absolute Wissen*). (*Das absolute Wissen* é o homem-que-possui-o-saber-absoluto, assim como *Selbstbewusstsein* é o homem-consciente-de-si, e *das Gewissen* é o homem-dotado-de-consciência-moral etc.) Logo, é preciso fazer a distinção entre o sábio em carne e osso e a sabedoria, entre o recipiente real e vivo da ciência e essa mesma ciência. E Hegel fez essa distinção na conclusão da primeira parte.

Hegel distingue o saber considerado como conceito (*Begriff*) — que é a ciência — e esse mesmo saber considerado como "forma-concreta da consciência-exterior" (*Gestalt des Bewusstseins*), isto é, como homem real — que é o sábio, ou o saber absoluto. E afirma que o sábio se constitui antes da ciência.

Eis o que isso significa: de um lado, cada atitude existencial descrita na *Fenomenologia* é uma integração real ou existencial de todas as atitudes anteriores. A última atitude é portanto uma integração completa de todas as atitudes possíveis. De outro lado, cada atitude é consciente, de modo que, com cada nova atitude, a consciência-de-si amplia-se sempre mais; logo, a última atitude realiza a plenitude da consciência-de-si. E essa existência real plenamente consciente de si, essa consciência-de-si plenamente realizada na existência-empírica, é o sábio, isto é, o saber absoluto como "*Gestalt des Bewusstseins*". Assim o sábio aparece no fim dos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia* como resultado deles. Mas, como tal, ainda se opõe ao mundo: ele é uma "*Gestalt des Bewusstseins*" da consciência-exterior. Para suprimir essa oposição, ele deve integrar não apenas a totalidade das atitudes existenciais, conscientes de si mesmas, mas também a totalidade das atitudes cognitivas, conscientes da realidade-coisa, do *Gegen-stand*. É o que ele faz ao repensar a *Fenomenologia* no aspecto metafísico, isto é, ao escrever o resumo contido na primeira parte do

cap. VIII. O que existe antes desse resumo é o *sábio* como "*Gestalt des Bewusstseins*", como homem-no-mundo; o que existe depois desse resumo é a sabedoria, a ciência como conceito (*Begriff*), como conceito que contém em si, ao contê-la, a totalidade do Ser. Ou ainda: o que existe antes desse resumo, isto é, antes da própria *Fenomenologia*, é o homem capaz de escrever a *Fenomenologia*, é Hegel como autor da *Fenomenologia*; o que existe depois desse Resumo, isto é, depois da *Fenomenologia*, é o homem capaz de escrever a *Lógica* (*Logik*), ou mais exatamente o homem que escreve essa *Lógica*, ou ainda é a própria *Lógica*, isto é, a ciência. No final do resumo, faz a distinção entre esses dois aspectos da sabedoria realizada, pela diferenciação entre o sábio e a ciência. No resumo, Hegel mostra como e por que o sábio completa e realiza a evolução histórica real da humanidade, e como e por que a ciência completa e realiza a evolução ideal, filosófica ou metafísica.

A primeira parte do cap. VIII trata da gênese histórica e metafísica do sábio e da ciência, enquanto a segunda parte trata do próprio sábio. Quanto à terceira parte, trata da ciência tal como seria apresentada na segunda parte do sistema (que, aliás, Hegel não escreveu).

A segunda parte do cap. VIII tem três seções. Na primeira, Hegel desenvolve o conceito de sábio: mostra o que é o sábio como gerador da ciência. Na segunda seção, fala da realidade do sábio e diz o que o sábio *é*: primeiro, na realidade-objetiva (*Wirklichkeit*), isto é, no espaço real ou no mundo; a seguir, no tempo (*Zeit*), e enfim no tempo-objetivamente-real ou na realidade-objetiva-temporal, isto é, na história. Na terceira seção, Hegel fala da atividade do sábio, isto é, da atualização de seu Ser real (descrito na segunda seção) e, portanto, da realização de seu conceito (descrito na primeira seção). Ora, essa atividade do sábio é precisamente a produção da ciência, da *Wissenschaft*, que será tratada na terceira parte do cap. VIII da *Fenomenologia* e apresentada na *Lógica*.

Vou aqui interpretar a primeira seção da segunda parte, e a primeira etapa da segunda seção.

Na primeira seção, como já disse, Hegel desenvolve o conceito de sábio, considerado como gerador da ciência e distinto da própria ciência (p. 556, linhas 10-15):

> Esta última forma-concreta do Espírito, [isto é,] o Espírito que dá a seu conteúdo completo e verdadeiro-ou-verídico ao mesmo tempo a forma do Eu-pessoal, e [que] por isso [mesmo] realiza seu conceito mas que fica nessa realização, no interior desse conceito, [esta última forma-concreta do Espírito] é o saber absoluto. É o Espírito que-se-sabe-ou-se-conhece na forma-concreta-do-Espírito, ou[, em outros termos, é] o saber-que compreende-pelo-conceito.

O saber absoluto (*das absolute Wissen*) não é a sabedoria, é o sábio: é o homem de carne e osso que realiza, por sua ação, a sabedoria ou a ciência. De fato, Hegel afirma que é uma forma do Espírito (*Gestalt des Geistes*). É uma forma-concreta semelhante às formas estudadas nos sete capítulos anteriores. Aqui Hegel diz *Gestalt des Geistes*. Mas numa linha anterior, no fim da primeira parte, ele disse *Gestalt des Bewusstseins*. Logo, ainda é uma realização da consciência-exterior. Em outros termos, trata-se ainda de um homem real que vive no mundo e para quem ainda há um mundo exterior, uma realidade-objetiva (*Wirklichkeit*) diferente de sua realidade subjetiva, do *Selbst*. Mas essa *Gestalt* é a última, afirma Hegel. Isso significa que ela não pode ser superada por uma *Gestalt des Bewusstseins*. De fato, o resultado da atividade (*Tun*) do sábio, isto é, a realidade que é produzida por ele e que, por conseguinte, ultrapassa sua realidade dada, é a ciência. Ora, a ciência já não é subjetiva nem objetiva; já não é uma realidade subjetiva e particular que se opõe a um Ser objetivo e universal; ela *é* esse Ser como revelado em sua totalidade real. E o Ser-revelado-a-si-mesmo-na-totalidade-de-sua-realidade, isto é, a realidade objetiva consciente de si ou a consciência-de-si objetivamente real, é o Espírito (*Geist*). Assim, o sábio, como homem real, é uma *Gestalt des Bewusstseins*; como participante da ciência, é uma *Gestalt des Geistes*. E ser uma *Gestalt des Geistes* é ser o próprio Espírito. Porque a ciência é a revelação da totalidade do Ser, e o Ser *total* revelado é o próprio Espírito e não apenas uma forma concreta do Espírito. Por isso Hegel pode definir o saber absoluto, isto é, o sábio gerador da ciência, como "o Espírito que dá a seu conteúdo completo e verdadeiro-ou-verídico a forma do Eu-pessoal". Na medida em que o sábio se distingue da ciência, ele é um indivíduo humano, um Eu-pessoal. Assim, *a* ciência é também *sua* ciência; e isso em dois sentidos: é um saber que lhe pertence, como obra ou resultado de sua ação; e é um saber que o revela a si mesmo, é um saber do qual ele é o conteúdo, um saber que é uma consciência-de-si.

Mas, diz Hegel, esse conteúdo do saber é o conteúdo completo e verdadeiro do Espírito. O sábio realiza em sua realidade concreta a integralidade da existência humana consciente de si: seu conteúdo, por ser total, é *o* conteúdo. E esse conteúdo é verdadeiro-ou-verídico, isto é, revelado em sua realidade e realizado em sua revelação. O sábio pensa tudo o que é pensável e, no momento em que o sábio vive, tudo o que é pensável já está efetivamente realizado: a totalidade de seu saber é assim confirmada como verdadeira pela totalidade da realização. Seu saber é portanto *o* saber; e o conteúdo desse saber que é ele próprio é *o* conteúdo em geral, isto é, o conteúdo do Espírito. Ou, como diz Hegel: o sábio é o "Espírito que realiza seu conceito e que ao mesmo tempo fica, nessa realização, no interior de seu conceito". No e pelo sábio o Espírito realiza seu conceito, que compreende tudo (no duplo sentido de conter e de conhecer); ao realizar seu conceito no e pelo sábio, o Espírito fica no interior

de seu conceito, porque se o Ser do sábio (como de todo homem) é sua ação, a ação é agora a ação de produzir a ciência, isto é, precisamente o conceito que compreende tudo, o conceito da totalidade compreensiva e compreensível: o conceito do Ser que é Espírito. Logo, na medida em que o sábio coincide com sua ciência, ele coincide com *a* ciência; *sendo* a ciência, ele *é* Espírito. Por isso Hegel pode afirmar que o sábio é "o Espírito-que-se-sabe-ou-se-conhece na forma-concreta-do-Espírito". O sábio é um Eu-pessoal, isto é, uma *Gestalt*; mas ele sabe que o conteúdo desse Eu é a totalidade revelada ou compreendida do Ser, sabe que esse conteúdo, que é seu, também é o conteúdo do Espírito; sabe que a *Gestalt*, que é ele próprio, é a *Geistes-gestalt*. E, já que ele o *é* e o *sabe*, é possível afirmar que é o Espírito que se sabe ou se conhece como *Gestalt*, no e pelo sábio ou como sábio. Assim, o sábio nada mais é que o *begreifendes Wissen*: ele *é* o saber que compreende tudo porque contém tudo, e que contém tudo porque compreende tudo.

Na frase seguinte Hegel ainda explicita essa definição do sábio (p. 556, linhas 15-19):

> Não é apenas em si que a verdade [objetiva] é perfeitamente idêntica à certeza-subjetiva. Ela é também a forma-concreta da certeza-subjetiva de si. Ou[, em outros termos,] ela é na forma [= ela tem a forma] do saber-ou-do-conhecimento de si mesmo em sua existência-empírica, isto é, [ela tem essa forma] para o Espírito que-sabe-ou-conhece.

No sábio, a verdade (*Wahrheit*) (isto é, a revelação compreensiva da realidade objetiva [*Wirklichkeit*]) coincide com a certeza subjetiva (*Gewissheit*) ou o saber que o sábio tem de si mesmo. Isto é, de um lado, o sábio realiza efetivamente, em e por sua existência concreta e ativa, a idéia que faz de si próprio, isto é, o ideal que deve realizar; por outro lado, a consciência que tem de si é uma consciência total, no sentido em que é uma consciência da totalidade do Ser. E o sábio sabe disso. Nele, a *Wahrheit* tem a *Gestalt* da *Gewissheit seiner selbst* (certeza do seu si). Isto é, ele sabe que ele mesmo *é* a totalidade real que ele revela por seu saber. Ou, ainda, como diz Hegel: a *Wahrheit* tem uma existência-empírica (*Dasein*), porque é o sábio real — isto é, um homem de carne e osso — quem realiza o saber absoluto. E esse saber absoluto existe, para esse sábio real, como um "saber-ou-conhecimento de si".

Já sabemos que apenas por ser um conhecimento de si é que o saber absoluto do sábio difere do saber absoluto do religioso (cristão). É o que Hegel lembra nas duas frases seguintes (p. 556, linhas 19-22):

> A verdade[, isto é, a ciência,] é o [mesmo] conteúdo que, na religião, é ainda não-idêntico à sua certeza-subjetiva. Ora, essa identidade [da verdade-objetiva com a certeza-subjetiva] consiste no fato de o conteúdo [teológico,

> isto é, Deus,] ter recebido [na ciência] a forma-concreta do Eu-pessoal [entenda-se: humano].

No saber teológico, a verdade revela uma realidade essencialmente diferente da do saber e de seu suporte empírico: Deus é algo diferente do teólogo e da teologia. Já no saber do sábio, o objeto do saber, o próprio saber e o sujeito que o possui são uma só coisa. Hegel diz que esta *coincidentia oppositorum* ocorre porque "o conteúdo recebeu a forma do Eu-pessoal". Ora, o conteúdo do saber teológico é Deus: logo, é possível afirmar que o sábio é o homem que soube e conseguiu identificar-se com Deus nesse sentido, que ele refere a totalidade de seu saber não a um Ser parcialmente diferente de si, mas ao Ser que ele mesmo é, Ser esse que é todo o Ser.

É claro que não se trata no caso de uma *unio mystica*. O termo Deus é apenas uma metáfora: não há Ser ao qual o sábio se une, pois ele é o Ser total; e ele é "Deus" unicamente no sentido em que a totalidade de seu saber, que é a totalidade da verdade, é apenas um desenvolvimento do *sum qui sum*: ele é efetivamente tudo o que é; e ele o diz; e ele é tudo o que diz. Em outros termos, seu Ser é seu saber de seu Ser: ele é a revelação do Ser porque é o Ser revelado. Ou ainda: o saber que ele tem de seu Ser é seu próprio Ser; ele é o saber, e é sendo saber que ele é o que é, ou seja, o sábio.

É o que Hegel diz nas duas frases seguintes (p. 556, linhas 22-27):

> O que, por isso [mesmo], se constituiu em elemento da existência-empírica, isto é, em forma da objetividade-de-coisa [existente] para a consciência[-exterior], é a própria realidade-essencial, ou seja, o conceito. O Espírito, ao-aparecer-ou-se-revelar à consciência[-exterior] nesse elemento [da existência-empírica], ou o que no caso é o mesmo, ao ser produzido pela consciência[-exterior] nesse elemento, é a ciência.

A ciência é produzida pelo sábio, o sábio é o produtor da ciência. Na medida em que o sábio é um *Dasein*, uma existência-empírica, isto é, na medida em que é um homem real, ele é ainda um *Bewusstsein*, uma consciência-exterior que está em presença de um objeto-coisa, de um *Gegenstand*. Para o sábio, porém, esse objeto-coisa também não é o mundo nem a natureza, mas sua ciência ou o conceito (*Begriff*). Ele vive e age; mas só vive pela ciência e só age para a ciência. E, já que vive e age como homem real, o produto de sua existência ativa, isto é, a ciência ou o conceito, também tem uma existência-empírica (*Dasein*): se o sábio é um homem de carne e osso, a ciência é um discurso (Logos) efetivamente pronunciado ou um *livro* ("Bíblia"). Esse livro é produzido pelo sábio; e ao mesmo tempo "aparece-lhe" como um *Gegen-stand*, como um objeto-coisa, como uma coisa exterior. Mas o conteúdo desse objeto é o próprio sábio. Ora, o Ser que se produz e se revela a si mesmo é o Espírito. E o

Espírito que existe empiricamente na forma do discurso, do Logos, do conceito, é a ciência (*Wissenschaft*) apresentada num livro.

O sábio se identifica com essa ciência, e essa ciência revela a totalidade do Ser. O sábio se identifica portanto com essa totalidade: seu Eu é um Eu universal; ele realiza em sua existência pessoal a integralidade consciente do Ser. Mas o saber do sábio é seu saber em duplo sentido: é sua obra, e revela o Ser que ele mesmo é. Assim, embora universal, o Eu do sábio permanece o seu Eu; é um Eu-pessoal (*Selbst*), o Eu de um homem concreto chamado Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

É o que diz Hegel na frase seguinte (p. 556, linhas 28-32):

> A natureza, os elementos-constitutivos e o movimento[-dialético] desse saber resultam pois [da análise que precede] de tal modo [que se pode dizer] que esse saber é o Ser-para-si puro da consciência-de-si. Esse saber [absoluto, isto é, o sábio,] é [o] Eu que é este Eu e nenhum outro, e que é, de maneira também imediata, mediatizado, isto é, um Eu suprimido[-dialeticamente ou] universal.

A particularidade não é aniquilada, mas "suprimida-dialeticamente" na ciência universal, no sábio: logo, é conservada no que tem de essencial e sublimada nessa sua essência. Não se trata (como na mística teológica que tenta, aliás em vão, explicar a *unio mystica*) de se unir a uma totalidade dada, essencialmente diferente da particularidade que eu sou; não se trata de renunciar à sua particularidade ou personalidade, de imergir no absoluto. Não, o sábio deixa de ser uma particularidade (*Einzelheit*) porque ele mesmo se torna universal, e isso permanecendo o que é: um particular. Sua particularidade e sua personalidade são conservadas na totalidade: ele continua um homem, continua este homem, continua G. W. F. Hegel. Na verdade, ele se reduz a seu saber, e seu saber é universal; mesmo assim é seu saber, que ninguém além dele conseguiu realizar.

Isso só é possível no saber absoluto hegeliano, isto é, ateu, antropo-teísta ou ego-teísta. O saber teológico, que tem por conteúdo um Ser absoluto diferente do homem, anula a individualidade humana em vez de a suprimir-dialeticamente, conservando-a e sublimando-a. O sábio só é uma síntese do particular com o universal (isto é, uma verdadeira individualidade) porque seu saber tem como conteúdo o Eu que é ele mesmo.

É o que Hegel exprime do seguinte modo (p. 556, linhas 32-39):

> Esse Eu [do sábio] tem um conteúdo que ele distingue de si mesmo. Porque esse Eu é a negatividade-negadora pura, isto é, o ato-de-dividir-se-em-dois: ele é [portanto] consciência[-exterior]. [Mas,] na própria distinção [do Eu], esse conteúdo é o Eu. Porque esse conteúdo é o movimento[-dialético] do ato-de-suprimir-dialeticamente a si mesmo, isto é, [precisamente] a mesma negatividade-negadora pura que é [o] Eu. Nesse conteúdo [considerado] como distinto [do Eu], [o] Eu é refletido em si mesmo. [E] o conteúdo é compreendido-conceptualmente só pelo fato de que [o] Eu está perto (*bei*) dele mesmo em seu Ser-outro.

O Eu do sábio é uma consciência-exterior que se opõe a um objeto-coisa: o sábio distingue-se da ciência, e a ciência distingue-se de seu objeto. Logo, há três coisas distintas: o sábio, seu livro e o mundo real que envolve ambos. Tudo se passa no aqui-na-Terra, no interior da existência-empírica, do *Dasein*. O sábio permanece homem; continua portanto a exprimir, por sua existência, a própria essência do Ser humano, isto é, a negatividade. Por isso ele continua a opor-se a um não-Eu, a um objeto-coisa, que — não sendo ele — deve ser suprimido por ele se ele quiser realizar a si próprio. Mas a supressão do objeto-coisa, e por conseguinte da oposição entre o Eu e esse objeto, agora se efetua já não pela ação (que só nega um objeto particular, e nunca pode suprimir a objetividade como tal, isto é, a oposição entre o sujeito e o objeto em geral), mas pela própria ciência que — ao revelar a totalidade do Ser — suprime nessa totalidade revelada todas as oposições existentes, sobretudo a que existe entre o sujeito e o objeto. A ciência do sábio é portanto negadora; e é até a negatividade negadora como tal, já que suprime não o objeto, mas a própria oposição entre o sujeito e o objeto. Ora, a negatividade é o homem, é o Eu. Logo, a ciência é o Eu; é o sábio que a criou. Assim, ao se objetivar como ciência, o Eu do sábio "permanece nesse Ser-outro junto de si mesmo", como diz Hegel.

Ora, se a ciência é o sábio, se o sábio é a ciência, a ciência deve ter a mesma essência que o homem. Ou seja, ela deve ser movimento-dialético, isto é, devir-criador-que-procede-por-negações. E é o que de fato ela é, como Hegel afirma na frase que conclui a primeira seção da segunda parte do cap. VIII (p. 556, linha 39, até a p. 557, linha 3):

> Ao dar uma-idéia-mais-precisa desse conteúdo, [pode-se dizer que] ele nada mais é que o próprio movimento[-dialético] que acaba de ser mencionado. Porque esse conteúdo é o Espírito que percorre a si próprio como Espírito, e que o faz para si mesmo; [e pode fazê-lo] porque em sua [própria] objetividade-de-coisa ele tem [aqui] a forma-concreta do conceito.

Vem agora a segunda seção. Nela, como já mencionei, Hegel fala da realidade do sábio que ele acaba de definir na primeira seção. E a análise se dá em três etapas: primeiro, o sábio na realidade-objetiva (*Wirklichkeit*); segundo, o sábio no tempo; terceiro, o sábio no tempo objetivamente-real, isto é, na história.

A introdução a essa segunda seção começa assim (p. 557, linhas 41-42):

> No que se refere à existência-empírica desse conceito, [convém dizer que] a ciência não aparece no tempo e [na] realidade-objetiva antes que o Espírito

tenha chegado a essa consciência[-exterior] referente a ele mesmo. Como Espírito que sabe-ou-conhece o que é, o Espírito não existe antes, e [não existe] em nenhum outro lugar [a não ser onde ele existe] após o acabamento-ou-a-perfeição do trabalho [que consiste no ato] de dominar sua formação-concreta imperfeita, de conseguir para sua consciência[-exterior] a forma-concreta de sua realidade-essencial, e de harmonizar-ou-igualar assim sua consciência-de-si com sua consciência[-exterior].

Hegel afirma aqui o que sabemos há muito tempo. No tempo e na realidade-objetiva, isto é, na história, a ciência não pode surgir num momento qualquer. Antes de poder desenvolver a ciência, o homem deve definir a si próprio como Hegel fez na primeira seção. O que significa que ele deve ter escrito os sete primeiros capítulos da *Fenomenologia* (e sabemos que ele só pode fazer isso como cidadão do Estado universal e homogêneo que completa a história e é, assim, essa *Vollendung des Geistes* [perfeição-ou-acabamento do Espírito] de que fala Hegel). A ciência total só pode resultar de um esforço total do homem, isto é, do conjunto do esforço humano coletivo realizado pela evolução acabada da história universal. Somente então a coincidência do *Selbstbewusstsein* com o *Bewusstsein* proclamada pela ciência será verdadeira como teoria, porque somente então ela é real.

Antes da realização do esforço histórico total, o saber absoluto não é possível, precisamente porque antes dessa realização ainda não existe a realidade total ou absoluta que ele deve revelar. No mundo real, tal como existe antes do fim da história, não pode haver sábio. Por conseguinte, também não pode haver saber objetivamente-real, isto é, livro que contenha a *Wissenschaft* (ciência).

É o que afirma Hegel na frase final da Introdução (p. 557, linhas 12-16):

O Espírito que existe em si e para si [que é] distinguido-ou-diferenciado em seus elementos-constitutivos[, isto é, não ainda integrado na e pela compreensão sintética que é a ciência,] é [o] saber que-existe-para-si, [isto é,] a compreensão-conceptual como tal, que [tomada como saber] ainda não atingiu a substância; [ou, em outros termos, esse saber] não é em si [o] saber absoluto.

O saber absoluto que é *an sich selbst* (em si mesmo) é o sábio. Antes de seu aparecimento, a ciência só existe como simples possibilidade. Existe como possibilidade porque o Ser é sempre total e porque sempre tem a forma do conceito, visto que um dia será efetivamente revelado em sua totalidade pelo saber. Mas a ciência só será real como ciência no momento em que puder inserir-se como ciência na totalidade real do Ser. Ela vai aí se inserir sob a forma do livro escrito pelo sábio. Logo, é esse livro, e por conseguinte também o sábio, que são a realidade-objetiva (*Wirklichkeit*) da ciência absoluta (*Wissenschaft*). E só

no momento em que a ciência se tornou real como ciência sob a forma do livro é que o Ser real é realmente revelado a si por si mesmo; só então ele é realmente Espírito.

Falar do Espírito é, portanto, falar da ciência; e falar da ciência é falar de sua *Wirklichkeit*, isto é, do sábio como agente (= escrevendo o livro) no mundo real.

É disso que Hegel vai falar na primeira etapa da segunda seção.

Nessa primeira etapa, ele afirma o seguinte (p. 557, linhas 17-18): "Ora, na realidade-objetiva, a substância cognoscente já está antes da forma, isto é, [antes da] forma-concreta-conceptual da substância."

Essa frase tem duplo sentido: um sentido antropológico e outro teológico. Na interpretação antropológica, a frase pode ser referida ao homem histórico ou ao sábio.

Na *Fenomenologia*, a palavra *Substanz* significa, em geral, comunidade, povo, Estado, em oposição, por um lado, ao indivíduo isolado ou ao particular e, por outro, ao homem que reflete sobre a comunidade ou o Estado e os revela pela palavra. Aqui trata-se da "substância cognoscente" (*wissende Substanz*). Ou seja, trata-se do que mais tarde Hegel chamou de *objektiver Geist* (espírito objetivo). Trata-se da civilização ou da cultura coletiva do povo, no sentido mais amplo da palavra. Quanto à *Form* ou à *Begriffsgestalt* (forma do conceito), é a filosofia como tentativa de compreender a cultura, de refletir não sobre a própria comunidade, mas sobre a cultura dessa comunidade. Ora, Hegel diz que a *Substanz* é anterior à sua *Form*. Logo, ele diz do coletivo o que dissera no cap. V a respeito do indivíduo humano: "O homem deve primeiro realizar-se objetivamente e, só depois, pode tomar consciência do que é." Assim como o indivíduo, o coletivo ou o povo deve primeiro criar-se como entidade histórica por sua ação, e só depois é que uma filosofia pode vir revelar a essência dessa nova realidade humana coletiva, isto é, compreender o sentido e o significado de sua cultura. Em outros termos, Hegel recusa toda espécie de revelação em filosofia. Nada pode vir de Deus: nada pode vir de nenhuma realidade extra-mundana, extra-humana, não temporal. É a ação criadora temporal da humanidade, é a história que cria a realidade revelada pela filosofia. Assim, compreender plenamente essa realidade, isto é, chegar à filosofia perfeita ou à "ciência", é compreender a realidade humana no conjunto de seu devir criador, é compreender o sentido total da história.

Logo, referindo-se o termo *Begriffsgestalt* à ciência, a frase em questão diz que essa ciência pressupõe a totalidade acabada da evolução histórica. A ciência nada recebe de fora; e ela própria não cria nada; apenas revela o que *é*; ela revela o *Ser* em sua totalidade tanto espacial quanto temporal. Por isso o saber do sábio é *seu* saber e apenas seu. Como todo homem, ele é herdeiro de seu

passado; e já que a ciência apenas revela esse passado que é dele, ela revela o homem a si mesmo.

Enfim, pode-se ver na *wissende Substanz* a entidade consciente ou antropomorfa oposta ao indivíduo humano e ao homem em geral. Ou seja, é possível referir essa expressão a Deus. Então a frase significa que "Deus", isto é, a teologia que fala dele, existe antes do conceito, ou seja, antes da filosofia e, portanto, antes da ciência. Sabemos que para Hegel uma religião, ou mais exatamente uma teologia, revela também a cultura coletiva da qual faz parte. Mas ela a revela sem o perceber, ao exteriorizar o conteúdo que revela, ao substancializá-lo. Essa *Substanz* é precisamente o Deus da teologia em questão. Mas a *Begriffsgestalt* da cultura coletiva é a filosofia. Logo, Hegel afirma que a teologia existia necessariamente antes da filosofia. O que afinal significa que a teologia cristã precede a ciência. A religião pode existir sem filosofia; mas a filosofia não pode aparecer sem que exista uma religião. Isto é, primeiro há a ação que cria a cultura; a seguir, vem a revelação teológica dessa cultura, que fala dela enquanto pensa estar falando de um Deus transcendente; e só depois vem a revelação filosófica da cultura, que se contenta, afinal, em relacionar ao homem o conteúdo que a teologia correspondente relaciona falsamente a um Deus.

Em ambas as frases seguintes (p. 557, linhas 18-24) Hegel expõe sua idéia:

> Porque a substância é o em-si ainda não-desenvolvido. Ou [em outros termos, ela é] a base-ou-o-fundamento e o conceito [considerado] em sua simplicidade-indivisa ainda imóvel; [a substância é] pois a interioridade-ou-intimidade, isto é, o Eu-pessoal do Espírito, que ainda não existe [-na-existência-empírica] como Eu-pessoal. O que existe[-na-existência-empírica] é como entidade-simples-ou-indivisa ainda não desenvolvida, e [como] entidade-imediata. Isto é, [o que existe é] o objeto-coisa da consciência[-exterior] como tal que-representa-ao-exteriorizar.

O que primeiro aparece na realidade-objetiva (*Wirklichkeit*) é o conteúdo material da cultura, ou a realidade cultural bruta, indivisa, não diferenciada, e também: imediata, não refletida, não explicada. Esse conteúdo apresenta-se primeiro à consciência-exteriorizante sob a forma de um objeto-coisa (*Gegenstand*). Ora, a realidade humana representada sob a forma do *Gegenstand* é uma realidade chamada divina.

Mais uma vez: a filosofia e, por conseguinte, a ciência aparecem na realidade-objetiva em terceiro lugar: são precedidas pela revelação simbólica da realidade humana na e pela teo-logia; e esta pressupõe a criação da realidade humana pela ação histórica temporal.

Ora, é possível tirar desse fato algumas conseqüências relativas ao caráter da filosofia e da ciência, de um lado, e da vida cultural real e de sua transposição

teológica, de outro. É o que Hegel faz no trecho que completa a primeira etapa, dizendo o seguinte (p. 557, linhas 24-29):

> Em razão do que, o conhecimento [filosófico] só tem à primeira vista um objeto-coisa pobre, em relação ao qual a substância e sua consciência[-exterior teológica] são mais ricas. [E o conhecimento filosófico é mais pobre] porque é a consciência[-exterior] espiritual, para a qual o que existe em si existe unicamente na medida em que é [um] Ser-estático para o Eu-pessoal e [o] Ser-estático do Eu-pessoal; isto é, [na medida em que é um] conceito.

No início, a vida cultural ou histórica real, assim como sua transposição teológica, são sempre mais ricas que a filosofia que essa vida engendra. Logo, a filosofia nunca revela a totalidade da vida que a faz nascer. E, dessa vida, ela revela menos do que a teologia correspondente revela. Hegel explica por quê. Eu só compreendo (filosoficamente, isto é, conceptualmente) o que existe para mim, só o que é meu Ser. Ora, no início, e enquanto dura a evolução histórica, a vida coletiva do povo é sempre mais rica que a vida privada do particular-isolado que é o filósofo. O filósofo, que por sua filosofia só revela a si mesmo (pois toda filosofia sempre é consciência-de-si, e apenas consciência-de-si), revela menos do que o que o teólogo revela, que representa (simbolicamente, é verdade) a consciência-de-si da comunidade como tal, e, por conseguinte, menos do que *é* essa comunidade. Só o cidadão do Estado universal e homogêneo, em que a oposição entre o particular e o universal é suprimida, pode revelar a totalidade da realidade humana revelando apenas a si mesmo. Só a filosofia desse cidadão pode ser total; é, aliás, por isso que ela é ciência ou sabedoria e não mais filo-sofia.

A realidade histórica e sua respectiva religião são sempre mais "ricas" que a filosofia correspondente, mas esta é mais "clara" do que aquelas. Porque a própria cultura é sem consciência em geral; e a teologia pensa que fala de algo diferente do homem e de sua cultura, de maneira que ela é sem consciência-de-si. Ora, afirma Hegel na frase seguinte (p. 557, linhas 29-31), só a consciência-de-si é verdadeiramente reveladora, porque só o Eu-pessoal pode ser revelado:

> O estado-manifesto-ou-revelado que a substância tem nessa [consciência-exterior-teológica] é na realidade [um] estado-oculto-ou-secreto. Pois [nessa consciência] a substância é o Ser estático ainda privado-de-Eu-pessoal. Ora, [o que] é manifestado-ou-revelado a si [é] unicamente a certeza-subjetiva de si mesmo.

Compreendemos agora como se efetua na realidade-objetiva histórica a passagem da filosofia à ciência. Hegel a isso se refere no trecho seguinte (p. 557, linhas 31-39):

> Por conseguinte, [são apenas] à primeira vista os elementos-constitutivos abstratos da substância [que] pertencem-como-próprios à consciência-de-si [filosófica]. Mas, na medida em que esses elementos-constitutivos, [considerados] como movimentos-dialéticos puros, evoluem ao mover-se, a consciência-de-si [filosófica] se enriquece [cada vez mais], até que chegue a [1°] retirar da consciência[-exterior religiosa] a totalidade (*ganze*) da substância, [2°] absorver em si o conjunto (*ganzen*) da construção das essencialidades-reais desta última e [3°], na medida em que esse comportamento negativo-ou-negador para com a objetividade-de-coisa é também [um comportamento] positivo, [isto é, um] ato-de-afirmar, produzir a substância a partir de si mesmo, tendo-o assim ao mesmo tempo restituído à consciência[-exterior, que é agora a consciência do sábio].

Por ser mais pobre do que a realidade histórica que revela, toda filosofia é abstrata: cada uma revela certos elementos-constitutivos da realidade, mas nenhuma percebe que esses elementos não existem no estado isolado em que aparecem na filosofia em questão. Mas, no decurso da história, a consciência-de-si filosófica torna-se mais e mais rica. Isso ocorre à medida que a vida do particular se enriquece, ao aproximar-se cada vez mais da vida coletiva ou universal. No fim da história, no Estado universal e homogêneo, a vida coletiva ou pública (cultural, social, política) coincide completamente com a vida pessoal que, assim, deixa de ser puramente privada. Dessa maneira, a consciência-de-si filosófica do cidadão desse Estado final revela a totalidade da vida cultural e política real. Então, o excedente que poderia ser revelado por uma teologia já não existe: logo, o religioso deixa de ter razão de existir e desaparece. Mas essa destruição da *Gegenständlichkeit* (condição de objeto-coisa), isto é, da realidade divina, é ao mesmo tempo a afirmação da realidade humana; a realidade negada como divina e afirmada como humana é a mesma. Nesse momento, o filósofo é um sábio, e a filosofia é sabedoria ou ciência. Essa ciência recria a realidade humana para a consciência-exterior. A realidade humana é de novo um objeto. De fato, a história descrita num livro tanto é um objeto que existe para a consciência quanto a própria história real. Só que esse objeto, por ter sido conscientemente criado pelo homem (pelo sábio), já não é um objeto-coisa, exterior, transcendente: é o objeto imanente do conhecimento, isto é, o conceito.

Essa construção ou dedução da realidade humana se realiza na e pela *Fenomenologia*. É portanto na e pela *Fenomenologia* que o filósofo se torna um sábio. E a realidade humana conscientemente construída na *Fenomenologia* só pode ser referida ao homem que a constrói: logo, o saber absoluto dessa revelação não pode ser teo-lógico. Será apenas lógico: será a ciência propriamente dita, a segunda parte do sistema do qual a *Fenomenologia* é a primeira parte.

Essa ciência revela completamente a totalidade da realidade-objetiva. Entre a realidade e a ciência só há uma única diferença: na realidade, o todo é anterior às partes, ao passo que na ciência, as partes precedem o todo.

Assim se expressa Hegel (p. 557, linha 39, até a p. 558, linha 3):

> Por conseguinte, no conceito que se-sabe-ou-se-conhece como conceito[, isto é, na ciência], os elementos-constitutivos se apresentam antes do todo completo-ou-realizado, cujo devir é [precisamente] o movimento [-dialético] desses elementos-constitutivos. Na consciência[-exterior], ao contrário[, isto é, na consciência "ingênua" e na consciência religiosa], o todo existe antes dos elementos-constitutivos; mas [esse todo aí está como um todo] não-abrangido pelo conceito.

A realidade é analítica, a ciência é sintética. A consciência, seja ingênua, teológica ou filosófica, acha-se sempre em presença de um todo, diante de uma vida real completa e indivisa, que, de início, ela não compreende. Ela só a compreende e a revela quando a decompõe. Logo, cada uma de suas revelações é abstrata. Por isso na teologia, para o religioso, a realidade total "absconsa", ou o Deus criador, é anterior a seu desenvolvimento revelador na e pela criação, desenvolvimento esse que aliás nunca esgota o todo divino absconso. Já a ciência constrói o todo a partir de seus elementos-constitutivos (libertados do todo e revelados um a um pela filosofia no decorrer da história). Ao contrário da teologia, ela sabe que o todo nada mais é que a integração de seus elementos-constitutivos. Ora, esses elementos são mundanos, humanos, temporais. Para a ciência, o todo também o é. A totalidade do Ser revelado pela ciência não é Deus: é a totalidade do Ser que é o mesmo Ser do Ser que o revela; a consciência-exterior do sábio é, ela própria, uma consciência-de-si.

Na *Fenomenologia*, Hegel constrói a história integral a partir dos elementos-constitutivos da realidade humana. E nessa história ele constrói as diversas e sucessivas teologias. Mostra que essas teologias são obra do homem e que, por conseguinte, o Ser revelado por elas só pode ser o Ser humano. Ao criar a ciência, a *Fenomenologia* destrói necessariamente toda teologia e toda filosofia. Assim como toda ciência no sentido corrente do termo: a física newtoniana em particular, que é a pedra no sapato para Hegel.

A etapa dedicada à análise da realidade-objetiva do sábio e da ciência termina aqui. Vimos que nela está sempre presente o antes e o depois. Logo, compreender a realidade-objetiva da ciência é compreender sua realidade temporal. Por isso Hegel vai falar, na segunda etapa, da relação entre o sábio (e seu saber) e o tempo.

NOTA SOBRE A ETERNIDADE, O TEMPO E O CONCEITO

(p. 558, linhas 3-4)

Quando se fala do surgimento da ciência na realidade concreta do mundo histórico, é obrigatório falar de um antes e de um depois, isto é, de um devir, e portanto do tempo. Ao estudar a relação entre a ciência e a realidade-objetiva, é necessário pensar a relação entre a ciência e o tempo. É o que Hegel faz na segunda etapa da segunda seção da segunda parte do cap. VIII.

O problema aqui abordado nada tem de novo. Pode-se dizer que ele existe desde que existe a filosofia. Todas as filosofias procuraram, e em geral pretendem ter achado, a verdade ou, no mínimo, verdades. Ora, a verdade no sentido próprio do termo é algo que não pode ser modificado nem negado: tem de ser válida universal e necessariamente, como se costuma dizer. Isto é, não está sujeita a mudanças; ela é, como também se costuma dizer, eterna ou não-temporal. Por outro lado, não há dúvida que ela é encontrada num certo momento do tempo e que ela existe no tempo, porque existe pelo e para o homem que vive no mundo. Quando se lida com o problema da verdade, mesmo parcial, lida-se forçosamente com o problema do tempo, ou, de modo mais especial, com a relação entre o tempo e o eterno, ou entre o tempo e o intemporal. Este é o problema que Hegel estuda e resolve na segunda etapa em questão.

Para seguir a terminologia de Hegel, podemos chamar de conceito (*Begriff*) o conjunto coerente do conhecimento conceptual que aspira à verdade. Com efeito, a verdade é sempre um conceito em sentido lato, isto é, um conjunto coerente de palavras que-têm-sentido. É possível então formular o problema indagando quais são as relações entre o conceito e o tempo.

Hegel responde à pergunta desde as palavras iniciais da segunda etapa; e sua resposta é inesperada. Eis o que ele diz: "*Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist*" ("O tempo é o próprio conceito que está aí[-na-existência-empírica]"). Ao escrever essa estranha frase, Hegel mediu bem suas palavras. Porque ele já dissera exatamente a mesma coisa no prefácio da *Fenomenologia* (p. 38, linhas 33-36): "*Was die Zeit betrifft, ... so ist sie der daseiende Begriff selbst.*" ("No que se refere ao tempo, [convém dizer que ele] é o próprio conceito que existe empiricamente.")

É muito claro e ao mesmo tempo bastante incompreensível. Para entender o que Hegel quis dizer, é útil rever rapidamente as soluções que, antes dele, Platão e Aristóteles, Spinoza e Kant deram ao problema. Será o objeto de minhas conferências VI, VII e VIII.

Trata-se de estabelecer uma relação, positiva ou negativa, entre o conceito e o tempo. Ora, é evidente que só há um número limitadíssimo de possibilidades, como se vê nas fórmulas seguintes:

I. $C = E$

II. $C = E'$ / refere-se a... { 1. E... { *a*) fora do T ; 2. T { *b*) no T

III. $C = T$

[IV. $C = T'$]

C simboliza o conceito. Não este ou aquele determinado conceito, mas *o* conceito, isto é, a integração de todos os conceitos, o sistema completo dos conceitos, a "idéia das idéias", ou a Idéia em sentido hegeliano (cf. *Logik*) e kantiano da palavra. *T* designa o tempo ou a realidade temporal. *E* representa o contrário do tempo, isto é, a eternidade, a realidade não-temporal em sentido positivo. *E'* significa "eterno", em oposição a "eternidade". (Assim como esta mesa *é*, sem ser o Ser, o conceito pode ser pensado como eterno sem ser a eternidade: ele participa da eternidade, é uma função eterna da eternidade etc.; mas a própria eternidade é diferente do conceito.) Enfim, *T'* é o "temporal", distinto do próprio tempo como o "eterno" se distingue da eternidade.

Logo, as fórmulas podem ser lidas como se segue.

Primeira possibilidade: o conceito *é* a eternidade. Ele não se refere a nada; não se refere evidentemente ao tempo; e também não *se refere* à eternidade, já que *é* a eternidade. Essa é a posição de Parmênides. (Mas, já que o ponto de vista de Parmênides plenamente desenvolvido e compreendido só chegou a nós por intermédio de Spinoza, é dele que falarei ao discutir essa possibilidade.)

Terceira possibilidade: o conceito *é* o tempo, e não *se refere* nem à eternidade nem ao tempo; é a posição de Hegel. As possibilidades 1 e 3, por serem identificações, não podem ser subdivididas. Mas a segunda possibilidade se subdivide em duas, das quais a primeira tem, por sua vez, duas variantes. Obtêm-se assim três tipos de filosofia possíveis, e todas as demais filosofias além das de Parmênides-Spinoza e de Hegel podem ser distribuídas entre esses três tipos.[1]

Existe ainda a quarta possibilidade: o conceito é temporal. Mas não é mais uma possibilidade filosófica. Porque esse tipo de pensamento (céptico) torna

1. Pelo menos no que se refere ao problema que nos interessa. Aliás, esse problema exprime o conteúdo essencial de toda filosofia, de modo que se pode dizer que só há cinco tipos filosóficos irredutíveis, isto é, essencialmente diferentes: um tipo impossível (possibilidade 1: Parmênides-Spinoza); três tipos relativamente possíveis, mas insuficientes (possibilidade 2: Platão, Aristóteles, Kant); e um tipo verdadeiro, que é necessário aliás desenvolver, realizar; o que eu, pessoalmente, acho que ainda não ocorreu (Hegel e Heidegger representam essa possibilidade 3).

toda filosofia impossível ao negar a própria idéia de verdade: o conceito, por ser temporal, muda essencialmente; isto é, não há saber definitivo, logo não há saber verdadeiro no sentido exato da palavra. Já a terceira possibilidade é compatível com a idéia de verdade; porque, se tudo o que existe *no* tempo (ou seja, tudo o que é temporal) sempre muda, o tempo em si não muda.

Logo, mais uma vez, a segunda possibilidade se divide em duas. Como é *eterno*, e não *eternidade*, o conceito se refere a algo diferente dele. Donde, duas variantes: primeira, a variante antiga ou pagã, segundo a qual o conceito eterno se refere à eternidade; variante claramente enunciada por Platão e Aristóteles (que nesse ponto estão de acordo); segunda, a variante moderna ou judeocristã, claramente enunciada por Kant: o conceito eterno refere-se ao tempo. Por seu lado, a primeira variante implica dois tipos possíveis: primeiro, o conceito eterno referindo-se à eternidade que está fora do tempo (Platão); segundo, o conceito eterno referindo-se à eternidade *no* tempo (Aristóteles).[2]

O universo das idéias, a idéia das idéias, é para Platão o que Hegel chama de conceito (*Begriff*) ou Idéia, na *Logik*. O mundo dos fenômenos é o que Hegel chama de existência-empírica (*Dasein*). Falemos, para simplificar, de "conceito" e de "existência". A existência é essencialmente mudança, isto é, uma entidade temporal. Por outro lado, só há mudança na existência: ou seja, a existência não é apenas temporal, mas é o próprio tempo. Já o conceito não muda essencialmente. Logo, ele é essencialmente algo diferente do temporal e algo diferente do tempo. Poderia surgir a tentação de afirmar com Parmênides (e Spinoza) que ele *é* a eternidade. Mas Platão não afirma isso, pois ele julga haver descoberto que o conceito (isto é, o Logos, a palavra, ou discurso-dotado-de-sentido) se refere a algo que é diferente do próprio conceito (ou da palavra). (Este é o ponto em que cabe criticar Platão e os filósofos que o seguem, de Platão a Kant, se quisermos evitar as desagradáveis conseqüências antropológicas que suas filosofias acarretam.) Logo, o conceito não *é* a eternidade. Ele é apenas eterno. Por conseguinte, é preciso suscitar o problema das relações entre o conceito eterno, de um lado, e do tempo e da eternidade, de outro.

Constatemos primeiro um fato que Platão não ignora: o homem real, que existe empiricamente, pronuncia discursos que têm sentido. Logo, os conceitos, e por isso *o* conceito integral, subsistem no tempo, mas são por definição eternos, ou seja, essencialmente algo diferente do tempo. (Eles existem *na* mudança; mas porque não mudam são necessariamente algo diferente da mudan-

2. É evidente que a segunda variante (moderna) não pode ser subdividida de modo idêntico à primeira (antiga), porque não pode haver tempo *na* eternidade. Houve porém filósofos cristãos que fizeram essa afirmação, explícita ou implicitamente; mas foi mero jogo de palavras sem sentido ou então, inadvertidamente, eles realizaram o tipo hegeliano (ou ateu) de filosofia.

ça.) Se representarmos a existência temporal (o-homem-no-mundo) por uma linha, devemos representar o conceito por um ponto singular sobre essa linha: esse ponto é essencialmente diferente dos outros pontos da linha (figura 1). Ora, para Platão, o conceito *se refere* a algo diferente de si mesmo. (Foi nesse ponto que Platão criticou Parmênides-Spinoza; é nesse ponto que Hegel critica Platão e todos os outros filósofos; para ele, como para Parmênides-Spinoza, o conceito não se refere a nada, a não ser a si mesmo.) Ora, sendo eterno, o conceito deve referir-se à eternidade, diz Platão. (Aristóteles adota a mesma idéia; mas Kant opõe-se a ela e afirma que o conceito eterno refere-se ao tempo.) Mas, diz Platão, a eternidade só pode estar fora do tempo (o que é negado por Aristóteles, que descobre a eternidade *no* tempo). Devemos pois completar nosso esquema do modo indicado na figura 2.

Vamos adiante. A aparição dos conceitos, e até *do* conceito, na existência não é um fenômeno único. Em todo caso, o conceito pode surgir a qualquer momento do tempo. A linha que representa a existência implica vários pontos singulares eternos (figura 3). Ora, por definição, a eternidade — isto é, a entidade à qual se refere o conceito — é sempre a mesma; e a relação do conceito com essa entidade é também sempre a mesma. Logo, a *todo* instante do tempo (da existência do homem-no-mundo) a *mesma* relação a uma única e *mesma* entidade extratemporal é possível. Se quisermos representar a concepção de Platão, devemos modificar nosso esquema do modo indicado na figura 4.

Reencontramos assim o esquema da metafísica do *Timeu*: um tempo circular, a circularidade do qual (e daquilo que está *no* tempo, sendo temporal) sendo determinada pela relação do que está *no* tempo com o que está *fora* do tempo. E no mesmo momento encontramos o famoso ponto central que uma teologia cristã — em minha opinião, uma variante do platonismo — deve necessariamente introduzir no círculo hegeliano que simboliza o saber absoluto ou circular. O círculo traçado pode simbolizar a totalidade do saber: tanto do saber referente ao homem-no-mundo (temporal) quanto do saber referente ao que está fora desse saber, isto é, fora do homem-que-existe-no-mundo, e do mundo-que-implica-o-homem-existente (isto é, temporal). Esse ponto central (que necessariamente aparece assim que se interpreta o conceito como uma relação com algo diferente do conceito, ou seja, assim que se introduz o elemento da transcendência no saber) foi chamado Deus. Vimos, aliás, que esse esquema teísta nada tem de especificamente cristão, já que foi inspirado na concepção platônica.[3]

3. De modo geral, é o esquema de qualquer saber mono-teísta, isto é, de qualquer saber que reconheça uma transcendência, e um único transcendente. Pode-se dizer que toda filosofia reconhece uma transcendência: exceto o *acosmismo* de Parmênides-Spinoza (possibilidade 1) e o *ateísmo* de Hegel (possibilidade 3).

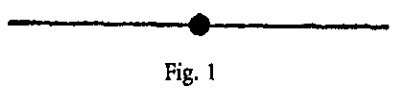


Fig. 1



Fig. 2

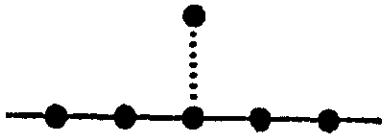


Fig. 3

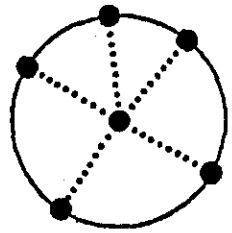


Fig. 4

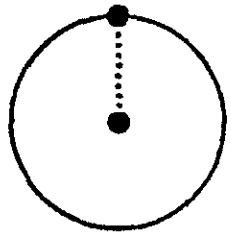


Fig. 5

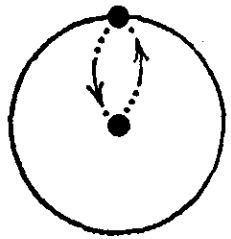


Fig. 6

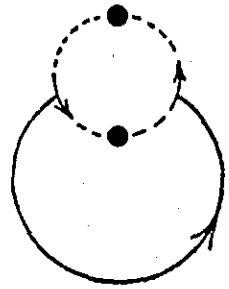


Fig. 7

"Teologia" (Platão)

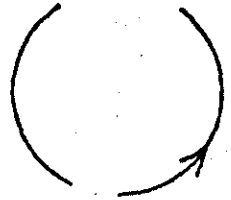


Fig. 8

"Cepticismo pessimista" ou "Relativismo"

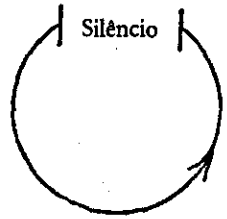


Fig. 9

"Mística"

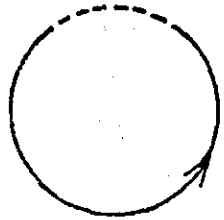


Fig. 10

"Cepticismo otimista" ou "Criticismo" (Kant)

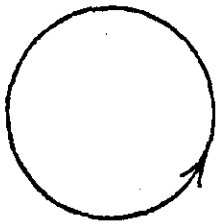


Fig. 11

"Saber absoluto" (Hegel)

Digamos que o "ponto central" é Deus. Podemos fazer isso, já que para Platão o ἓν ἀγαθὸν, simbolizado por esse ponto, é também θεὸς.

Mas pouca importância tem o nome. Vejamos o que a coisa significa. Para isso, transformemos, ou seja, especifiquemos o desenho.

Primeiro, vamos simplificar. O conceito pode repetir-se no tempo. Mas sua repetição não o modifica, como também não modifica sua relação com a eternidade; em resumo, ela não modifica nada. Logo, podemos suprimir todos os raios do círculo, exceto um (figura 5). (Exceto um, porque a presença do conceito no tempo tem importância capital; ora, o ponto na circunferência representa o saber humano que se efetua no tempo.) Vejamos agora o que esse raio representa.

O raio representa a relação entre o conceito eterno e a eternidade ou a entidade-eterna. Essa relação também é não-temporal ou eterna. Mesmo assim, é nitidamente uma relação em sentido forte, isto é, uma relação entre duas coisas diferentes. Logo, o raio é, digamos, estendido (no espaço, já que nele não há mais tempo). Estávamos certos quando o representamos por uma linha (pontilhada, para diferenciar da linha cheia que indica o tempo). Mas, a dita relação é incontestavelmente dupla (figura 6). Com efeito, de um lado, o conceito(-eterno)-situado-no-tempo, ou seja, a palavra, se eleva por seu sentido até a entidade revelada por esse sentido; de outro lado, é essa entidade que desce pelo sentido até a palavra, que ela cria como palavra a partir de sua realidade cambiante sonora, fonética. Sem a palavra, a eternidade não estaria representada no tempo, e por isso não seria acessível ao homem. E, sem a eternidade, a palavra não teria sentido e não elevaria o homem acima do tempo e da mudança; não haveria verdade para o homem. (Ou, tomando como exemplo *do* conceito *um* conceito: a palavra "cão" revela a "essência" do cão, e sem essa palavra essa essência não seria revelada ao homem; mas é a essência do cão que realiza o sentido da palavra; é o cão que permite desenvolver a palavra "cão" em um juízo, quando se diz: "o cão é um animal de quatro patas, coberto de pêlos etc.".) De modo geral: vai-se da palavra à coisa, e volta-se da coisa à palavra. Essa dupla relação é que constitui a verdade ou a revelação da realidade, isto é, o conceito em sentido próprio. Por outro lado, essa dupla relação esgota a verdade ou o conceito: o conceito (eterno) só se refere à eternidade, e a eternidade se revela exclusivamente pelo conceito. Embora estejam no tempo, eles não têm relação com o tempo e o temporal. A relação dupla, e até circular, do conceito (eterno) com a eternidade interrompe portanto o círculo temporal. A mudança como mudança permanece inacessível ao conceito. Em outros termos, não há verdade no temporal: nem antes do conceito, nem depois dele. Pelo conceito, é possível elevar-se do temporal à eternidade; e é possível recair depois no temporal. Mas, após a queda, é-se exatamente o que se era antes.

Para viver no conceito, isto é, na verdade, é preciso viver fora do tempo, no círculo eterno. Ou seja: o círculo eterno do saber absoluto, mesmo estando no tempo, não está em relação com o tempo; e o conjunto do saber só é absoluto na medida em que implica um círculo eterno que se refere unicamente à eternidade. Por isso devemos representar a concepção platônica do saber absoluto de acordo com o que indica a figura 7, na qual se encontra o esquema do saber teo-lógico. (O círculo com um ponto no centro era uma simples variante gráfica desse esquema.)

Percebe-se que a diferença entre o sistema teológico e o sistema hegeliano ateu é profunda. Em linguagem metafísica, é possível dizer que se tem um sistema teísta propriamente dito, isto é, francamente transcendentalista e monoteísta, desde que se defina o conceito (isto é, o saber absoluto) como uma entidade eterna que se refere à eternidade, esta última estando fora do tempo.

Vejamos o que isso significa para o mundo temporal dos fenômenos. O conhecimento desse mundo (e do homem que nele vive) é representado pelo grande círculo. Suprimamos pois o pequeno círculo do conceito eterno (figura 8). Duas interpretações são então possíveis. Primeiro, pode-se dizer que o arco tem limites fixos, definitivos, intransponíveis (figura 9). Encontramos o esquema do saber que chamei de místico no sentido amplo do termo. Ao suprimir Deus num sistema teológico dado, é possível chegar a um sistema místico, no qual se pode falar de tudo exceto de Deus, que é essencialmente inefável. E, de modo radical, é possível afirmar que nem se pode dizer que Deus *é* Deus; o máximo que se pode dizer é que ele é inefável. E o Ser inefável pode revelar-se por tudo o que se queira: pelo "êxtase", pela música etc., exceto pela palavra.[4]

Mas, no que se refere às outras coisas, isto é, às entidades temporais, pode-se dizer *tudo*. Em outros termos, o saber que a isso se refere pode, em princípio, ser total, definitivo; já que o tempo é limitado, pode ser esgotado (ele e seu conteúdo) pelo discurso. Porém, quando se diz tudo o que é possível dizer da realidade temporal (mundana e humana), atinge-se seu limite, isto é, o limite desse além. Mas a constatação de sua presença prova que não é possível contentar-se com o discurso, mesmo total. É-se obrigado a ir além do discurso por um silêncio místico, extático, algorítmico, sonoro ou outro.

Segundo, pode-se dizer que, depois da supressão do pequeno círculo que representa o conceito eterno, o arco do grande círculo é sem limites (seus dois últimos pontos ficam no pequeno círculo que foi retirado): figura 8. Nesse caso, tem-se o esquema do saber céptico ou relativo: o esquema da ausência do saber verdadeiro no sentido forte do termo. O saber refere-se ao tempo, ou

4. Em Platão, a tendência "mística" é muito nítida: o ἓν ἀγαθὸν se "revela" em e por uma contemplação silenciosa.

seja, à mudança. Mas, como agora o tempo é sem limites, a mudança não pára nunca mais. Logo, não há saber eterno ou definitivo: não há a episteme, só há a doxa. Aliás, mesmo nesse caso pode-se dizer que o círculo está fechado. Surge então o ideal do saber absoluto hegeliano, isto é, circular (cf. figura 11). Mas esse ideal permanece sempre ideal: o círculo do saber real nunca é de fato fechado (figura 10). É a forma otimista do cepticismo. É o cepticismo do eterno "por quê", da humanidade "que está sempre aprendendo", que caminha sem esmorecer, como se fosse una, para um objetivo que nunca será atingido. E a verdade continua "branca", de acordo com a definição do Diabo do "*Puits de Sainte-Claire*" (Poço de Santa Clara). É também a tarefa eterna (*ewige Aufgabe*) do criticismo kantiano. Nas duas variantes do saber céptico, aliás, a filosofia como caminho que leva efetivamente à sabedoria é uma coisa impossível.

Inversamente, ao introduzir num sistema místico ou céptico o conceito eterno, isto é, a verdade discursiva, obtém-se sempre um sistema teo-lógico, mesmo se a palavra Deus não aparece explicitamente. Porque, nesse caso, a verdade revelaria necessariamente um Ser situado fora do tempo, isto é, do mundo e do homem.

Cabe perguntar mais uma vez: o que significa o sistema teológico (não místico ou céptico) para o conhecimento do mundo temporal?

Em princípio, é possível dizer tudo do mundo e do homem. O saber que a isso se refere é total. Mas o saber relativo ao tempo e ao temporal permanece em si relativo: é uma doxa. Só se o referirmos em seu todo ao saber eterno referido à eternidade é que poderemos afirmar algo de definitivo a respeito do temporal.

Consideremos o mundo. Em linguagem teológica, no sentido estrito do termo, deve-se afirmar que os acontecimentos no mundo, assim como o próprio mundo, são contingentes: logo, não há saber absoluto referente a eles. Mas se, por absurdo, conhecêssemos os desígnios de Deus e sua vontade criadora, poderíamos ter uma ciência verdadeira do mundo. Em uma linguagem teológica simbólica, é possível afirmar que só há ciência relativa ao mundo na medida em que esse mundo implica elementos geométricos. De fato, Kant demonstrou que, para transformar o algoritmo em discurso, é preciso referi-lo ao tempo ou ao espaço. Como, no caso, referi-lo ao tempo está excluído por definição, só se pode referi-lo ao espaço (que, nesta concepção, é um espaço fora do tempo). Com efeito, pode-se falar da geometria: "o círculo" é também uma palavra que tem um sentido (e é possível dizer o que ele é), em oposição a uma integral não espacializada, por exemplo, que só se pode exprimir por um algoritmo. Portanto, o sistema teológico pode construir uma geometria real, ou seja, uma física geométrica, e nada mais. Ora, essa física pode dizer que a Terra é redonda, mas não consegue dizer por que ela atrai os objetos pesados (porque a força de atração, como toda força, é um fenômeno não apenas espacial, mas também essencialmente temporal); por isso, ela não pode dizer o que é a terra como Terra, planeta no qual crescem árvores e vive o homem.

Consideremos agora o homem: estamos diante dele na mesma situação. Só há ciência verdadeira que se refira a ele na medida em que ele é referido à eternidade. Posso demonstrar a existência de Deus: é uma verdade eterna. Mas não posso, do mesmo modo, demonstrar minha existência, a não ser que me imagine como uma idéia eterna em Deus. Quanto a mim, em minha existência temporal ou mundana, não posso saber nada. E há mais: é precisamente o saber absoluto referido à eternidade que torna impossível um saber absoluto referente ao temporal. Consideremos, por exemplo, a teologia cristã. O que importa de fato para o cristão é saber se está salvo ou condenado em decorrência de sua existência mundana ou temporal. Ora, a análise do conceito eterno que revela Deus mostra que não é possível saber isso, que nunca se poderá sabê-lo. Se o cristão não quer ser místico, isto é, renunciar completamente ao discurso, deve necessariamente ser céptico quanto à sua existência temporal. Pode fazer o que quiser, mas não terá a *certeza* de agir bem.[5]

Em resumo, no sistema teológico há um saber absoluto no e pelo *Bewusstsein*, mas não há saber absoluto pelo e no *Selbst-bewusstsein*.

Pode-se apresentar o sistema teológico em seu aspecto antropológico ao explicar o que significa nele a idéia da liberdade humana (ou seja, a idéia do próprio homem, já que sem liberdade o homem não passa de um animal).

Não há necessidade de definir o que é liberdade.[6]

Temos "uma idéia do que é", como se costuma dizer, mesmo se não sabemos definir a liberdade. E essa idéia que temos basta para poder afirmar o seguinte: o ato livre situa-se, por assim dizer, fora da linha da evolução temporal. O *hic et nunc* representado por um ponto nessa linha é determinado, fixo, definido pelo passado que, por meio dele, determina também o futuro. Já o *hic et nunc* do ato livre é inexplicável a partir de seu passado, não é fixado ou determinado por ele. O Ser dotado de liberdade, embora esteja no espaço-tempo, deve poder destacar-se do *hic et nunc*, elevar-se acima dele, posicionar-se em relação a ele. Mas o ato livre refere-se ao *hic et nunc*: efetua-se em determinadas condições. Isto é, o conteúdo do *hic et nunc* deve ser conservado, mesmo que esteja destacado do *hic et nunc*. Ora, o que mantém o conteúdo de uma percepção ao destacá-la do *hic et nunc* da sensação é precisamente o conceito ou a palavra-

5. Mas o cristão admite que a decisão de Deus está de acordo com a razão humana.

6. De fato, ou essa palavra não tem sentido, ou é a negatividade de que fala Hegel, e que Descartes e Kant têm em mente sem se referirem explicitamente a ela. Mas isso tem pouca importância.

que-tem-sentido. (Esta mesa está ligada ao *hic et nunc*; mas o sentido das palavras "esta mesa" está em toda parte e sempre.) Por isso todo o mundo está de acordo em dizer que só um Ser *que fala* pode ser livre.[7]

Quanto a Platão, que acha ser possível ensinar a virtude e ensiná-la pela dialética, isto é, pelo discurso, fica evidente que para ele o ato livre tem a mesma natureza do ato do conhecimento conceptual: considera-os como dois aspectos complementares de uma única e mesma coisa.

Ora, para Platão, o conceito é (primeiro) *eterno* e (segundo) *refere*-se à eternidade, que (terceiro) está *fora* do tempo. Ao aplicar essa definição do conceito ao ato livre, chega-se pois ao seguinte resultado.

Assim como o conceito não se refere à realidade temporal na qual prevalece a doxa, o ato livre também é impossível nessa realidade. No e pelo ato livre, o homem se refere a algo que está situado fora do tempo. Isto é, como afirma Platão em seu mito tão conhecido: a alma escolhe seu destino antes de nascer. Se há escolha, há liberdade. Mas tal escolha se efetua fora da existência temporal, existência essa absolutamente determinada em sua evolução. Platão adota em seu mito a idéia da metempsicose: a escolha pode ser reiterada, e as escolhas podem divergir entre si. Mas, de fato, essa hipótese não é coerente com o conjunto do sistema platônico, no qual o não-temporal não admite variações. Chega-se logo à concepção (gnóstica e cristã) de uma escolha única, estabelecida pela relação entre a eternidade extra-temporal (ou Deus) e o agente livre. É a idéia do anjo que se decide de uma vez por todas, fora do tempo propriamente dito, pró ou contra Deus, tornando-se anjo "virtuoso" ou anjo "decaído" para sempre, o Diabo.[8]

De modo geral, toda essa concepção não consegue explicar a existência temporal como tal, isto é, como história. A história é, no caso, sempre uma comédia, e não uma tragédia: o trágico está antes ou depois, mas em todo caso fora da vida temporal; essa vida realiza um programa previamente estabelecido e, em si, não tem nenhum sentido ou valor.

De modo definitivo, é possível afirmar: todo sistema do saber absoluto teológico vê no conceito uma entidade eterna, que *se refere* à eternidade. E, inversamente, essa concepção do conceito chega necessariamente, quando desenvolvida, a um saber teo-lógico. Se, como em Platão, a eternidade é situada fora do tempo, o sistema é rigorosamente mono-teísta e radicalmente transcendentalista: o Ser de Deus é essencialmente diferente do Ser de quem fala; e esse Ser divino é absolutamente uno e único, isto é, eternamente idêntico a si mesmo, excluindo qualquer mudança.

Em relação ao mundo natural, esse sistema oferece uma teoria puramente geométrica, que pode no máximo trabalhar com a noção do movimento meramente incorpóreo (como faz Descartes), mas não com a noção de força: esse sistema admite uma cinemática, ou foronomia, mas exclui a dinâmica. Logo, ele não explica os fenômenos biológicos, em que o tempo é constitutivo. Em relação ao mundo humano, esse sistema explica a existência "angélica", mas subtrai todo tipo de sentido e de valor à vida histórica, isto é, à existência temporal do homem.

7. Hegel inverte essa asserção: afirma que só um Ser livre pode falar; mas o filósofo mantém a conexão estreita entre a linguagem e a liberdade.

8. Essa concepção aparece também no dogma do pecado original: em Adão, o homem integral se decide livremente de uma vez por todas. No caso, o ato está no tempo; mas não se *refere* ao tempo; refere-se ao mandamento *eterno* de Deus, Deus esse que está *fora* do tempo. Quanto à liberdade do homem propriamente dito, eis o obstáculo de toda teologia e, em particular, da teologia cristã. Mesmo que a eleição divina seja uma co-operação com o homem (o que já é bastante "herético"), os atos humanos são julgados como um todo por Deus, de modo que a liberdade permanece um ato único, situado fora do tempo e referido à eternidade.

SÉTIMA CONFERÊNCIA

NOTA SOBRE A ETERNIDADE, O TEMPO E O CONCEITO

(*continuação*)

Já fiz uma longa explanação sobre a concepção platônica que corresponde à possibilidade II, 1, *a*. Vejamos agora Aristóteles, isto é, a possibilidade II, 1, *b*.

Aristóteles percebeu as dificuldades de Platão. Ao mesmo tempo, fez uma grande descoberta.

Do mesmo modo que Platão, Aristóteles define o conceito como eterno. Isto é, define-o como uma relação a outra coisa. Essa outra-coisa para ele é, como para Platão, não o tempo, mas a eternidade. (Só há episteme no cosmo onde há idéias, isto é, entidades eternas, que têm a eternidade como *tópos*.) Mas Aristóteles viu o que Platão parece não ter visto: que a eternidade não está *fora* do tempo, mas *no* tempo. Ao menos, há algo de eterno no tempo.

O raciocínio de Platão era o seguinte: todos os cães reais mudam; mas o conceito "cão" permanece idêntico a si mesmo; deve portanto referir-se a uma eternidade situada fora dos cães reais, ou seja, fora do tempo. (Essa eternidade é a idéia de cão e, por conseguinte, a Idéia das idéias.) Ao que respondia Aristóteles: sem dúvida, o conceito "cão" refere-se à eternidade; mas a eternidade subsiste *no* tempo; porque se *os* cães reais mudam, *o* cão real, isto é, a espécie cão, não muda. Como a espécie é eterna, embora exista *no* tempo, é possível relacionar o conceito com a eternidade *no* tempo. Logo, existe um saber absoluto referente ao mundo temporal, na medida em que esse mundo implica a eternidade. Em outras palavras, Platão esqueceu que há no rio de Heráclito turbilhões permanentes. Primeiro, são os animais e as plantas. O eixo eterno ou imutável dos turbilhões é o *télos* ou a enteléquia; essa mesma enteléquia aparece, em relação ao conceito, como a idéia do "turbilhão". Mas existem também os planetas, e afinal o cosmo. Aristóteles afirma: o próprio tempo é eterno. É circular (como em Hegel), mas o círculo é percorrido eternamente (ao passo que em Hegel o percurso é único).

O cosmo tem a mesma estrutura do animal. O sistema aristotélico oferece uma explicação da vida e uma concepção do mundo centradas na biologia.

Do ponto de vista teológico, a concepção que relaciona o conceito eterno com a eternidade *no* tempo equivale ao politeísmo. É verdade que Aristóteles está muito longe da mentalidade totêmica para afirmar que os animais e as plantas são deuses. Mas, quando diz que os planetas são deuses, está muito mais de acordo com seu sistema do que Platão. Mas, afinal, a diferença não é de grande importância: mono ou poli-teísmo, trata-se em ambos os casos de

um saber teo-lógico. A revolução cósmica repete-se eternamente; e só porque há uma repetição eterna é que há um saber absoluto referente ao cosmo. Ora, é uma única e mesma eternidade que se manifesta no e pelo retorno eterno do tempo. Em outros termos, há um deus supremo, o Deus propriamente dito, que mantém o cosmo em sua identidade e torna assim possível o saber conceptual. E essa eternidade divina, que se manifesta pela marcha do tempo, difere essencialmente de tudo o que existe *no* tempo. A rigor, o homem pode falar também de si, considerado como espécie, quando fala de Deus. Mesmo assim, entre ele, considerado como indivíduo histórico, e o Deus eterno de quem ele fala, a diferença é essencial. Logo, ainda é, como para Platão, um saber absoluto do *Bewusstsein*, e não do *Selbst-Bewusstsein*. (Porque a espécie não tem *Selbst-Bewusstsein*, nem *Selbst* ou Eu-pessoal; no máximo, ela diz "nós", mas nunca "eu".)

O sistema aristotélico explica a existência biológica do homem, mas não sua existência verdadeiramente humana, isto é, histórica. E isso aparece de forma ainda mais nítida ao passar ao plano antropológico, isto é, ao formular o problema da liberdade.

Não há dúvida que Aristóteles fala de liberdade. Mas todo o mundo fala de liberdade. Até Spinoza! Se no entanto deixarmos o jogo de palavras, se examinarmos a verdadeira noção de liberdade (explicitada na concepção hegeliana e apresentada na *Fenomenologia*), é de convir que o sistema de Aristóteles não é compatível com ela: esse sistema exclui, por definição, um Deus criador. (Por definição, porque eternidade-no-tempo significa: eternidade do mundo, retorno, e retorno eterno.) Ora, onde não houver lugar para a ação criadora de Deus, haverá ainda menos lugar para a ação criadora do homem: o homem suporta a história, mas não a cria; não é livre no tempo. Sobre esse ponto, Aristóteles não vai além de Platão. Seu sistema é menos aceitável ainda que o de Platão, porque exclui até o ato livre transcendente. De fato, se a eternidade está *no* tempo, e o conceito eterno se refere à eternidade *no* tempo, toda possibilidade de sair do tempo está excluída. Só se poderá estar *fora* do tempo quando se está *no* tempo. Uma existência temporal que pudesse ser escolhida fora do tempo seria incognoscível conceptualmente, porque não seria eterna no tempo, ao passo que o conceito só pode relacionar-se com uma eternidade no tempo. Enfim: na medida em que o homem muda, ele não sabe; e, por não saber, ele não é livre (por definição); na medida em que ele sabe, não muda; por isso, também não é livre, no sentido habitual do termo.

Para Aristóteles e Platão, só é possível ter um saber absoluto do homem se for estabelecida a relação do homem com a eternidade. A alma individual é pequena demais para poder ser conhecida, afirma Platão em *A República*: para conhecê-la, é preciso ampliá-la, isto é, deve-se contemplar a cidade. Ora, para Aristóteles, o Estado eterno de Platão é mera utopia; de fato, todos os

Estados mudam e, mais cedo ou mais tarde, perecem; logo, não há saber absoluto político referente a *uma* das formas possíveis de Estado. Mas há, felizmente, um ciclo fechado na transformação dos Estados, que se repete eternamente. Ciclo esse que pode ser compreendido conceptualmente; a partir dele, é possível apreender por meio de conceitos os diferentes Estados e o próprio homem. Decerto. Mas, se assim é, a história nada tem a ver com o que hoje chamamos de história; e nesta história o homem não é nada livre.

A variante aristotélica do sistema platônico, ao substituir a geometria pela biologia, explica o homem como animal, mas não o explica como indivíduo histórico e livre; não o explica nem — como fez Platão — como anjo decaído.

Ao lado das grandes filosofias, sempre houve teorias mais ou menos bárbaras ou tornadas bárbaras. Tornou-se bárbara também a noção platônico-aristotélica de conceito: seja por uma negação vulgar e absurda, seja por uma aceitação deformante.

A negação vulgar consiste em dizer que o conceito nada tem de eterno, é tão temporal quanto qualquer outra coisa que existe no tempo. É a nossa possibilidade 4, que não vou abordar porque ela suprime a própria idéia de um saber verdadeiro ou verídico. É o cepticismo ou o relativismo, que Platão denunciou sob o nome de sofística, que Kant criticou e denominou empirismo, e que Husserl tornou a denunciar recentemente sob o nome de psicologismo. Sem comentários.

Vamos falar brevemente da aceitação deformante, que também é absurda, mas menos evidentemente absurda. Mantém-se a afirmação de que o conceito é eterno. Mas, mesmo sendo eterno, está no tempo; o que significa, dizem, que ele se refere ao que está no tempo, isto é, ao temporal. (Não ao tempo, mas ao temporal, isto é, o que está *no* tempo.) E, referindo-se ao temporal, refere-se a ele no tempo, que existe — no tempo — *antes* do temporal propriamente dito. É a noção bem conhecida do *a priori* ou da idéia inata que precede a experiência.

É contra esse apriorismo (chamado por Kant de dogmatismo) que se dirige a célebre primeira frase da introdução à *Crítica da razão pura*: não há nenhuma dúvida, segundo Kant, de que no tempo a experiência, ou seja, a realidade temporal, sempre precede o conceito que aparece no tempo como *meu* saber. Não pode haver nenhuma dúvida a esse respeito. O apriorismo vulgar parte de um pretenso fato para chegar a uma concepção verdadeiramente insustentável, seja no plano gnosiológico, seja no plano antropológico (no qual se trata então do famoso livre-arbítrio). Basta desenvolver um pouco esse apriorismo para chegar ao cepticismo ou ao relativismo, ou a Kant; ou, enfim, ao retorno a Platão e Aristóteles.

Kant, como todo filósofo digno desse nome, sabe muito bem que não se pode definir o conceito como temporal, nem relacioná-lo com o temporal (o que,

no fundo, é a mesma coisa). Para ele, como para Platão e Aristóteles, o conceito é eterno. Ora, se é eterno, e não a eternidade, o conceito deve relacionar-se com alguma coisa, e relacionar-se no sentido forte da palavra, isto é, relacionar-se com *outra* coisa diferente dele. Mas, conhecedor das dificuldades encontradas por Platão e Aristóteles ao relacionar o conceito eterno com a eternidade, Kant teve a incrível audácia de relacioná-lo com o tempo (e não, é claro, com o temporal, isto é, com aquilo que está *no* tempo).

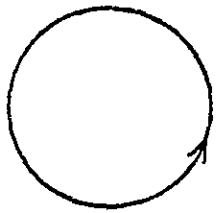
Toda a concepção kantiana resume-se na célebre frase: "O conceito sem a intuição é vazio; a intuição sem o conceito é cega."

Mas antes de falar desse enunciado kantiano, quero mencionar brevemente outra solução do problema, a de Spinoza.

Como já disse, o sistema de Spinoza é a perfeita encarnação do absurdo. (Por isso, quando se tenta "realizar", como se costuma dizer, seu pensamento, experimenta-se a mesma sensação de vertigem que se tem diante de um paradoxo da lógica formal ou da teoria dos conjuntos.)

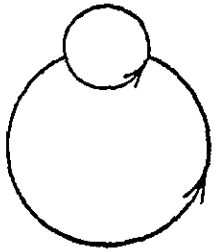
Coisa curiosíssima: o erro ou o absurdo absoluto é, e deve ser, tão circular quanto a verdade. Assim, o saber absoluto de Spinoza (e de Parmênides) deve ser representado por um círculo fechado (destituído, é claro, de ponto central): figura 1. De fato, se Spinoza afirma que o conceito *é* a eternidade, ao passo que Hegel afirma que o conceito *é* o tempo, ambos têm em comum o fato de considerar que o conceito não é uma relação. (Ou, se preferirem, ele só está em relação consigo mesmo.) O Ser e o pensamento (conceptual) são uma única e mesma coisa, dizia Parmênides. O pensamento (ou o conceito) é o atributo da substância, que não é diferente de seu atributo, diz Spinoza. Nos dois casos, isto é, em Parmênides-Spinoza e em Hegel, não há portanto reflexão *sobre* o Ser. Nos dois casos, *é o próprio* Ser que reflete sobre si em e por, ou — melhor ainda — como conceito. Logo, o saber absoluto que reflete a totalidade do Ser é tão fechado em si mesmo, tão circular, quanto o Ser em sua totalidade: não há nada fora desse saber, como não há nada fora do Ser. Mas há uma diferença essencial: o Ser-conceito de Parmênides-Spinoza é eternidade, ao passo que o Ser-conceito de Hegel é tempo. Por conseguinte, também o saber absoluto de Spinoza deve *ser* a eternidade. Quer dizer, deve excluir o tempo. Em outras palavras: não há necessidade de tempo para realizá-lo; a *Ética* deve ser pensada, escrita e lida "num piscar de olhos". Aí está o absurdo. (Plotino, porém, aceita essa conseqüência.)

Esse absurdo já foi denunciado por Platão em seu *Parmênides*. Se o Ser é de fato uno (ou, mais precisamente, o Uno), isto é, se ele exclui o diverso, qualquer diverso, e portanto qualquer mudança, isto é, se ele é a eternidade que anula o tempo; se o Ser é o Uno, repito, não se poderia falar dele, observa Platão. De fato, o discurso teria de ser tão uno como o Ser que ele revela, e não poderia ir além da mera palavra "uno". Pois, no fundo, é sempre do tempo que



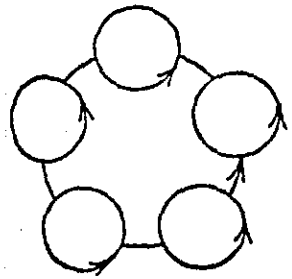
Saber absoluto (Spinoza e Hegel)

Fig. 1



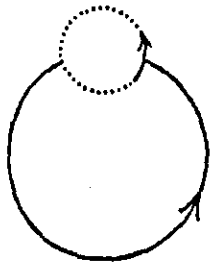
Teologia monoteísta (Platão)

Fig. 2



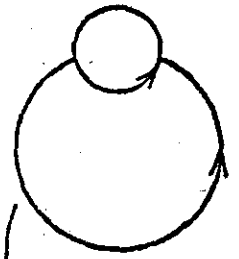
Teologia politeísta (Aristóteles)

Fig. 3



Teologia hipotética (Kant)

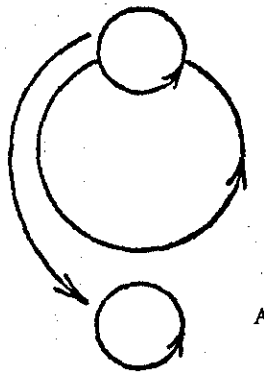
Fig. 4



Teologia (Platão)

Ateísmo (Hegel)

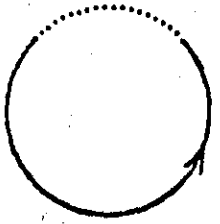
Fig. 5



Teologia (Platão)

Acosmismo (Spinoza)

Fig. 6



Cepticismo e criticismo (Kant)

Fig. 7

se trata. O discurso deve ser intemporal; ora, sem ter o tempo, o homem não pode pronunciar uma única palavra. Se o Ser é uno, ou, o que dá no mesmo, se o conceito *é* a eternidade, o saber absoluto reduz-se para o homem ao silêncio absoluto. (Platão aceita isso: o Uno é inefável.)

Eu disse: para o homem. Isto é, para o Ser que fala e que vive no tempo, que tem necessidade de tempo para viver e para falar (ou seja, para pensar pelo conceito). Ora, como já vimos, o conceito como tal não está (ou pelo menos não parece estar) necessariamente ligado ao tempo. O universo dos conceitos ou das idéias pode ser imaginado como um universo do discurso: como um discurso eterno, no qual todos os elementos coexistem. (É o que afirma Plotino.) E de fato há (parece) relações não-temporais entre os conceitos: todos os teoremas de Euclides, por exemplo, existem simultaneamente no conjunto de seus axiomas. (E Plotino insiste nesse fato.) Logo, haveria um discurso não-temporal. (Como há, segundo a justa observação de Descartes, movimentos não-temporais.) A idéia do sistema spinozista não é absurda: é apenas a idéia do saber absoluto. O absurdo é que esse sistema tenha sido supostamente construído por um homem, que de fato precisou de tempo para construí-lo. (Também, em Plotino, esse sistema pertence à inteligência eterna.) Ou ainda: o sistema pode existir fora do tempo; mas não há acesso a esse sistema a partir da existência temporal. (O sistema spinozista é a *Logik* de Hegel, para a qual não há nem pode haver *Fenomenologia* que "leve a" isso; ou então é o sistema de Descartes, ao qual só se pode chegar por meio de um *Discurso do método.*)

A *Ética* é feita de acordo com um método que não pode ser explicado em linguagem humana. Porque a *Ética* explica tudo, exceto a possibilidade, para um homem que vive no tempo, de escrevê-la. Se a *Fenomenologia* explica por que a *Lógica* surge em determinado momento da história e não em outro, a *Ética* demonstra a impossibilidade de sua aparição em qualquer momento do tempo. Em suma, a *Ética*, para ser verdadeira, só pode ter sido escrita pelo próprio Deus; e, convém notar, por um Deus não encarnado.

A diferença entre Spinoza e Hegel pode ser apresentada da seguinte maneira: Hegel torna-se Deus quando concebe ou escreve a *Logik*; ou, se preferirem, ao tornar-se Deus, ele a concebe ou escreve. Já Spinoza deve *ser* Deus desde sempre para conceber ou escrever a *Ética*. Ora, um Ser que se torna Deus no tempo só pode ser chamado de "Deus" se o termo for usado como uma metáfora (correta, aliás); mas o ser que *é* Deus desde sempre é Deus no sentido próprio e forte do termo. Ser spinozista é, de fato, substituir Deus Pai (aliás, sem Filho) por Spinoza, mantendo com todo o rigor a noção de transcendência divina; significa que Spinoza é o Deus transcendente que fala aos seres humanos, mas que lhes fala como Deus eterno. É evidente que isso é o cúmulo do absurdo: levar Spinoza a sério equivale a ser — ou tornar-se — louco.

Spinoza, como Hegel, identifica o homem (isto é, o sábio) com Deus. A impressão é de que em ambos os casos pode-se afirmar indiferentemente que não há nada que não seja Deus, ou que não há nada que não seja o homem. Ora, de fato, as duas afirmações não são idênticas. Se a primeira é aceita por Spinoza, só a segunda expressa o pensamento de Hegel. É o que Hegel pensa quando diz que o sistema de Spinoza não é um pan-teísmo, mas um a-cosmismo: é o universo ou a totalidade do Ser reduzido ao Deus único, mas que é Deus sem mundo e sem homens. E tal afirmação equivale a dizer que tudo o que é mudança, devir, tempo não existe para a ciência. Porque, em se tratando da *Ética*, não se sabe como nem por que tais coisas nela aparecem.

Com a ajuda dos círculos simbólicos, a diferença entre os sistemas de Hegel e de Spinoza pode ser representada da seguinte forma:

Consideremos o símbolo do sistema teísta. Em sua forma pura, é o sistema de Platão. Mas simboliza a possibilidade 2 em geral (figura 2). Para Aristóteles, é preciso inserir vários pequenos círculos no grande para simbolizar a relação entre eternidade e tempo (figura 3); mas esses círculos deveriam encaixar-se; no fim, encontraríamos o símbolo platônico com um único pequeno círculo. (Isto é: todo teísmo de fato coerente é um monoteísmo.) Quanto a Kant, o mesmo símbolo pode servir, mas é preciso traçar o pequeno círculo com linha pontilhada, para mostrar que a teologia de Kant só tem para ele o valor do "como se" (figura 4). Enfim, o símbolo do sistema teísta vale para qualquer sistema que defina o conceito como uma entidade eterna em relação com algo diferente dela, pouco importando que esse algo seja a eternidade no tempo ou fora do tempo, ou o próprio tempo. Mas voltemos a Spinoza. A partir do sistema teísta, Hegel suprime o pequeno círculo (reduzido previamente, por seus antecessores, a um ponto singular): figura 5. Já Spinoza suprime o grande círculo: figura 6.

Logo, o símbolo é o mesmo nos dois casos: um círculo fechado homogêneo. Isso é importante. Pois vemos que basta negar que o conceito seja uma relação com algo diferente dele para afirmar o ideal de saber absoluto, isto é, circular. Com efeito, se o conceito refere-se a uma realidade diferente, um conceito isolado pode ser confirmado como verdadeiro pela adequação com essa realidade autônoma. Nesse caso, há evidências, e até verdades, parciais. Mas se o conceito *é* o próprio Ser revelado, ele só pode confirmar-se como verdadeiro por si mesmo. A própria demonstração já não se distingue daquilo que deve ser demonstrado. Isso significa que a verdade é um sistema, como diz Hegel. A palavra sistema não aparece em Spinoza. Mas aparece a coisa. Excetuado Parmênides, ele é o único filósofo que compreendeu que o princípio do tudo ou nada vale para o saber: ou se sabe tudo, ou não se sabe nada; porque só ao ver que se sabe tudo é que se vê que se sabe verdadeiramente algo. Por isso é muito instrutivo estudar Spinoza, apesar do absurdo de seu ponto de vista. Spinoza afirma a

idéia do saber total, e até sistemático, circular. Só que seu sistema é impossível no tempo. Todo o esforço de Hegel consiste em criar um sistema spinozista que possa ser escrito por um homem que vive num mundo histórico. Por isso, mesmo admitindo com Spinoza que o conceito não é uma relação, Hegel o identifica não com a eternidade, mas com o tempo. (Ver a esse respeito o prefácio da *Fenomenologia*, p. 19 ss.)

Veremos mais adiante o que isso quer dizer. Por enquanto, quero destacar mais uma vez que as representações dos dois sistemas (p. 335) são idênticas. Só se distinguem por sua proveniência (que não se vê no desenho): supres-são do pequeno ou do grande círculo. E mesmo isso corresponde à realidade. Compreende-se que um saber temporal consiga afinal englobar a totalidade do devir. Mas não se compreende que um saber eterno consiga absorver tudo o que existe no tempo: pelo simples motivo que ele nos absorveria. O saber absoluto do *Bewusstsein* teria absorvido completamente o *Selbstbewusstsein*. O que evidentemente é absurdo.

Vou parar aqui. Para saber o que significa a identificação do conceito com a eternidade, é preciso ler toda a *Ética*.

Passemos, ou voltemos, a Kant.

Kant concorda com Platão e Aristóteles ao dizer (contra Parmênides-Spinoza e Hegel) que o conceito é uma entidade eterna, em relação com algo diferente dela mesma. Mas, ele relaciona esse conceito eterno não com a eternidade, mas com o tempo.

Pode-se, aliás, dizer que Kant define o conceito como uma relação precisamente porque vê a impossibilidade do spinozismo (assim como fizera Platão para evitar a impossibilidade do eleatismo). Talvez não tenha lido Spinoza. Mas na dedução transcendental das categorias e no esquematismo ele explica por que a concepção spinozista do saber é impossível: ela é impossível porque para nós, isto é, para o homem, "o conceito sem intuição é vazio".

O conceito parmenidiano-spinozista (e hegeliano) que não está em relação com um Ser diferente dele, mas que *é* o Ser que se revela a si mesmo, esse conceito parmenidiano-spinozista chama-se em Kant o "Eu transcendental" ou a "*transcendantale Synthesis der Apperception*" (síntese transcendental da percepção).

Transcendantal significa para Kant: o que torna a experiência possível. Ora, a experiência é essencialmente temporal, e tudo o que é temporal pertence ao domínio da experiência. *Transcendantal* significa portanto: o que torna possível o temporal como temporal. Kant diz que a entidade transcendental está antes do tempo ou fora do tempo. O transcendental é portanto eterno ou, como diz o próprio Kant, "*a priori*"; quer dizer que ele precede "o temporal considerado como temporal". Dizer que há episteme, saber absoluto, verdade de fato

verdadeira é dizer que há conceitos universal e necessariamente válidos; isto é, conceitos, por um lado, válidos em todo momento do tempo e, por outro lado, que excluem de si o tempo (quer dizer, não podem jamais ser modificados); isso significa que há conceitos *a priori*, e até transcendentais, e eternos.

Ora, o conceito eterno (como toda entidade eterna) não é eterno em e por si mesmo. É eterno por sua proveniência da eternidade, por sua origem. Ora, a origem do conceito eterno é o "Eu transcendental" ou a "síntese transcendental". Esse Eu ou essa síntese não são eternos; eles são *a* eternidade. Logo, a consciência-de-si transcendental de Kant é a substância de Parmênides concebida como sujeito espiritual, isto é, Deus. É a eternidade real que se revela a si mesma no e pelo conceito. É a fonte de todo Ser revelado pelo conceito, e a fonte de toda revelação conceptual do Ser; é a fonte eterna de todo Ser temporal.

Mas, diz Kant, nós, homens, podemos dizer que o "Eu transcendental" *é* e que *é uno*; mas isto é tudo o que podemos dizer dele. Em outras palavras, Kant aceita a crítica platônica de Parmênides: se o conceito *é* a eternidade, então o saber absoluto se reduz a uma única palavra "ἔν" ou "ὄν" e não há discurso possível. (Aliás, em sentido estrito, nem se pode dizer do "Eu transcendental" que ele *é* e que *é uno*. Pois, como veremos adiante, não se podem aplicar nesse caso as categorias do Ser e da quantidade. No máximo pode-se dizer que ele é "algo" e não o nada; mas não se pode dizer que ele é uma coisa com estas ou aquelas qualidades; ora, esse Ser, do qual só se pode dizer que *é*, é um *Sein* que, no dizer de Hegel, não difere do nada — *Nichts*.)

O sistema parmenidiano-spinozista é portanto impossível, afirma Kant. A unidade da eternidade essencial consciente de si tem doze aspectos, que são as famosas doze categorias-conceitos. Esses doze aspectos da eternidade são evidentemente eternos; "precedem" tudo o que está no tempo, estão "antes" do tempo; logo, valem em qualquer momento do tempo e, por excluírem o tempo, não podem modificar-se; são *a priori*. O erro (ou a ilusão) de Parmênides-Spinoza consiste em eles crerem que o eterno que provém da eternidade revela essa eternidade ao determiná-la, isto é, ao qualificá-la. Para Parmênides e Spinoza, os conceitos-categorias são atributos do Uno que é, e podem ser atribuídos a ele. Ora, para Kant, não é nada disso.[1]

Não é nada disso, porque é impossível. E no final do § 16 da segunda edição da *Crítica da razão pura* Kant explica por quê.

Uma determinação da eternidade pelos conceitos-categorias eternas só seria possível por um entendimento (*Verstand*), "pela consciência-de-si do qual", diz o autor, "seria ao mesmo tempo dada toda a multiplicidade (*das Mannigfalti-*

1. Para Plotino, eles não podem ser atribuídos ao Uno. Mas podem ser ao Uno-que-é, que, para ele, é a segunda hipóstase: a inteligência ou o cosmo inteligível.

ge)"; ou ainda: por um entendimento tal que os objetos de suas representações existem pelo mero fato da existência dessas próprias representações; em outras palavras, por um entendimento divino (ou arquétipo). Pois de fato o Ser que, *ao se pensar, pensa tudo* o que pode ser pensado, e cria os objetos pensados pelo ato de pensá-los, é Deus. Logo, Spinoza estava certo ao chamar de "Deus" o ἔν-ὄν de Parmênides que coincide com o conceito que o revela. Mas esqueceu-se de que só Deus pode aplicar esse conceito a si mesmo. Porque, para nós que não somos Deus, aplicar nosso conceito a Deus é relacionar o conceito com algo diferente do próprio conceito. Ora, o conceito que é relação no sentido próprio da palavra, isto é, relação com algo diferente; é, no máximo, eterno, mas não é a eternidade. Ou seja: ou a própria base do spinozismo é falsa (o conceito *não é* a eternidade), ou, se o conceito *é* a eternidade, só Deus pode ser spinozista. Afirmar que não se é Deus e escrever a *Ética* é não saber o que se está fazendo, é fazer uma coisa que não se pode explicar, é fazer uma coisa absurda.

Mas, em princípio, segundo Kant, Deus *poderia* escrever a *Ética*. A questão é saber se um homem (Spinoza) não pode *ser* Deus. Ora, para Kant, isso é impossível, porque o homem não pode tirar nada do conteúdo de sua consciência-de-si; considerado em si mesmo, o Eu humano é um ponto sem conteúdo, um recipiente vazio, e o conteúdo (múltiplo) lhe deve ser dado (*gegeben*), deve vir de outro lugar. Ou, o que dá no mesmo: não basta que o homem pense para que haja conhecimento verdadeiro; é preciso também que o objeto pensado pelo homem exista, e exista independentemente do seu ato de pensá-lo. Ou ainda, como diz Kant: a consciência humana tem necessariamente dois elementos constitutivos: o conceito (*Begriff*) e a intuição (*Anschauung*), esta apresentando um conteúdo (múltiplo) dado ao homem e não produzido por ele, ou dele, ou nele.

Logo, o conceito que tem um Ser que não seja Deus é uma relação: pode ser eterno, mas não é a eternidade. Por isso é que o spinozismo é absurdo. É absurdo porque Spinoza não é Deus.

Há também a concepção de Platão-Aristóteles, que admite que o conceito (humano) é uma relação, mas uma relação que se refere à eternidade e não ao tempo. Isto é: a eternidade (ou Deus) implica o múltiplo em sua própria unidade, e ela mesma cria o múltiplo que ela revela pelo conceito. Esse múltiplo, que é o desenvolvimento eterno da eternidade em si, é portanto ele mesmo a eternidade: é o universo (múltiplo) das idéias-conceitos, que nada tem a ver com o mundo do espaço-tempo. Mas é a própria eternidade que se desenvolve nesse universo; não é nosso conceito, apenas eterno, que o produz. Logo, esse universo nos é dado; e nosso conceito relaciona-se com ele. Ou seja, nosso saber absoluto não é o saber que Deus tem de si mesmo; é o saber que temos de Deus, de um Deus essencialmente diferente de nós, de um Deus transcendente.

É um saber teo-lógico no sentido próprio do termo, um saber que é a relação do conceito eterno com a eternidade (e não com o tempo).

Ora, segundo Kant, isso também é impossível. Pelo simples motivo de que a relação do eterno com a eternidade deve ser eterna ou não-temporal, ao passo que nosso saber está não só no tempo, mas, o que é mais grave, é temporal: precisamos de tempo para pensar.

Em princípio, afirma Kant, pode haver uma intuição (*Anschauung*) não espaciotemporal. Em princípio, podem-se aplicar os conceitos-categorias a qualquer multiplicidade dada. Um Ser não-divino poderia portanto, em princípio, desenvolver um saber absoluto que revela o universo não espaciotemporal das idéias platônicas. Mas o Ser não-divino que se chama homem não pode fazer isso. Se o spinozismo só é possível para Deus, o platonismo só é possível para uma inteligência não-divina diferente da inteligência humana — uma inteligência "angélica", por exemplo. Pois, mais uma vez (e é um fato irredutível e inexplicável, segundo Kant; cf. o fim do § 21): para nós, seres humanos, o múltiplo dado é sempre um múltiplo dado sob a forma espaciotemporal.

Só conseguimos pensar se nos for dado um múltiplo. Mas esse múltiplo deve *ser*: no seu todo e em cada um de seus elementos. Logo, é o Ser uno e único de Parmênides que tem de se diferenciar em um Ser múltiplo. Ora, para nós, o idêntico não pode ser diverso, a menos que seja espaço ou que esteja *no* espaço. (De fato, dois pontos geométricos idênticos não podem diferir entre si a não ser por suas posições no espaço; e o espaço nada mais é que o conjunto infinito de pontos rigorosamente idênticos quanto a seu caráter intrínseco [que é, aliás, ausência de todo "caráter"] e mesmo assim diferentes uns dos outros.) Mas, para que haja conhecimento, é preciso identificar o diverso: todo ato de conhecer é uma síntese, diz Kant, que introduz a unidade no múltiplo (dado). Ora, para nós, o diverso só pode ser idêntico no tempo ou como tempo.[2]

Para nós, portanto, o conhecimento, isto é, a identificação do diverso, só pode efetuar-se *no* tempo, porque a identificação do diverso já é tempo. Sempre se soube que o conceito humano surge num momento qualquer *do* tempo; e que o homem tem necessidade de tempo para pensar. Mas Kant foi o primeiro a ver que isso não era acidental, e sim essencial para o homem. Logo, o mundo em que o homem pensa é necessariamente um mundo temporal. E se o pensamento humano efetivo refere-se ao que está *no* tempo, a análise kantiana mostra que é *o* tempo que torna possível o exercício efetivo do pensamento.

2. Com efeito, identificar o ponto *A* com o ponto *B* é fazê-lo passar de *A* para *B*; de modo geral, identificar duas coisas diferentes equivale a dizer que é uma única e mesma coisa que mudou; e o tempo é apenas o conjunto infinito de todas as identificações do diverso, isto é, de todas as mudanças, sejam elas quais forem.

Ou seja, só podemos nos servir de nossos conceitos eternos se os referirmos ao tempo como tal, isto é, se os "esquematizarmos", como diz Kant.

Logo, o "Eu transcendental" que é apenas consciência-de-si é o Deus de Spinoza; nós nada podemos dizer dele; o "Eu transcendental", fonte das categorias-conceitos que se referem a um múltiplo não espaciotemporal, isto é, um múltiplo eterno, é o Eu tal como o concebia a filosofia platônico-aristotélica ou pré-kantiana em geral; ora, esse Eu não é humano, porque supostamente pode pensar fora do tempo.[3] Logo, só o "Eu transcendental", origem de categorias esquematizadas, isto é, de conceitos que se referem ao tempo, é que é o "Eu transcendental" humano, que torna possível o pensamento humano efetivo.

O pensamento humano efetua-se no tempo e é um fenômeno temporal. Como tal, é puramente empírico: é uma doxa. Mas, para que seja possível aplicar o conceito (eterno) ao temporal, é preciso primeiro "esquematizar" o conceito, isto é, aplicá-lo ao tempo como tal. Esta última aplicação efetua-se "antes" do tempo ou "fora" do tempo. Ela é *a priori*, isto é, imodificável e sempre válida. Logo, o saber absoluto é o conjunto das relações entre o conceito (eterno) e o tempo; é o conjunto dos princípios sintéticos (*synthetische Grundsätze*); é a ontologia de Kant.

Vejamos agora o que essa concepção kantiana significa para o mundo e para o homem.

No mundo natural, o tempo é representado pelo movimento. O conceito temporalizado refere-se portanto ao movimento real. E o que torna o conceito temporalizado possível, isto é, o "esquematismo" ou a relação com o tempo "anterior" ao tempo, corresponde ao que torna realmente possível o movimento real, isto é, a força. Afirmar que o conceito (eterno) está em relação com o tempo equivale a enunciar, entre outras, uma concepção dinâmica da matéria e do mundo, isto é, uma física das forças. Logo, a filosofia kantiana acabará por encontrar necessariamente a física newtoniana. E vice-versa: se o mundo é efetivamente tal como o diz a física de Newton, deve-se aceitar como verdade dada a filosofia de Kant.

Mas, mesmo deixando de lado o fato de o mundo newtoniano ser tão inabitável para o homem quanto o mundo geométrico de Platão, pode-se assinalar uma insuficiência na concepção de Kant e de Newton sobre o mundo puramente natural. Com efeito, a impossibilidade de relacionar o conceito com a eternidade significa afinal a impossibilidade de ter um conhecimento geométrico absoluto do mundo. Em outras palavras, nega-se a noção de cosmo, isto é, da estrutura eterna ou estática do universo natural. Por isso não se explica a existência de estruturas eternas *no* mundo: em particular, não se pode explicar, como faz Aristóteles, a espécie biológica. De modo geral, não se explica a estrutura puramente espacial: explica-se pela força o movimento dos planetas, por exemplo, mas não se explica a estrutura do sistema solar. E a impossibilidade de explicar, no caso, é absoluta: o fato de no mundo real as leis se aplicarem a entidades estáveis é, para Kant, um "acaso transcendental". Pode-se dizer que *é* assim; e é tudo o que se pode dizer.

É verdade que Kant expõe na "terceira *Crítica*" uma teoria do Ser vivo. Mas essa teoria só vale na modalidade do "como se", visto que a terceira *Crítica* não tem equivalente no "sistema".[4] E o que vale para o animal em particular vale também para o animal em geral, isto é, para o Cosmo: no caso, a cosmologia (aliás, leibniziana) só tem valor "regulador". E o mesmo acontece com Deus: como Deus é a eternidade, não há *saber* possível relativo a Deus.

Enfim, se o saber kantiano é fechado, isto é, total e definitivo ou absoluto, estamos diante do esquema teísta ou platônico de dois círculos (figura 2). Mas, como o conceito não se refere à eternidade, o pequeno círculo permanece para sempre puramente hipotético (figura 4). Porém, se ele for suprimido, obtém-se não o círculo fechado único de Hegel (figura 5), mas o círculo aberto sem limites fixos do cepticismo (figura 7). Com efeito, como o conceito eterno é relacionado com o tempo, não há adequação absoluta possível. No máximo é o eterno infinito do tempo que pode preencher completamente o âmbito dos conceitos-categorias eternos. O pensamento que está *no* tempo jamais consegue isso. Por conseguinte, Kant diz que o saber absoluto é uma tarefa infinita (*unendliche Aufgabe*).

Vejamos agora o que a concepção kantiana significa no plano antropológico.

O conceito é eterno, mas refere-se ao tempo. Se o conceito é eterno, há no homem algo que o coloca fora do tempo: é a liberdade, ou seja, o "Eu transcendental" considerado como "razão prática" ou "vontade pura". Se há relação do conceito com o tempo, há também aplicação da "vontade pura" à realidade temporal. Mas, na medida em que há conceito *a priori* (o que no caso significa ato de liberdade), a relação com o tempo efetua-se "antes" do tempo. O ato de liberdade, embora se refira ao tempo, está fora do tempo. É a famosa "escolha do caráter inteligível". Essa escolha não é temporal, mas determina toda a existência temporal do homem, na qual não há portanto liberdade.

3. Não basta, como fazem Platão ou Descartes, geometrizar a física; é necessário também geometrizar o pensamento do filósofo que opera essa geometrização, isto é, excluir desse pensamento o tempo; ora, isso é impossível. O ideal do tensor universal da física relativista moderna é o ideal de um conhecimento não-temporal: todo o conteúdo seria dado simultaneamente nessa fórmula; mas, mesmo que esse tensor fosse possível, ele não passaria de um algoritmo, e não seria um discurso; todo pensamento discursivo desenvolve-se necessariamente no tempo porque a atribuição do predicado ao sujeito já é um ato temporal.

4. Isto precisamente porque o conhecimento propriamente dito parte da relação entre o conceito e o tempo, e não entre o conceito e a eternidade.

Deparamos aqui de novo com o mito de Platão. Só que em Platão o conceito refere-se à eternidade, ao passo que em Kant ele se refere ao tempo. E essa diferença traduz-se pelo fato de a escolha transcendental não se efetuar, como em Platão, em vista do que o homem é (ou "foi") *fora* do tempo, mas em vista do que ele é (ou "será") *no* tempo. Para Platão, trata-se de uma afirmação; para Kant, de uma negação; para o primeiro, consiste em tornarmo-nos no tempo o que somos eternamente; para o segundo, consiste em não sermos eternamente o que nos tornamos no tempo; no primeiro, aceitação da natureza eterna; no segundo, negação da natureza temporal. Ou ainda: no primeiro, liberdade do anjo que adere a Deus ou dele se separa; no segundo, liberdade do homem decaído que renega seu pecado num ato único extratemporal.[5]

Aqui, como na descrição do mundo natural, há um progresso. Mas em ambos os casos há uma insuficiência irredutível. O homem, como Ser histórico, continua inexplicável: não se compreende nem o mundo das coisas concretas onde ele vive, nem a história que ele cria por atos livres temporais.

Chegamos afinal ao seguinte resultado:

A possibilidade (1) é excluída porque irrealizável pelo homem. A possibilidade (4) também, porque ela suprime a própria idéia de uma verdade no sentido exato do termo. A possibilidade (2) oferece explicações parciais. Mas nenhuma de suas três variantes consegue explicar a história, isto é, o homem considerado como criador livre no tempo; em todo caso, se na variante kantiana ou "criticista" pode-se falar a rigor de uma evolução histórica infinita, é impossível chegar a um saber absoluto referente à história e, portanto, ao homem histórico.

Por conseguinte, se a filosofia quer chegar a um saber absoluto referente ao homem, tal como o concebemos atualmente, ela tem de aceitar a possibilidade (3). Foi o que fez Hegel, ao dizer que o conceito *é* o tempo. Vejamos o que isso significa.

5. É assim que se deve entender o ato cristão: para ser compatível com a graça divina eterna, o ato cristão deve ser transcendental.

OITAVA CONFERÊNCIA

NOTA SOBRE A ETERNIDADE, O TEMPO E O CONCEITO

(continuação e fim)

Com Hegel, passamos à terceira possibilidade: a que identifica o conceito com o tempo.

No alvorecer da filosofia, Parmênides identificou o conceito com a eternidade. Logo, o tempo nada tinha a ver com o conceito, com o saber absoluto, a episteme ou a verdade, com o homem enfim, na medida em que este, por ser portador do conceito, é a existência-empírica do saber no mundo temporal. Aliás, essa existência temporal do conceito no mundo é inexplicável do ponto de vista de Parmênides. Para ele, a existência temporal do homem é tão inexplicável quanto para Spinoza, que também identifica o conceito com a eternidade.

Com Platão, a existência do homem torna-se necessária para o saber. O conhecimento verdadeiro, isto é, o conceito, é uma relação. O saber absoluto implica necessariamente dois elementos, e um deles pode, a rigor, ser chamado de "homem". Mas o conceito é eterno e refere-se à eternidade situada fora do tempo. O eterno não é a eternidade. O conceito eterno é diferente da eternidade; já está, por assim dizer, mais perto do tempo que o conceito de Parmênides-Spinoza. Mas, mesmo não sendo a eternidade, refere-se à eternidade, e a eternidade à qual ele se refere nada tem a ver com o tempo.

Só com Aristóteles é que o tempo penetra no saber absoluto. A eternidade à qual se refere o conceito (eterno) está agora situada *no* tempo. Mas o tempo só entra no saber absoluto na medida em que o próprio tempo é eterno ("eterno retorno").

Kant é quem primeiro rompe com essa concepção pagã e leva em conta, na própria metafísica, a antropologia judeo-cristã pré-filosófica da *Bíblia* e da *Epístola aos romanos*, que é a antropologia do homem histórico dotado de uma "alma" imortal. Para Kant, o conceito — embora permaneça eterno — refere-se ao tempo considerado como tempo.

Logo, só resta uma única possibilidade de avançar mais no sentido da aproximação entre o conceito e o tempo. Para avançar e para evitar as dificuldades das concepções anteriores, deve-se identificar o conceito com o tempo. É o que faz Hegel. Essa é sua grande descoberta, que o torna um grande filósofo, filósofo de grandeza comparável à de Platão, Aristóteles e Kant.

Hegel é o primeiro a identificar o conceito com o tempo. Curioso é que ele o diga com todas as palavras, ao passo que nos outros filósofos é inútil pro-

curar as expressões explícitas que utilizei na minha apresentação esquematizada. Hegel já o afirmava no Prefácio da *Fenomenologia*, no qual se encontra a frase paradoxal que já citei: "*Was die Zeit betrifft* [...], *so ist sie der daseiende Begriff selbst*" (No que se refere ao tempo [...], ele é o próprio conceito que existe empiricamente). Ele repete isso textualmente no cap. VIII.

Essa frase é um marco importantíssimo na história da filosofia. Se fizermos abstração de Parmênides-Spinoza, podemos afirmar que houve dois grandes períodos nessa história: o que vai de Platão a Kant e o que começa com Hegel. E já afirmei (sem conseguir demonstrá-lo, é claro) que os filósofos que não identificam o conceito com o tempo não podem explicar a história, isto é, a existência do homem que cada um de nós pensa ser: o indivíduo livre e histórico.

A modificação que Hegel introduziu tinha por finalidade principal o desejo de explicar a história. No plano fenomenológico, a filosofia (ou, mais exatamente, a "ciência") de Hegel descreve a existência do homem que se vê viver em um mundo onde ele sabe que é um indivíduo livre e histórico. No plano metafísico, essa filosofia diz qual deve ser o mundo onde o homem pode aparecer assim. Enfim, no plano ontológico, trata-se de ver qual deve ser o próprio Ser para poder existir como tal nesse mundo. A resposta de Hegel é que isso só é possível se o conceito real (ou seja, o Ser que se revela a si mesmo por um discurso existente empiricamente) for tempo.

Toda a filosofia ou "ciência" de Hegel pode ser resumida na frase: "O tempo é o próprio conceito que está *na* existência-empírica", isto é, no espaço real ou mundo.

É claro que não basta ter lido essa frase para saber o que é a filosofia hegeliana; como não basta dizer que o conceito eterno se refere ao tempo para saber o que é a filosofia de Kant, por exemplo. É preciso desenvolver essas frases condensadas. E desenvolver a frase integralmente é reconstruir o conjunto da filosofia em questão (supondo que o seu autor não tenha errado ao desenvolver a frase fundamental).

É evidente que não se trata aqui de reconstruir o conjunto da filosofia hegeliana a partir da identificação do conceito-existente-empiricamente com o tempo. Farei apenas breves considerações de ordem geral, semelhantes às que já fiz sobre as outras maneiras de ver a relação entre o conceito e o tempo.

A filosofia de Hegel tem por objetivo explicar a história. Conclui-se que o tempo que ele identifica com o conceito é o tempo histórico, o tempo no qual transcorre a história humana, ou melhor, o tempo que se realiza não como movimento dos astros, por exemplo, mas como história universal.[1]

1. Logo, identificar o tempo com o conceito equivale a compreender a história como história do discurso humano que revela o Ser. Sabemos que de fato, para Hegel, o tempo real, isto é, a história universal, é no fim de contas a história da filosofia.

Na *Fenomenologia*, Hegel é muito radical: afirma (no fim da penúltima alínea do livro e no começo da última, p. 563) que a natureza é o espaço, e que o tempo é a história. Ou seja: não há tempo natural, cósmico; só há tempo na medida em que há história, isto é, existência humana, existência que fala. O homem que, no decurso da história, revela o Ser por seu discurso é o "conceito existente-empiricamente" (*der daseiende Begriff*), e o tempo nada mais é que esse conceito. Sem o homem, a natureza seria espaço, e somente espaço. Só o homem está no tempo, e o tempo não existe fora do homem; logo, o homem *é* o tempo, e o tempo *é* o homem, isto é, o "conceito que está na existência-empírica" espacial da natureza (*der Begriff der da ist*).

Já em seus outros textos, Hegel não é tão radical. Admite a existência de um tempo cósmico.[2] Mas, ao fazer isso, Hegel identifica o tempo cósmico com o tempo histórico.[3]

Mas por enquanto isso tem pouca importância. Se Hegel identifica os dois tempos, se só admite um único tempo, podemos aplicar ao tempo histórico (o único que aqui nos interessa) tudo o que ele diz a respeito do tempo em geral.

Ora, é curioso que o texto decisivo sobre o tempo se encontre na "filosofia da natureza" (*Jenenser Realphilosophie*). Esse texto foi traduzido e comentado por Alexandre Koyré num artigo escrito a partir de seu curso sobre as obras da juventude de Hegel: artigo decisivo, fonte e base da minha interpretação da *Fenomenologia*. Vou reproduzir brevemente os principais resultados que se encontram na análise de Koyré.

O texto mencionado mostra que o tempo que Hegel considera é o tempo que, para nós, é o tempo histórico (e não biológico ou cósmico). De fato, esse tempo é caracterizado pela primazia do futuro. No tempo considerado pela filosofia pré-hegeliana, o movimento ia do passado para o futuro, passando pelo presente.[4] No tempo de que Hegel fala, ao inverso, o movimento é gerado no futuro e vai para o presente passando pelo passado: futuro → passado → pre-

2. É possível que não se consiga prescindir do tempo na natureza; pois é provável que pelo menos a vida (biológica) seja um fenômeno essencialmente temporal.

3. Esse é, a meu ver, seu erro fundamental: pois, se a vida é um fenômeno temporal, o tempo biológico tem com certeza uma estrutura diferente da do tempo histórico ou humano; toda a questão está em saber como esses dois tempos coexistem; e coexistem provavelmente com um tempo cósmico ou físico, que difere dos dois por sua estrutura.

4. É possível que o tempo no qual predomina o presente seja o tempo cósmico ou físico, ao passo que o tempo biológico seja caracterizado pela primazia do passado. Parece que o objeto físico ou cósmico é uma mera *presença* (*Gegenwart*), ao passo que o fenômeno biológico fundamental é provavelmente a *memória* em sentido lato, e que o fenômeno especificamente humano é, sem dúvida, o *projeto*. Aliás, pode-se também pensar que as formas cósmica e biológica do tempo só existam como tempo em relação ao homem, isto é, ao tempo histórico.

sente (→ futuro). Essa é a estrutura específica do tempo propriamente humano, isto é, histórico.

Consideremos a projeção fenomenológica (e até antropológica) dessa análise metafísica do tempo.[5]

O movimento gerado pelo futuro é o movimento que nasce do desejo. Quer dizer, do desejo especificamente humano, do desejo criador, do desejo que se dirige a uma entidade que não existe no mundo natural real e que nele nunca existiu. Só então é possível dizer que o movimento é gerado pelo futuro: porque o futuro é precisamente o que (ainda) não é e o que (já) não foi. Ora, sabemos que o desejo não pode dirigir-se a uma entidade absolutamente não-existente a não ser que se dirija a um outro desejo considerado como desejo. De fato, o desejo é a presença de uma ausência: tenho sede porque há ausência de água em mim. Logo, é a presença de um futuro no presente: do ato futuro de beber. Desejar beber é desejar algo que *é* (a água): é agir em função do presente. Mas agir em função do desejo de um desejo é agir em função do que ainda não é, isto é, em função do futuro. O Ser que assim age está num tempo no qual predomina o futuro. E vice-versa: o futuro só pode predominar realmente se houver, no mundo (espacial) real, um Ser capaz de agir assim.

Ora, no cap. IV da *Fenomenologia*, Hegel mostra que o desejo que se dirige para outro desejo é necessariamente o desejo de reconhecimento que — ao opor o senhor ao escravo — gera a história e a move (enquanto ele não for definitivamente suprimido pela satisfação). Logo, ao realizar-se, o tempo no qual predomina o futuro gera a história, que dura enquanto dura esse tempo; e esse tempo só dura enquanto dura a história, isto é, enquanto se efetuam os atos humanos realizados em vista do reconhecimento social.

Ora, se o desejo é a presença de uma ausência, ele não é — considerado como tal — uma realidade empírica: não existe de maneira positiva no presente natural, ou seja, espacial. Ao contrário, ele é uma espécie de lacuna ou um "buraco" no espaço: um vazio, um nada. (E é, por assim dizer, nesse "buraco" que o futuro puramente temporal vem alojar-se no âmago do presente espacial.) O desejo que se dirige ao desejo não se dirige a nada. "Realizá-lo" é não realizar nada. Quem se dirige unicamente ao futuro não chega a uma realidade e, por isso, não está de fato em movimento. Por outro lado, quem afirma ou aceita o real presente (e até espacial) não deseja nada; logo, não se dirige ao futuro, não ultrapassa o presente e, por conseguinte, também não se move. Logo, para se realizar, o desejo deve dirigir-se a uma realidade; mas não de maneira positiva. Deve dirigir-se a ela negativamente. O desejo é portanto necessariamente o desejo de negar o dado real ou presente. E a realidade do desejo vem da negação da realidade dada.[6] Ora, o real negado é o real que deixou de ser: é o real passado, ou o passado real. O desejo determinado pelo futuro só aparece, no presente, como uma realidade (isto é, como desejo satisfeito) se tiver negado um real, isto é, um passado. O modo como o passado foi (negativamente) formado em função do futuro é que determina a qualidade do real presente. Só é um presente humano ou histórico o presente determinado assim pelo futuro e pelo passado.[7] Logo, de modo geral, o movimento histórico nasce do futuro e passa pelo passado para realizar-se no presente ou como presente temporal. O tempo que interessa a Hegel é portanto o tempo humano ou histórico: é o tempo da ação consciente e voluntária que realiza no presente um projeto para o futuro, projeto esse que é formado a partir do conhecimento do passado.[8]

5. No plano ontológico, caberia estudar as relações entre a tese = identidade, a antítese = negatividade e a síntese = totalidade. Mas isso não será estudado aqui.

6. O desejo de beber é uma ausência de água; mas a qualidade desse desejo (a sede) é determinada não pela ausência como tal, mas pelo fato de ser uma ausência de água (e não de outra coisa); esse desejo se realiza pela "negação" da água real (no ato de beber).

7. De fato, dizemos que um momento é "histórico" quando a ação que nele se efetua é efetuada em função da idéia que o agente tem do futuro (isto é, em função de um projeto): decide-se uma guerra que está por vir etc.; logo, age-se em função do futuro. Mas, para que o momento seja de fato "histórico", é preciso que haja mudança; em outros termos, é preciso que a decisão seja negadora em relação ao dado: quem se decide pela guerra que está por vir decide-se contra a paz reinante. E, com a decisão pela guerra futura, transforma-se a paz em passado. Ora, o ato histórico presente, desencadeado pela idéia de futuro (pelo projeto), é determinado por esse passado que ele cria: se a paz é garantida e honrosa, a negação que a relega ao passado é o ato de um louco ou criminoso; se ela é humilhante, sua negação é um ato digno de um estadista etc.

8. Consideremos como exemplo de momento histórico o célebre episódio do Rubicão. O que há no presente propriamente dito? Um homem passeia à noite pelas margens de um regato. Ou seja, algo banal, nada "histórico". Porque, mesmo que o referido homem fosse César, o fato nada teria de histórico se César estivesse passeando por causa de uma insônia. O momento é histórico porque aquele homem que passeia à noite pensa num golpe de Estado, na guerra civil, na conquista de Roma e em dominar o mundo. E convém notar: porque ele tem o projeto de fazer isso, pois tudo isso ainda está no futuro. O fato em questão não seria histórico se não houvesse uma presença-real (*Gegenwart*) do futuro no mundo real (antes de tudo, na mente de César). Logo, o presente só é histórico porque nele há uma relação com o futuro, ou, mais exatamente, porque ele é uma função do futuro (César passeia *porque* pensa no futuro). Nesse sentido é que se pode falar de uma primazia do futuro no tempo histórico. Mas isso não basta. Suponhamos que o homem que passeia seja um adolescente romano que sonha com o domínio do mundo, ou um megalomaníaco, no sentido clínico da palavra, que elucubra um projeto bastante parecido com o de César. Esse passeio nada tem de fato histórico. O passeio só é histórico porque é César que, enquanto passeia, pensa em seu projeto (ou se decide, isto é, transforma uma hipótese sem relação precisa com o tempo real em um projeto de futuro concreto). Por quê? Porque César tem a possibilidade (mas não a certeza, pois neste caso não haveria futuro propriamente dito,

Trata-se portanto do tempo histórico, e Hegel diz que esse "tempo é o próprio conceito que existe-empiricamente". Deixemos por enquanto de lado o termo "conceito". Hegel diz que o tempo é um X, um algo, que existe-empiricamente. Ora, essa afirmação pode ser deduzida da própria análise da noção hegeliana de tempo (histórico). O tempo em que predomina o futuro só pode realizar-se, só pode existir, caso negue ou destrua. Para que haja tempo, é preciso que haja algo mais que o tempo. Esse algo é primeiro o espaço (o lugar de parar, de certa forma). Logo, não há tempo sem espaço; o tempo é algo que está no espaço.[9] O tempo é a negação do espaço (da diversidade); mas se ele é algo e não o nada, é porque é a negação do espaço. Ora, só se pode negar o que existe realmente, isto é, o que resiste. E o espaço que resiste está cheio: é a matéria extensa, é o espaço real, isto é, o mundo natural. Logo, o tempo deve existir num mundo: é mesmo alguma coisa que está lá (*ist da*, como diz Hegel) num espaço, lá no espaço empírico, isto é, num espaço sensível ou num mundo natural. O tempo aniquila esse mundo, fazendo-o soçobrar a cada instante no nada do passado. Mas o tempo nada mais é que esse aniquilamento do mundo; e, se não houvesse mundo real que se aniquilasse, o tempo seria apenas puro nada: não haveria tempo. O tempo que existe é portanto algo que "existe-empiricamente", isto é, que existe num espaço real ou num mundo espacial.

Ora, já vimos que a presença do tempo (em que predomina o futuro) no mundo real chama-se desejo (que se dirige a um outro desejo), e que esse desejo é um desejo especificamente humano, pois a ação que o realiza é o próprio Ser do homem. A presença real do tempo no mundo chama-se *homem*. O tempo *é* o homem, e o homem *é* o tempo.

Na *Fenomenologia*, Hegel não enuncia isso explicitamente porque evita a palavra "homem". Mas nas *Conferências de Iena* ele diz "*Geist ist Zeit*" (Espírito é tempo). Ora, para Hegel, Espírito significa (sobretudo neste contexto) "Espírito *humano*" ou homem, e mais particularmente o homem coletivo, quer dizer, o povo ou o Estado, e afinal o homem integral ou a humanidade na totalidade de sua existência espaciotemporal: a totalidade da história universal.

nem verdadeiro projeto) de realizar seus planos. Ora, essa possibilidade é garantida apenas pelo passado de César. O passado, isto é, o conjunto das ações de luta e de trabalho efetuadas em momentos presentes em função do projeto, isto é, do futuro. É esse passado que distingue o projeto de um simples sonho ou de uma utopia. Por conseguinte, só há momento histórico onde o presente se organiza em função do futuro, e com a condição de que o futuro penetre no presente não de maneira imediata (*unmittelbar*, que é o caso da utopia), mas mediatizado (*vermittelt*) pelo passado, isto é, por uma ação já realizada.

9. Afirmei que o desejo, ou seja, o tempo, é um "buraco"; ora, para que haja "buraco", é preciso haver um espaço onde esse buraco existe.

O tempo (entenda-se: o tempo histórico, com a trajetória de futuro → passado → presente) *é*, portanto, o homem em sua realidade integral empírica, isto é, espacial: o tempo *é* a história-do-homem-sem-o-mundo. E, de fato, sem o homem, não haveria tempo no mundo; se a natureza não abrigasse o homem, seria apenas um espaço real (de quatro dimensões). É verdade que o animal também tem desejos, e age em função de seus desejos, negando o real: ele come e bebe, como o homem. Mas os desejos do animal são naturais; dirigem-se ao que *é*, e são portanto determinados pelo que é; a ação negadora que se efetua em função desses desejos não pode negar essencialmente, não pode mudar a essência do que é. No conjunto, isto é, em sua realidade, o Ser não é modificado por esses desejos "naturais", não muda essencialmente em função deles; permanece idêntico a si mesmo e, assim, é espaço, e não tempo. O animal transforma o aspecto do mundo natural onde vive. Mas, quando morre, devolve à terra o que lhe havia tomado. Como seus filhotes o repetem identicamente, as mudanças que ele faz no mundo também se repetem. No conjunto, a natureza permanece o que é.[10] Já o homem transforma o mundo essencialmente pela ação negadora de suas lutas e de seu trabalho. Ação que nasce do desejo humano não-natural dirigido a um outro desejo, isto é, a algo que não existe realmente no mundo natural.[11] Só o homem cria e destrói *essencialmente*. A realidade natural só implica o tempo se ela implicar uma realidade humana. Ora, o homem cria e destrói essencialmente em função da idéia que tem do futuro. E a idéia do futuro aparece no presente real sob a forma de um desejo dirigido a um outro desejo, isto é, desejo de reconhecimento social. A ação que nasce desse desejo engendra a história. Logo, só existe tempo onde existe história.

Logo, "*die Zeit ist der daseiende Begriff selbst*" (o tempo é o próprio conceito que existe empiricamente) significa: o tempo é o homem-no-mundo e sua história real. Mas Hegel também afirma: o homem *é* tempo (*Geist ist Zeit*). E acabamos de ver o que isso quer dizer: o homem é desejo que se dirige a um outro desejo; isto é, desejo de reconhecimento; isto é, ação negadora efetuada a fim de satisfazer esse desejo de reconhecimento; isto é, luta sangrenta de prestígio; isto é, relação senhor e escravo; isto é, trabalho; isto é, evolução histórica que chega finalmente ao Estado universal e homogêneo e ao saber absoluto que revela o homem integral realizado em e por esse Estado. Enfim, dizer que o homem *é* tempo equivale a dizer tudo o que Hegel diz do homem na *Fenomenologia*. E é também dizer que o universo existente e o próprio Ser devem ser tais

10. Se existe tempo (na natureza), é o tempo biológico, o tempo circular de Aristóteles; é a *eternidade* no tempo; é o tempo em que tudo muda para permanecer idêntico.

11. A oliveira da época de Péricles é "a mesma" oliveira da época de Venizelos; mas a Grécia de Péricles é um passado que nunca volta a ser presente, e Venizelos representa em relação a Péricles um futuro que nunca foi passado.

que o homem assim concebido seja possível e possa realizar-se. A frase que identifica Espírito e tempo resume toda a filosofia de Hegel, assim como as outras formulações esquemáticas citadas anteriormente resumem toda a filosofia de Platão, Aristóteles etc.

Mas, nessas formulações esquemáticas, tratava-se do conceito. Ora, o próprio Hegel não diz apenas: "*Geist ist Zeit*", mas também: "*die Zeit ist der Begriff der da ist*" (o tempo é o conceito que lá está).

No fundo, são duas maneiras de dizer a mesma coisa. Se o homem *é* tempo, e se o tempo *é* o "conceito existente-empiricamente", é possível afirmar que o homem *é* o "conceito existente-empiricamente". E ele é de fato: por ser o único Ser que fala no mundo, ele é o Logos (ou discurso) encarnado, o Logos que se tornou carne e que existe como realidade empírica no mundo natural. O homem é o *Dasein* do *Begriff*, e o "conceito existente-empiricamente" é o homem. Logo, dizer que o tempo é o "conceito existente-empiricamente" equivale a dizer que o tempo é o homem, sob a condição de conceber o homem como Hegel faz na *Fenomenologia*. Tudo o que Hegel diz do homem na *Fenomenologia* vale também para o tempo. E, vice-versa, tudo o que se pode dizer do "aparecimento" (*Erscheinung*) ou da *Phänomenologie* do tempo (isto é, do Espírito) no mundo Hegel o afirma na *Fenomenologia*.

Logo, para compreender a identificação paradoxal entre tempo e conceito, é preciso conhecer toda a *Fenomenologia*. É preciso saber, de um lado, que o tempo em questão é o tempo humano ou histórico, isto é, o tempo no qual predomina o futuro que determina o presente, passando pelo passado. E, de outro lado, saber como Hegel define o conceito.[12]

Convém relembrar rapidamente o que, para Hegel, é o conceito (*Begriff*).

No cap. VII da *Fenomenologia*, Hegel afirmou que toda compreensão-conceptual (*Begreifen*) equivale a um "homicídio". Lembremos o que ele queria dizer.

Enquanto o sentido (ou a essência, o conceito, o Logos, a idéia etc.) estiver encarnado numa entidade existente empiricamente, esse sentido ou essa essência, assim como essa entidade, *vivem*. Enquanto, por exemplo, o sentido (ou a essência) "cão" estiver encarnado numa entidade sensível, esse sentido (essência) *vive*: é o cão real, o cão que está vivo, que corre, bebe e come. Mas, quando o sentido (essência) "cão" passa para a palavra "cão", isto é, torna-se conceito abstrato que é diferente da realidade sensível que ele revela por seu sentido, o sentido (essência) *morre*: a palavra "cão" não corre, não bebe e não come; nela

12. O conceito hegeliano é identificado com o tempo hegeliano. Não se pode identificar o conceito pré-hegeliano com o tempo pré-hegeliano; nem o conceito hegeliano com o tempo pré-hegeliano; nem o conceito pré-hegeliano com o tempo hegeliano.

o sentido (essência) deixa de viver; isto é, morre. Por isso é que a compreensão conceptual da realidade empírica equivale a um "homicídio". É claro que Hegel sabe que não é preciso matar um cão para compreendê-lo por seu conceito, isto é, para nomeá-lo ou defini-lo, e que também não é preciso esperar que ele morra efetivamente para chegar a essa compreensão.[13] Mas, diz Hegel, se o cão não fosse mortal, isto é, essencialmente finito ou limitado quanto à sua duração, não se poderia destacar dele seu conceito, isto é, fazer passar para a palavra não-viva o sentido (essência) que está encarnado no cão real; para a palavra (dotada de sentido), isto é, para o conceito abstrato, o conceito que existe não no cão (que o realiza), mas no homem (que o pensa), isto é, em outra coisa diferente da realidade sensível que o conceito revela por seu sentido. O conceito "cão" que é *meu* conceito (de cão), o conceito que é outra coisa diferente do cão vivo e que se refere a um cão vivo como a uma realidade exterior, esse conceito abstrato só é possível se o cão for essencialmente mortal. Isto é, se o cão morre ou se aniquila a cada instante de sua existência. Ora, esse cão que se aniquila a cada instante é precisamente o cão que dura no tempo, que deixa a cada instante de viver ou de existir no presente para aniquilar-se no passado, ou aniquilar-se como passado.[14] Se o cão fosse eterno, se existisse fora do tempo ou sem tempo, o conceito "cão" nunca seria destacado do próprio cão. A existência-empírica (*Dasein*) do conceito "cão" seria o cão vivo, e não a palavra "cão" (pensada ou pronunciada). Não haveria portanto discurso (Logos) no mundo; e, já que o discurso existente-empiricamente é apenas o homem (que fala de fato), não haveria homem no mundo. O conceito-palavra se destaca do *hic et nunc* sensível; mas só consegue destacar-se do *hic et nunc* porque é *hic et nunc*, ou seja, o Ser espacial é temporal porque ele se aniquila no passado.

13. Convém no entanto observar que uma compreensão conceptual ou "científica" do cão leva afinal, mais cedo ou mais tarde, à sua dissecação.

14. Logo, para Aristóteles, há um conceito "cão" só porque há um cão real eterno, ou seja, a espécie "cão" que está sempre no presente; para Hegel, ao contrário, há um conceito "cão" só porque o cão real é uma entidade temporal, isto é, uma entidade essencialmente finita ou mortal, uma entidade que se aniquila a cada instante: e o conceito *é* a manutenção permanente desse aniquilamento do real espacial, aniquilamento esse que nada mais é que o tempo. Também para Hegel o conceito é algo que se mantém (se preferirem: eternamente, mas no sentido de enquanto durar o tempo). Mas para ele é unicamente o conceito "cão" que se mantém (o conceito, isto é, o aniquilamento temporal do cão real, aniquilamento esse que dura efetivamente tanto quanto durar o tempo, já que o tempo *é* esse aniquilamento como tal); ao passo que, para Aristóteles, é o cão real que se mantém (eternamente, no sentido estrito, uma vez que há eterno retorno), pelo menos como espécie. Por isso é que Hegel explica o que Aristóteles não consegue explicar: a manutenção (no e pelo homem) do conceito de um animal, por exemplo, que pertença a uma espécie extinta (mesmo sem restos fósseis).

E o real que desaparece no passado mantém-se (como não-real) no presente sob a forma de palavra-conceito. O universo do discurso (o mundo das idéias) é o arco-íris permanente que se forma acima de uma cachoeira: e a cachoeira é o real temporal que se aniquila no nada do passado.[15]

É verdade que o Real dura no tempo como real. Mas, porque dura no tempo, ele é sua própria lembrança; realiza a cada instante sua essência ou seu sentido, quer dizer, realiza no presente o que resta dele depois de seu aniquilamento no passado; e isso que resta dele e que ele re-realiza é seu conceito. No momento em que o real presente soçobra no passado, seu sentido (essência) se destaca de sua realidade (existência); aparece então a possibilidade de reter esse sentido fora da realidade ao fazê-lo passar para a palavra. E essa palavra revela o sentido do real que realiza no presente seu próprio passado, isto é, esse mesmo passado que se mantém eternamente na palavra-conceito. Enfim, o conceito só pode ter uma existência-empírica no mundo (existência que nada mais é que a existência humana) se o mundo for temporal, se o tempo tiver uma existência-empírica no mundo. Por isso é que se pode dizer que o tempo *é* o conceito que-existe-empiricamente.[16]

15. Já Kant vira que o conhecimento conceptual implicava a memória, e Hegel mantém essa idéia (platônica, em última análise). Para Hegel, a *Er-innerung*, isto é, a interiorização do real objetivo que se efetua no e pelo conceito que revela esse real mas que está em mim, também é *Erinnerung*, isto é, lembrança. Ora, só há memória onde há tempo, onde o real presente se aniquila e se torna o irreal passado. De modo geral, em sua teoria do conceito, Hegel só especifica (e por conseguinte transforma) a teoria kantiana do *Schematismus*. Para Kant, os conceitos (= categorias) se aplicam ao Ser dado (*Sein*) porque o tempo lhes serve de "esquema", isto é, de intermediário ou de mediação (*Vermittlung*, para Hegel). Mas essa mediação é puramente passiva: o tempo é contemplação, intuição (*Anschauung*). Já para Hegel a mediação é ativa (*Tat* ou *Tun*), é a ação negadora do dado, a atividade de luta e de trabalho. Ora, essa negação do dado (*Sein*) ou do presente *é* o tempo (histórico), e o tempo (histórico) *é* essa negação ativa. Para Hegel, como para Kant, é o tempo que permite a aplicação do conceito ao Ser. Mas, para Hegel, esse tempo mediador do pensamento conceptual é materializado: é um movimento (*Bewegung*), e movimento dialético; isto é, ele é ativo, portanto negador, portanto transformador (do dado), portanto criador (do novo). Se o homem pode compreender (revelar) o Ser pelo conceito, é porque ele transforma o Ser (dado) em função desse conceito (que é então um projeto) e o torna conforme. Ora, a transformação do Ser dado em função do conceito-projeto é precisamente a ação consciente e voluntária (*Tun*) que é trabalho (*Arbeit*) e luta (*Kampf*). Para Kant, o Ser *é* conforme ao conceito, e a mediação pelo tempo permite apenas que se passe de um para o outro sem modificar nenhum dos dois. Por isso Kant não consegue explicar essa conformidade do Ser com o conceito: para ele é um dado, isto é, um acaso (*transcendantale Zufälligkeit*, casualidade transcendental). Mas Hegel explica essa conformidade (que para ele é um processo de conformação) por sua ontologia dialética: o Ser torna-se conforme ao conceito (no fim da história) pela totalidade acabada da ação negadora que transforma o Ser em função desse mesmo conceito. Logo, para Kant, o tempo é esquema e intuição passiva; para Hegel, é movimento e ação consciente e voluntária. Por conseguinte, o conceito ou o *a priori* é para Kant uma noção que permite ao homem conformar-se ao Ser dado, ao passo que para Hegel o conceito *a priori* é um projeto que permite ao homem transformar o Ser dado e torná-lo conforme.

16. No plano ontológico, essa constatação metafísica (ou cosmológica) significa: o Ser deve ter uma estrutura trinitária, sendo síntese (ou totalidade) que reúne a tese (ou identidade) com a antítese (ou negatividade). Esta presença da negação do Ser no Ser que-existe é precisamente o tempo. Para melhor compreender a identificação do conceito com o tempo, convém proceder da seguinte maneira: estabeleçamos o conceito do Ser, isto é, da totalidade do que *é*. Qual a diferença entre esse conceito "Ser" e o próprio Ser? Sob o aspecto do conteúdo, são idênticos, já que não se fez nenhuma abstração. No entanto, a despeito do que pensava Parmênides, o conceito "Ser" não é o Ser (senão não haveria discurso, o conceito não seria Logos). O que distingue o Ser e o conceito "Ser" é apenas o Ser do próprio Ser; porque o Ser *existe como* Ser, mas ele *não existe no conceito* "Ser" (embora nele esteja presente por seu conteúdo, isto é, como sentido do conceito "Ser"). Logo, obtém-se o conceito "Ser" subtraindo o Ser ao Ser: Ser menos Ser é igual a conceito "Ser" (não é igual a nada ou a zero; pois a negação de *A* não equivale a um nada, e sim a não-*A*, isto é, alguma coisa). Ora, subtrair o Ser do Ser — operação na aparência paradoxal e até impossível — é na realidade algo muito habitual: ela se efetua literalmente a cada instante e se chama *tempo*. Pois é o tempo que, a cada instante, tira do Ser, isto é, da totalidade daquilo que *é* (no presente), o seu Ser, fazendo-o passar ao passado onde o Ser não *é* (ou *já* não é). Mas, para que haja tempo, é preciso que haja um passado (o presente puro ou eterno não é tempo): o passado e o Ser que soçobrou no passado (o Ser passado) não são um nada; são algo. Ora, só se *é* algo no presente. Para *ser* algo, o passado e o Ser passado devem portanto manter-se no presente, mas deixando de estar presentes. E a presença do Ser passado é o conceito "Ser", isto é, o Ser do qual se tirou o Ser sem transformá-lo em nada puro. Ou seja, o conceito "Ser" é portanto a "lembrança" do Ser (no duplo sentido: é o Ser que "se lembra", e ele "se lembra" de seu Ser). Mas, no nível em que estamos, não se fala geralmente de memória; a memória a que visamos chama-se tempo (ou, mais exatamente, temporalidade, esse meio geral do Ser, no qual além do presente há outra coisa: o passado e o futuro; mas não falarei aqui do futuro). Logo, se há um conceito "Ser", é porque o Ser é temporal (pode-se dizer que o conceito *é* o tempo, isto é, a coexistência do presente com o passado). Ora, é evidente que o Ser é "conforme" ao conceito "Ser", já que este é o próprio Ser menos o Ser. É possível afirmar que o Ser é o Ser do conceito "Ser". Por isso o Ser que *é* (no presente) pode ser concebido ou revelado pelo conceito. Ou, mais exatamente, o Ser *é* concebido a cada instante de seu Ser. Ou ainda: o Ser é não apenas Ser, mas também verdade, isto é, adequação do conceito com o Ser. Isso é simples. O problema consiste em saber de onde vem o erro. Para que ele seja possível, é preciso separar o conceito e o Ser e opor um ao outro. O homem é que faz isso; ou melhor, o homem *é* o conceito separado do Ser; ou ainda, ele é o ato de separar o conceito e o Ser. Ele faz isso por meio da negatividade-negadora, isto é, pela ação, e é aqui que intervém o futuro (o pro-jeto). Esse separar equivale a uma inadequação (o sentido profundo de *errare humanum est*), e é preciso de novo negar ou agir para chegar à conformidade entre o conceito (= projeto) e o Ser (tornado conforme ao projeto pela ação). Para o

Logo, não há conceito no mundo enquanto não houver, nesse mundo, tempo-que-existe-empiricamente. Ora, vimos que a existência-empírica do tempo no mundo é o desejo humano (isto é, o desejo que se dirige a um desejo como desejo). Logo, não há compreensão-conceptual sem desejo. Ora, o desejo se realiza pela ação negadora; e o desejo humano se realiza pela ação de luta de morte por puro prestígio. E essa luta se realiza pela vitória do senhor sobre o escravo, e pelo trabalho deste último a serviço do senhor. É o trabalho do escravo que realiza o desejo do senhor ao satisfazê-lo. Logo (e Hegel explicita bem isso no cap. IV), não há conceito sem trabalho; é do trabalho do escravo que nascem o entendimento (*Verstand*) e o pensamento (*Denken*), isto é, a compreensão conceptual do mundo.

Agora compreendemos por quê. É o trabalho, e só o trabalho, que transforma o mundo de maneira essencial, ao criar realidades verdadeiramente novas. Se não houvesse animais na Terra, Aristóteles estaria certo: o conceito estaria encarnado na espécie eterna, eternamente idêntica a si mesma; e ele não existiria, como pretendia Platão, fora do tempo e do mundo. Mas não se compreenderia então como o conceito pudesse existir fora da espécie, como pudesse existir no mundo temporal sob a forma de palavra. Não se compreenderia como pudesse existir o homem, isto é, esse Ser que não é um cão, por exemplo, e no qual o sentido (a essência) "cão" mesmo assim existe tanto quanto no cão, já que há nele a palavra-conceito "cão". Para que isso seja possível, o Ser revelado pelo conceito deve ser essencialmente temporal, isto é, finito ou tendo começo e fim no tempo. Ora, não é o objeto natural, nem o animal nem a planta, mas apenas o produto do trabalho humano que é essencialmente temporal. É o trabalho humano que "temporaliza" o mundo natural espacial; logo, é o trabalho que engendra o conceito que existe no mundo natural, embora seja diferente desse mundo: portanto, é o trabalho que engendra o homem neste mundo, é o trabalho que transforma o mundo puramente natural num mundo técnico habitado pelo homem, isto é, num mundo histórico.

Só o mundo transformado pelo trabalho humano é que se revela no e pelo conceito que-existe-empiricamente no mundo sem ser o mundo. O conceito *é* o trabalho, e o trabalho *é* o conceito. E se, como observa Marx acertadamente, o trabalho é para Hegel "a própria essência do homem" (*das Wesen des*

homem, a adequação do Ser ao conceito é portanto um processo (*Bewegung*), e a verdade (*Wahrheit*) é um resultado. Só esse resultado do processo merece o nome de verdade (discursiva), porque só o processo é Logos ou discurso (o Ser, antes de sua negação pelo homem, não fala, pois é o conceito separado do Ser que está na palavra ou Logos, ou como palavra-Logos). Hegel diz tudo isso num trecho do prefácio da *Fenomenologia*, que é a chave para a compreensão de todo o seu sistema (p. 29, linha 26, até a p. 30, linha 15). Ver Apêndice II.

Menschen), pode-se afirmar também que para Hegel a essência do homem é o conceito. Por isso é que Hegel, além de dizer que o tempo é o *Begriff*, diz também que é o *Geist*. Porque, se o trabalho "temporaliza" o espaço, a existência do trabalho no mundo é a existência nesse mundo do tempo. Ora, se o homem é o conceito, e se o conceito é trabalho, o homem e o conceito são também o tempo.

Nesse caso, é preciso dizer em primeiro lugar que só há compreensão conceptual onde houver uma realidade essencialmente temporal, isto é, histórica, e em segundo lugar que só a existência histórica ou temporal é que se pode revelar pelo conceito. Ou, em outros termos, a compreensão conceptual é necessariamente dialética.[17]

Ora, se assim é e se a natureza é apenas espaço e não tempo, a conclusão seria que não há compreensão-conceptual da natureza. Só seria possível compreender, no sentido forte do termo, onde houvesse tempo; isto é, só se compreenderia de fato a história. Em todo caso, só a história é que pode e deve ser compreendida dialeticamente.

Era preciso afirmar isso. Mas Hegel não afirma. Acho que esse é seu erro fundamental.

Primeiro, há em Hegel uma hesitação. De um lado, ele diz que a natureza é apenas espaço. De outro, ele percebe que a vida (biológica) é um fenômeno temporal. Daí a idéia de que a vida (*Leben*) é uma manifestação do Espírito (*Geist*). Mas Hegel também percebe, e é o primeiro a afirmar isso explicitamente, que a existência verdadeiramente humana só é possível pela negação da vida (como já sabemos, o risco de vida na luta por prestígio é constitutivo para o homem). Donde uma oposição entre vida e Espírito. Mas, se essa oposição existe, a vida não é histórica; logo, não há dialética biológica; logo, não há compreensão-conceptual da vida.

Ora, Hegel afirma essa compreensão. Imagina (nas pegadas de Schelling) uma biologia dialética, e a apresenta em sua *Fenomenologia* (cap. V, A, *a*). É verdade que ele nega a compreensão-conceptual ou dialética da realidade não-vital. Mas isso apenas o leva a dizer que o mundo real é um *Ser vivo*. Don-

17. Porque a compreensão "dialética" nada mais é que a compreensão histórica ou temporal do real. A dialética revela a estrutura trinitária do Ser. Em outros termos, em e por sua dialética, o real se revela não *sub specie aeternitatis*, isto é, fora do tempo ou como eternamente idêntico a si mesmo, mas sim como um presente situado entre o passado e o futuro, isto é, como um movimento criador (*Bewegung*), ou ainda como um resultado que é um projeto e como um projeto que é um resultado — um resultado que nasce do projeto e um projeto gerado por um resultado; em suma, o real se revela em sua verdade dialética como síntese. Ver Apêndice I.

de, sua filosofia absurda da natureza, sua crítica insensata a Newton, e sua física mágica que desacreditou seu sistema no século XIX.

E há mais. A compreensão dialética só se aplica à realidade histórica, isto é, criada pelo trabalho em função de um projeto. Afirmar, como faz Hegel, que toda compreensão é dialética e que o mundo natural é compreensível equivale a afirmar que esse mundo é obra de um demiurgo, de um Deus-criador concebido à imagem do homem que trabalha. É o que de fato Hegel diz na *Logik*, quando afirma que sua "lógica" (isto é, sua ontologia) é "o pensamento de Deus antes da criação do mundo". Dever-se-ia deduzir que Hegel compreende o mundo porque o mundo é criado em função do conceito que Hegel tem. E chegamos assim ao pleno paradoxo: o antropo-teísmo hegeliano deixa de ser uma imagem; Hegel é efetivamente Deus, Deus criador e Deus eterno. Ora, um homem não pode afirmar que criou o mundo, a menos que seja louco. Logo, se o pensamento que se revela na *Logik* é o pensamento criador do mundo, decerto não é o pensamento de Hegel. É o pensamento de um Criador diferente de Hegel, diferente do homem em geral; é o pensamento de Deus. E a *Logik*, a despeito de seu título, não é apenas lógica; é, como a *Ética* de Spinoza, teo-logia, isto é, lógica, pensamento ou discurso de Deus.[18]

Mas deixemos o mundo natural. Constatemos que Hegel realizou um imenso progresso filosófico ao identificar o conceito com o tempo. Ao fazer isso, ou seja, ao descobrir o saber dialético, encontrou o meio para estabelecer uma fenomenologia, uma metafísica e uma ontologia da história, ou seja, do homem tal como o concebemos hoje e tal como ele é na realidade.

Vejamos qual é, para o homem, a conseqüência decisiva dessa descoberta.

18. Pessoalmente, não acho que essa conseqüência seja necessária. Não vejo inconveniente em dizer que o mundo natural escapa à compreensão conceptual. De fato, isso significa apenas que a existência da natureza se revela pelo algoritmo matemático, por exemplo, e não por conceitos, isto é, por palavras que têm um sentido. Ora, a física moderna chega a esse resultado: não se pode falar da realidade física sem contradições; assim que se passa do algoritmo à descrição verbal, contradizemo-nos (corpúsculos-ondas, por exemplo). Não haveria portanto discurso que revelasse a realidade física ou natural. Esta (como já apresentava Galileu) só se revelaria ao homem pelo silêncio articulado do algoritmo. Só se compreende conceptualmente ou dialeticamente (só se pode falar de) a matéria física na medida em que ela é a matéria-prima de um produto do trabalho humano. Ora, a matéria-prima não é molécula nem elétrons etc., mas madeira, pedra etc. E são coisas — se não vivas em si mesmas — ao menos existentes no âmbito da vida (e do homem como Ser vivo). Ora, parece que o algoritmo, por ser não-temporal, não revela a vida. Mas a dialética também não a revela. É possível que seja necessário combinar a concepção de Platão (para a subestrutura matemática, e até geométrica, do mundo) com a de Aristóteles (para sua estrutura biológica) e com a de Kant (para sua estrutura física, e até dinâmica), reservando a dialética hegeliana para o homem e a história.

O conceito é tempo. Tempo no sentido forte do termo, isto é, um tempo em que há um futuro também em sentido forte: futuro que nunca se tornará presente nem passado. O homem é a existência-empírica do conceito no mundo. Logo, é a existência-empírica, no mundo, de um futuro que nunca se tornará presente. Ora, esse futuro é, para o homem, sua morte, esse futuro seu que nunca se tornará seu presente; e a única realidade ou presença real desse futuro é o saber que o homem tem, no presente, de sua morte futura. Logo, se o homem *é* conceito e se o conceito *é* tempo (isto é, se o homem é um Ser essencialmente temporal), o homem é essencialmente mortal; e ele só é conceito, isto é, saber absoluto ou sabedoria encarnada, se ele o souber. O Logos só se torna carne, só se torna homem, com a condição de querer e poder morrer.

Isso nos ajuda a compreender por que a "possibilidade 3", adotada por Hegel, surge tão tarde na história da filosofia. Negar que o conceito é eterno, dizer que ele *é* tempo, equivale a negar que o homem seja imortal ou eterno (pelo menos na medida em que ele pensa, em que ele é de fato um Ser humano). Ora, o homem só aceita a morte no último extremo; e também no último extremo é que a filosofia aceitou a "possibilidade 3".[19]

"*Alles endliche ist dies, sich selbst aufzuheben*" (Só o Ser finito é que suprime-dialeticamente a si mesmo), diz Hegel na *Enciclopédia*. Logo, se o conceito é tempo, isto é, se a compreensão-conceptual é dialética, a existência do conceito — e por conseguinte do Ser revelado pelo conceito — é essencialmente finita. Logo, a própria história deve ser essencialmente finita; o homem coletivo (a humanidade) tem de morrer como morre o indivíduo humano; a história universal deve ter um fim definitivo.

Sabemos que, para Hegel, esse fim da história é marcado pelo advento da ciência sob a forma de um livro, isto é, pelo aparecimento, no mundo, do sábio ou do saber absoluto. Como esse saber absoluto é o derradeiro momento do tempo, isto é, um momento sem futuro, já não é um momento temporal. Se o saber absoluto aparece no tempo, ou melhor, como tempo ou história, esse saber já não é temporal nem histórico: ele é eterno, ou ainda, ele é a eternidade revelada a si mesma; ele é a substância de Parmênides-Spinoza que se revela por um discurso (e não pelo silêncio), precisamente porque ela é resultante de um devir histórico; ele é a eternidade engendrada pelo tempo.

É o que Hegel vai explicar no texto da segunda etapa da segunda seção da segunda parte do cap. VIII.

19. Assim, a expressão antropo-teísmo não passa de uma metáfora: o saber absoluto circular, isto é, dialético, revela o Ser finito ou mortal; esse Ser não é portanto o Ser divino; é de fato o Ser humano; mas o homem só pode saber que o saber é seu se souber que é mortal.

NONA CONFERÊNCIA

INTERPRETAÇÃO DA SEGUNDA PARTE DO CAPÍTULO VIII

(*continuação*)

Vamos retomar a leitura do cap. VIII da *Fenomenologia*, de onde havíamos parado (no fim da Quinta Conferência): trata-se da segunda seção da segunda parte, que analisa a existência do sábio no mundo.

Essa análise da existência-empírica (*Dasein*) do sábio efetua-se em três etapas. Comecei a primeira. Nela, Hegel fala da relação do sábio com a realidade-objetiva (*Wirklichkeit*). Na segunda, ele fala das relações entre o sábio e o tempo (*Zeit*). Na terceira, ele vai situar o sábio no tempo objetivamente-real, isto é, na história.

Hegel procede por abstração. De fato, sabemos que não é possível separar *Wirklichkeit* e *Zeit*: a realidade-objetiva é temporal, e o tempo só é possível se for objetivamente-real. Mas, para efeitos de análise, Hegel faz essa separação. Na primeira etapa, ele falou da realidade-objetiva sem falar do tempo, e agora, na segunda etapa, fala do tempo distinto da realidade-objetiva; em outras palavras, fala do tempo abstrato ou da noção de tempo.

Hegel assim define o tempo na primeira frase da segunda etapa (p. 558, linhas 3-5): "O tempo é o próprio conceito que está aí[-na existência-empírica] e que se apresenta (*vorstellt*) à consciência[-exterior] como [uma] intuição vazia (*leere Anschauung*)."

Já comentei exaustivamente as primeiras palavras dessa frase.

A primeira parte da frase refere-se ao tempo em geral, isto é, ao tempo real ou à história, de que Hegel vai falar também na terceira etapa. Mas a segunda parte da frase indica que aqui, ou seja, nesta segunda etapa, Hegel fala do tempo abstrato. Aqui, o tempo é "intuição vazia". É o tempo de que fala Kant, de que falam os filósofos em geral: o tempo considerado isoladamente, abstraindo tudo o que existe no tempo; é o recipiente vazio que contém de fato a realidade temporal, mas que é considerado como esse recipiente vazio. *Esse* tempo, diz Hegel, se apresenta à consciência-do-exterior (*stellt sich dem Bewusstsein vor*), apresenta-se como algo que está fora da consciência. É *o* tempo que não é (ou melhor, que não é somente) *meu* tempo. É o tempo cósmico, do qual o homem participa, mas que ele não cria. É também a noção de tempo que está em mim, por oposição ao próprio tempo que também está fora de mim.

Ora, Hegel identifica o tempo com o conceito. Para ele, falar do tempo abstrato é falar também do conceito abstrato. É o que ele afirma: "O tempo

[o tempo abstrato] é o próprio conceito, que é considerado como uma entidade vazia que se apresenta, de fora, à consciência-do-exterior." É essa a concepção comum de conceito: o conceito subjetivo é ou pode ser separado de seu conteúdo real; é o vaso vazio que contém a realidade; e é também o conceito que existe fora de mim, independentemente de mim etc. Interpreta-se o tempo como se interpreta o conceito: se o conceito é oposto à realidade, isto é, se o saber é uma relação, então o próprio tempo é oposto à realidade; e vice-versa. Se é feita uma distinção entre o conceito e a realidade, será preciso distinguir também o conceito e o homem; se o cão é algo diferente do conceito "cão", esse conceito é algo diferente do meu conceito de cão; o conceito é uma idéia mais ou menos platônica, é uma entidade não-real (um vazio preenchido por uma entidade diferente dele) que se apresenta, de fora, à consciência do exterior. E como o tempo e o conceito são uma mesma coisa, quando se afirma tudo isto do conceito, deve-se afirmar o mesmo do tempo. É o que em geral é feito.

Só que, na frase em questão, Hegel não diz, como eu: "o tempo abstrato" (*die abstrakte Zeit*). Ele diz apenas tempo (*Zeit*). Parece que, para ele, o tempo em geral (isto é, o próprio tempo real ou a história) é "*eine leere Anschauung, die sich dem Bewusstsein vor-stellt*" (uma intuição vazia que se apresenta à consciência). É o que de fato ele pensa, como se vê na seqüência.

À primeira vista, a frase citada contradiz tudo o que afirmei anteriormente sobre o tempo na *Fenomenologia*. Mas não é o caso. Para entender, basta desenvolver um pouco essa frase tão elíptica. E, ao desenvolvê-la (o próprio Hegel faz isso no trecho seguinte), surge um aspecto essencial do conceito hegeliano de tempo, que eu havia apenas evocado e que convém agora analisar de perto.

Segundo Hegel, a filosofia pré-hegeliana que opõe o conceito (e por conseguinte o tempo) à realidade não é um engano acidental. No momento em que ela aparece na Terra, nem é mesmo um erro. É verdade, para aquela época. Pois o conceito e a realidade, no início, não coincidem: só vão coincidir no fim. É pelo trabalho que o homem suprime a oposição inicial entre ele e o mundo natural; é por suas lutas que o particular suprime a oposição inicial entre ele e o universal, isto é, o mundo social e político. Enquanto o esforço do trabalho e da luta não estiver acabado, a oposição permanece real. Enquanto assim for, o homem está certo em afirmar que o conceito e a coisa não se confundem. E, enquanto assim for, o tempo também não coincide com a realidade, e é exterior ao homem.

A filosofia pré-hegeliana não *é* falsa. Mas *se torna* falsa. E só se torna falsa no, pelo e para o saber absoluto, para que o conceito (e o tempo) coincida com o Real, ou melhor, para que seja essa coincidência. Mas o saber absoluto, que é universal e homogêneo, só pode surgir numa realidade que também o seja: ele pressupõe a homogeneidade e a universalidade do Estado, isto é, do mundo

humano, e a supressão da oposição entre esse mundo e o mundo natural. Ora, isso ocorre quando o desejo humano se satisfaz plena e definitivamente. Não há então mais ação negadora: o homem está reconciliado com o mundo dado (que é o resultado de seu esforço inteiramente realizado) e com o que ele mesmo é nesse e por esse mundo. Mas o desejo e a ação que dele nasce são a manifestação do tempo humano ou histórico, ou seja, do tempo propriamente dito. Reconciliado com o que ele *é*, o homem já não ultrapassa o real dado. Logo, deixa de criar a história, deixa de ser o tempo. E, se o Estado universal e homogêneo, bem como a ciência que o revela, concluem a história, eles também concluem o tempo.

No momento em que o conceito e, por conseguinte, o tempo coincidem com a realidade-objetiva e deixam de ser exteriores ao homem, o tempo deixa de ser tempo histórico ou humano, isto é, tempo no sentido próprio do termo. O conceito e o tempo coincidem no, pelo e para o saber absoluto ou o sábio. Certamente o sábio surge no tempo. Mas sua chegada "no fim dos tempos" assinala o fim do tempo. Porque o resultado de sua ação temporal, que é a ciência, já não é o tempo; a ciência é a eternidade que se revela a si mesma.

Enquanto o tempo dura, enquanto há de fato tempo, o tempo e o conceito são necessariamente abstratos. E a filosofia pré-hegeliana que o afirma é, por conseguinte, verdadeira, não apenas para o seu tempo, mas para todo tempo: ela permanece verdadeira até a chegada do saber absoluto, isto é, até o fim da história, até o fim do tempo como tal.

Em outras palavras, no momento em que o tempo deixa de ser abstrato, ele deixa de ser tempo. O tempo humano ou histórico, isto é, o tempo propriamente dito, é necessária e essencialmente abstrato. É abstrato, por um lado, no sentido de opor-se à realidade-objetiva. Com efeito, enquanto o homem se opõe à natureza que é para ele a realidade-objetiva, a natureza é espaço e não tempo: o tempo existe no homem e apenas pelo homem; logo é, digamos, subjetivo. No momento em que o homem suprime sua oposição à natureza, ele suprime também o tempo. Por outro lado, o tempo é abstrato também no sentido de ser exterior ao homem. Pois, enquanto o homem não realizou o Estado universal e homogêneo, o particular difere do universal, e o tempo do particular, isto é, *meu* tempo, não é *o* tempo em geral: o futuro social e político não é *meu* futuro; eu morro antes do fim da história, e nasço depois do seu começo. Mas, no momento em que é suprimida a oposição entre o particular e o universal, a história pára e o tempo também é suprimido.

Ora, o tempo é o próprio homem. Suprimir o tempo é suprimir também o homem. De fato, "o Ser verdadeiro do homem é sua ação", ação que dá certo. Significa que o homem é o resultado objetivo de sua ação. Ora, o resultado da

ação do sábio, isto é, do homem integral e perfeito que conclui o devir da realidade humana, é a ciência. Mas a existência-empírica (*Dasein*) da ciência não é o homem; é o livro. Não é o homem, não é o sábio em carne e osso, é o livro que é o aparecimento (*Erscheinung*) da ciência no mundo, esse aparecimento sendo o saber absoluto.

É verdade que o resultado objetivo da ação sempre se destaca do agente e lhe sobrevive. Mas, enquanto esse resultado não é total ou perfeito, isto é, universal e homogêneo (inextensível e isento de contradições), ele mesmo tem um futuro, porque muda e perece. Logo, ele não só *está* no tempo, mas ele *é* tempo. Ou seja, ele é histórico ou verdadeiramente humano. Por isso o resultado da ação de um homem se realiza sempre em e por, ou, melhor ainda, como uma nova ação humana. Já o resultado da ação do sábio é perfeito. Não muda e não pode ser superado; em suma, não tem futuro propriamente dito. Por conseguinte, esse resultado não é um acontecimento histórico propriamente dito, não é um verdadeiro momento do tempo. Afirmar isso é afirmar que ele já não é uma realidade humana. Mais uma vez: a "existência-empírica" da ciência no mundo não é o homem, mas o livro.

De fato, essa existência é empírica e, como tal, tem duração: o livro também dura; ele se deteriora, é reimpresso etc. Mas a enésima edição não difere em nada da primeira: nele não se pode modificar nada, nem acrescentar nada. Embora mude, o livro permanece idêntico a si mesmo. O tempo no qual ele dura é natural ou cósmico, mas não histórico ou humano. É claro que o livro, para ser livro e não mero papel encadernado com palavras impressas, deve ser lido e compreendido por homens. Mas os sucessivos leitores não mudam nada no livro. E se, para ler o livro, o homem deve viver, isto é, nascer, desenvolver-se e morrer, sua vida, essencialmente reduzida a essa leitura — convém lembrar que, como o Estado universal e homogêneo se realizou e, por isso, o desejo está plenamente satisfeito, já não há mais luta nem trabalho; a história está terminada, não há mais nada a fazer, e o homem só é homem na medida em que lê e compreende o livro que revela tudo o que foi e podia ser feito — sua vida não cria nada de novo: o futuro de Paulo, que ainda não leu o livro, nada mais é que o passado de Pedro, que já o leu. O tempo no qual perdura o homem-leitor-do-livro é portanto o tempo cíclico (ou biológico) de Aristóteles, mas não o tempo linear, histórico, hegeliano.

Repetindo: realizar o saber absoluto sob a forma de um livro, isto é, fazer coincidir o conceito integral com o real considerado em sua totalidade, isto é, anular a diferença entre o real e o tempo e por isso suprimir a exterioridade do tempo em relação ao homem, é suprimir o próprio tempo; e, por conseguinte, suprimir o homem como indivíduo livre e temporal. O tempo é o conceito que é o homem: entenda-se o homem histórico, isto é, o homem-do-desejo, isto é,

o homem não satisfeito com o que *é* e com o que *ele* é, isto é, o homem que transforma o dado por meio da luta e do trabalho. Por isso o tempo é sempre e essencialmente abstrato, ou seja, exterior à realidade natural que é objetiva em relação ao homem e exterior ao próprio homem.

É o que Hegel diz na frase da qual citei apenas o início, até o ponto-e-vírgula (p. 558, linhas 3-12):

> O tempo é o próprio conceito que está aí[-na-existência-empírica] e que se apresenta (*vorstellt*) à consciência[-exterior] como [uma] intuição (*Anschauung*) vazia. Por causa disso o Espírito aparece-ou-se-revela necessariamente no tempo. E aparece-ou-se-revela no tempo enquanto não tiver percebido-ou-compreendido (*erfasst*) seu conceito puro; ou seja, [enquanto] não anulou (*getilgt*) o tempo. O tempo é o Eu-pessoal puro exterior contemplado-intuitivamente [e] não percebido-ou-compreendido pelo Eu-pessoal. [O tempo é] o conceito que [só é] contemplado-intuitivamente. No momento em que o conceito percebe-ou-compreende a si mesmo, ele suprime-dialeticamente sua forma-temporal, comprende-conceptualmente (*begreift*) a contemplação-intuitiva e é contemplação-intuitiva compreendida-conceptualmente e compreendendo-conceptualmente.

Nas *Conferências de Iena*, Hegel afirmava: "*Geist ist Zeit*" (Espírito é tempo). Aqui ele diz: "*Der Geist erscheint in der Zeit*" (O Espírito aparece no tempo). Será que ele mudou de opinião? Não. Para mim, é mera diferença de terminologia. No primeiro caso, *Geist* significava o mesmo que *Volks-geist*; tratava-se do Espírito em via de aparecer. Neste caso, trata-se do Espírito que já apareceu, isto é, o Espírito acabado e perfeito, que se revela a si mesmo em e por, ou como, ciência (*Wissenschaft*) absoluta, ou como diz Hegel aqui: "que percebeu-ou-compreendeu seu conceito". Ou ainda: no primeiro caso, *Geist* significava "homem", ao passo que neste caso a palavra refere-se a um livro.

O livro que é resultante da atividade do sábio, isto é, o livro que atualiza o saber absoluto representando a existência-empírica da ciência, não é decerto uma entidade puramente natural, comparável a uma pedra, por exemplo. Ele tem um sentido; é um discurso; é uma entidade que revela seu sentido a si mesma. Por um lado, o livro é uma entidade espiritual. E, já que seu conteúdo é total, já que ele revela apenas seu próprio conteúdo, deve afirmar-se que ele *é* o Espírito integral: *der Geist*. Por outro lado, esse livro não é um Ser humano. Revela seu conteúdo sem modificá-lo; logo, ele não tem desejo, não é uma ação. Em outras palavras, permanecendo eternamente idêntico a si mesmo, ele não tem futuro. Logo, não é tempo. E já que seu conteúdo eterno só se refere a ele mesmo, ele é não apenas eterno: ele *é* a eternidade. Mas o livro é o resultado da atividade do sábio que, como homem e cidadão do Estado perfeito, inte-

gra toda a evolução histórica da humanidade. Assim, essa história é, afinal, a história do livro, ou mais exatamente da evolução do saber que leva a esse livro. Essa história do livro é que é o tempo. Logo, se *Geist* significa o Espírito concluído ou existente-empiricamente como livro (que se destaca do homem integral ou do sábio após a queda deste no passado absoluto, isto é, após o fim da história), já não se pode dizer que o Espírito *é* tempo: é preciso dizer que ele é a eternidade. Mas Parmênides e Spinoza se equivocaram ao pensar que a eternidade pode ser revelada (pelo discurso-Logos) sem o tempo. E Platão se equivocou ao pensar que a eternidade é independente do tempo, assim como Aristóteles se enganou ao dizer que a eternidade existe no tempo como eternidade. Enfim, Kant também se enganou ao pensar que a eternidade precede (ontologicamente) o tempo. Não, diz Hegel, a eternidade (revelada pelo discurso) é o resultado do tempo, ela é o tempo que morreu de morte natural; e só essa eternidade, que pressupõe o tempo e dele resulta, sendo sua integração, é que pode ser revelada pela palavra (Logos) humana. Ela não existe no tempo como eternidade, porque, enquanto dura o tempo, é ele que existe e não a eternidade. Mas a eternidade, ou o Espírito (integral), aparece no tempo. Pois o livro é escrito em determinado momento do tempo e só pode ser escrito no derradeiro momento do tempo, porque provém da totalidade do tempo. Significa que ele já está, potencialmente, no primeiro momento do tempo. E essa presença virtual do Espírito integral no tempo (isto é, a presença do fim do tempo já no seu início e durante toda a sua duração; ou ainda, a finitude essencial do tempo) é que Hegel chama de "aparecimento do Espírito *no* tempo". Ora, esse aparecimento, que *é* o tempo, nada mais é que o homem em sua evolução temporal, isto é, exatamente o que Hegel chamou de *Geist* nas *Conferências de Iena.* Nesta acepção, cabe dizer "*Geist ist Zeit*" (Espírito é tempo).

Logo, como diz Hegel: "O Espírito aparece no tempo enquanto ainda não percebeu-ou-compreendeu seu conceito, isto é, não anulou o tempo." E essa anulação do tempo se efetua, no derradeiro momento do tempo, na e pela ciência. De fato, na e pela ciência, o objeto e o sujeito coincidem; nela, o homem só fala de si; é uma consciência-de-si e não uma consciência-exterior. Ora, o homem que já não se relaciona com um objeto-coisa oposto a ele, um *Gegen-stand*, não tem mais necessidade de negar para manter-se na existência conservando a própria identidade. E o homem que já não nega não tem mais futuro verdadeiro (pois aceita para sempre o presente dado). Logo, já não *é* o tempo hegeliano ou histórico. Esse homem é o cidadão do Estado perfeito, que está plena e definitivamente satisfeito com esse Estado. Nada mais muda e não pode mais mudar nesse Estado universal e homogêneo. Já não há história, o futuro é um passado que já foi; logo, a vida aí é puramente biológica. Já não há homem propriamente dito. O humano (o Espírito) refugiou-se, depois do fim

definitivo do homem histórico, no livro. Este é, portanto, já não o tempo, mas a eternidade.[1]

Pode-se afirmar, como faz Hegel no texto citado, que o tempo é o conceito que é só "contemplado-intuitivamente" (*angeschaut*) e não "compreendido-conceptualmente" (*begriffen*). De fato, *Anschauung* é a contemplação de algo que está fora daquele que contempla: é um estado da consciência-exterior e não da consciência-de-si. Ora, efetivamente, só há tempo onde há consciência-exterior (*Bewusstsein*), isto é, existência-humana no sentido próprio da palavra, ou existência de um Ser que se opõe radicalmente ao mundo natural e que o transforma essencialmente em vista de suprimir essa oposição. No exato momento em que ele consegue isso, a consciência-exterior torna-se consciência-de-si, o sujeito coincide com o objeto, a ciência surge na Terra, e o tempo é anulado pela anulação do desejo e da ação histórica ou humana.

No trecho que termina a alínea, Hegel ainda explicita a sua idéia (p. 558, linhas 12-20):

> Por conseguinte, o tempo aparece-ou-se-revela como o destino e a necessidade do Espírito que não está terminado-ou-perfeito (*vollendet*) em si mesmo; [como] a necessidade de enriquecer a parte que a consciência-de-si tem na consciência[-exterior], de pôr em movimento[-dialético] a imediatidade do em-si [que é] a forma sob a qual a substância se encontra na consciência-[exterior], ou, inversamente, considerando o em-si como a entidade-interna-ou-íntima, [como a necessidade] de realizar e de revelar o que no início só existe interiormente-ou-intimamente, isto é, dedicá-lo à certeza-subjetiva de si mesmo.

1. O fato de que, no fim do tempo, a palavra-conceito (Logos) se *destaca* do homem e existe-empiricamente já não sob a forma de uma realidade-humana, mas como livro, é um fato que revela a *finitude essencial* do homem. Não é apenas este ou aquele homem que morre: o homem morre como tal. O fim da história é a morte do homem propriamente dito. Depois dessa morte, restam: primeiro, corpos vivos com forma humana, mas desprovidos de Espírito, isto é, de tempo ou de força criadora; e segundo, um Espírito que existe-empiricamente, mas sob a forma de uma realidade inorgânica, não viva: como um livro que, por não ter nem vida animal, já nada tem a ver com o tempo. A relação entre o sábio e seu livro é, portanto, rigorosamente análoga à do homem com a sua morte. Minha morte é de fato minha; não é a morte de outrem. Mas só é minha no futuro; porque é possível dizer "vou morrer", mas não dizer "morri". O mesmo acontece com o livro. É minha obra, não é a de outrem; e nela trata-se de mim e não de outra coisa. Mas só estou no livro, só sou o livro enquanto o escrevo ou publico, isto é, enquanto ele ainda é um futuro (ou um projeto). Uma vez publicado, ele se separa de mim. Deixa de ser eu, assim como meu corpo deixa de ser eu após a minha morte. A morte é tão impessoal e eterna, isto é, desumana, quão impessoal, eterno e desumano é o Espírito plenamente realizado no e pelo livro.

É sempre a mesma coisa. O tempo é a história; mas a história é essencialmente finita. E a história é a transformação progressiva do *Bewusstsein* em *Selbstbewusstsein*; ou seja, é a história da filosofia. Mas essa história da filosofia pressupõe uma história no sentido corrente do termo, cujo curso "põe em movimento o em-si" e "realiza e manifesta-ou-revela o que no início é apenas interno-ou-íntimo". Ora, a transformação essencial da natureza e a realização objetiva da idéia subjetiva só ocorrem pela ação da luta e do trabalho. Enquanto o homem luta e trabalha, há história, há tempo, e o Espírito não está em nenhum outro lugar além do tempo onde ele existe como lutas e trabalhos do homem. Mas, no momento em que a história está "concluída-ou-perfeita" (*vollendet*), ou seja, no momento em que o homem realizou tudo, a história pára definitivamente e o tempo se anula, o homem morre ou desaparece como homem histórico e o Espírito subsiste como Espírito que não muda mais e que, assim, *é* a eternidade.

Seguem-se então as aplicações desse modo de ver a relação entre a eternidade, o tempo e o conceito (p. 558, linhas 21-28):

> Por esse motivo, deve-se afirmar que nada é sabido-ou-conhecido [daquilo que] não está na experiência (*Erfahrung*); ou, em outra formulação: [daquilo que] não está presente-ou-dado (*vorhanden*) como uma verdade sentida, [ou] como uma entidade-eterna revelada interiormente-ou-intimamente, [ou] como [um] sagrado no-qual-se-crê etc. — de acordo com as [diversas] expressões que se costumam usar. Porque a experiência é precisamente o fato de o conteúdo — e esse conteúdo é o Espírito — [existir] em si, [isto é,] ser substância e, por isso, objeto-coisa da consciência[-exterior].

Evidentemente, é uma paráfrase do início da introdução à *Crítica da razão pura*. No tempo, afirma Kant, o real precede o conhecimento. É claro que Hegel aceita isso: enquanto o conceito *é* tempo, ele *se refere* a algo diferente dele mesmo, e nessa relação a coisa está antes do conceito. Mas Hegel toma o termo *Erfahrung* (experiência) em sentido muito amplo. Nele inclui, entre outras coisas, a experiência religiosa. Na frase citada, ele também diz o seguinte: para que a eternidade possa ser revelada, é preciso que primeiro exista o tempo. Ora, no tempo, o conceito está fora do real. Logo, o mesmo deve acontecer com o conceito de Espírito: o conceito de Espírito deve ser concebido como exterior ao Espírito real. Ora, o Espírito que é exterior a seu conceito (isto é, exterior ao homem) é Deus. Logo, enquanto dura o tempo, isto é, até a chegada da ciência, o Espírito se revela ao homem sob a forma de um saber teo-lógico. Enquanto dura a história, há necessariamente religião e, se quiserem, Deus. Mas a causa última e a razão profunda da existência da religião (e de Deus) estão contidas

na própria natureza do tempo ou da história, isto é, do homem. (Não é Deus que cria o homem antes do tempo; é o homem que cria seus deuses no transcorrer da história.) De fato, afirma Hegel, a experiência, religiosa ou não, "é o fato de o Espírito existir como um objeto-coisa da consciência-exterior". Ora, a oposição entre o conhecimento e o real *é* precisamente o homem. Porque o homem *é* a existência-empírica (*Dasein*) da revelação do mundo, revelação essa que é, embora estando no mundo, uma coisa diferente do mundo (natural) que ela revela. E essa consciência-exterior só chega ao saber referindo-se a um objeto-coisa. Assim, para que o homem possa conhecer a si mesmo, deve primeiro objetivar-se, exteriorizar-se, tornar-se um mundo: "O homem", diz Hegel, "deve primeiro realizar-se e objetivar-se pela ação, antes de conseguir conhecer-se." E a objetividade do homem é a existência de seus trabalhos e de suas lutas, isto é, a existência da história que *é* o tempo. Ora, enquanto dura o tempo, enquanto há história, o objeto permanece exterior ao sujeito e o homem não se reconhece em suas obras objetivas, pois o mundo histórico que ele criou lhe aparece como um mundo criado por algo diferente dele: por um Espírito, certamente, mas por um Espírito que não é o seu, isto é, por um Espírito divino. Por isso é que há necessariamente religião (e Deus) enquanto houver homem, história e tempo.

Logo, a religião é um epifenômeno do trabalho humano. É um fenômeno essencialmente histórico. Assim, mesmo em sua aparição teo-lógica, o Espírito é essencialmente um devir. Logo, não há Deus revelado fora da história. Ou ainda, a eternidade só pode ser uma verdade, isto é, uma realidade revelada pelo homem (pelo discurso-Logos humano), se for o resultado de um devir, isto é, do tempo. O Espírito absoluto hegeliano não é portanto Deus no sentido comum da palavra: esse Espírito *é* seu próprio devir, sendo esse devir revelado em sua integridade pela palavra e transformado assim em verdade; e o devir que é o Espírito é o tempo ou o homem, é a história humana.

É o que afirma Hegel na frase seguinte (p. 558, linhas 28-31): "Mas essa substância que é o Espírito é o devir de si mesmo, [o devir do Espírito] que se torna *para si* o que ele é *em si*. E apenas como esse devir que se reflete nele mesmo é que ele é em si verdadeiramente o Espírito."

O devir do Espírito que *é* a história ou o devir histórico da humanidade nada mais é que o devir da ciência que *é* o Espírito absoluto ou o Espírito *que se tornou*, isto é, concluído e perfeito e revelado a si mesmo por si mesmo. Logo, é ainda o homem; mas o homem *morto*, ou, se preferirem, o homem *que se tornou* Deus. Sem dúvida, um "deus" que se constituiu no tempo ou como tempo, a partir do homem, não é verdadeiramente Deus. Mas o homem que *se tornou* "deus" também não é verdadeiramente homem. Seja como for, a história é para Hegel o devir do Espírito absoluto, isto é, do Espírito perfeitamente

revelado e plenamente realizado na e pela ciência; logo, a história é o devir da ciência, o que significa que ela é a história da filosofia.

É o que de fato diz Hegel (p. 558, linhas 28-33):

> O Espírito é em si o movimento[-dialético] que é o conhecimento; [ou seja] a transformação do em-si mencionado [anteriormente] em para-si, da substância em sujeito, do objeto-coisa da consciência[-exterior] em objeto-coisa da consciência-de-si, isto é, em [um] objeto-coisa [que é] também suprimido-dialeticamente, ou [em outros termos] em conceito.

Ora, acrescenta Hegel na frase seguinte, esse movimento-dialético — que é tempo ou história, isto é, em última análise, história do conhecimento humano ou da filosofia — é um movimento circular. A ciência, que revela esse movimento como concluído, deve portanto ser circular (p. 558, linhas 33-34): "O movimento[-dialético que é o Espírito] é o círculo que retorna a si mesmo, que pressupõe seu começo, e [que] só o atinge (*erreicht*) no fim."

O tempo de Hegel (isto é, o tempo histórico ou humano) é portanto um círculo, e só difere do tempo aristotélico ou biológico pelo fato de não ser cíclico: o círculo hegeliano só pode ser percorrido uma única vez.

De fato, o movimento-dialético circular é o tempo, isto é, a história. Ora, a história é a oposição entre o homem e o mundo (natural). O começo do movimento é o que não está em movimento; logo, é a ausência de oposição entre o homem e o mundo ou, o que dá no mesmo, é a ausência do homem. Ora, Hegel afirma: "O círculo pressupõe seu começo". Isto é, o tempo pressupõe o espaço; o homem pressupõe o mundo; a identidade do homem e do mundo precede o homem. Em outras palavras, essa identidade é a identidade não-revelada do mundo, que é oculto ou mudo porque ainda não implica o homem. Ora, essa origem do homem não existe para o homem. Porque o Ser-para-o-homem é o Ser-revelado-pelo-conceito e, quando há revelação do Ser, já há o homem que o revela por seu discurso. E o homem é a ação, isto é, a oposição entre o homem e o mundo, isto é, exatamente, o movimento-dialético ou o tempo. O tempo (humano) tem um começo no mundo: a história começa num mundo (natural) já existente. Mas a história é a história da ação humana; e essa ação é a supressão-dialética da oposição entre o homem e o mundo. E a supressão da oposição é a supressão do próprio homem, isto é, da história e, portanto, do tempo (humano). O final do movimento, tal como o começo, é também ele, identidade. Só que, no final, a identidade é revelada pelo conceito. O movimento, isto é, a história que no fim das contas é o processo da revelação do Ser pelo discurso, só atinge (*erreicht*) portanto seu começo no final: somente no fim da história é que a identidade do homem e do mundo existe *para* o homem, ou como revelada pelo discurso humano. A história que começou terá necessariamente um final: e esse final é a revelação discursiva de seu começo.

(Esse começo é, como sabemos, o desejo antropogênico, e o final é a compreensão desse desejo, tal como é explicado na *Fenomenologia*.) Mas, se o começo do homem, da história e do tempo só existe, para o homem, no final do tempo e da história, esse final já não é um novo começo nem para o homem nem do homem, mas é verdadeiramente seu fim. Com efeito, a identidade revelada do homem e do mundo suprime o desejo que é precisamente o começo da história, do homem e do tempo. Logo, o círculo do tempo só pode ser percorrido uma única vez; a história se conclui, mas não recomeça; o homem morre e não ressuscita (pelo menos como homem).[2]

Mas, mesmo não sendo cíclico, o tempo é necessariamente circular: no fim, chega-se à identidade do início. Sem essa identidade (isto é, sem o mundo natural), a história não teria começado; e ela só termina com o restabelecimento dessa identidade; e então ela se conclui necessariamente. Logo, volta-se ao ponto de partida: ao nada do homem.

A ciência, que revela a totalidade integrada do homem, isto é, o curso concluído da história, deve ser, também ela, circular. E essa circularidade da ciência é o único critério de sua verdade absoluta, isto é, de sua adequação perfeita à totalidade da realidade. De fato, se o real (humano) é um devir, nenhuma de suas revelações parciais ou instantâneas é verdadeira no sentido forte do termo: o real sendo cada vez suprimido pela ação, o conceito que o revela corretamente em dado momento deixará de ser verdade em outro momento. Apenas o conjunto do movimento, isto é, o conjunto integrado da história, do homem e do tempo, é que não muda; logo, só a totalidade do devir é que permanece eternamente idêntica a si mesma; por conseguinte, só a revelação dessa totalidade é veridicamente verdadeira.

A ciência tem de ser circular, e somente a ciência circular é a ciência concluída ou absoluta. O advento dessa ciência é a prova do fim do homem, da história e do tempo. Quando o discurso humano, que parte de um ponto qualquer e progride necessariamente (de acordo com a necessidade lógica), volta ao ponto de partida, percebe-se que a totalidade do discurso está esgotada. E o esgotamento do discurso é também o esgotamento da história, isto é, do homem e do tempo.

Assim como o tempo, a história e o homem, a ciência é circular. Mas, se o círculo histórico só é percorrido uma única vez, o círculo da ciência é um ciclo

2. Transpondo para o plano ontológico, é possível dizer que a unicidade do círculo provém do fato de que o Ser (que implica o homem) implica a antítese ou a negatividade. A vida biológica procede por afirmações; a história procede por negações; logo, é impossível refazer a história, pois todo progresso histórico é uma negação do que é e foi. E a história progride enquanto há possibilidade (atualizada) de negação; quando não há mais, ela pára definitivamente.

que se repete eternamente.[3] Há uma possibilidade de repetição da ciência e essa repetição é até necessária. De fato, o conteúdo da ciência só se refere a si mesmo: o livro *é* o seu próprio conteúdo. Ora, o conteúdo do livro só é plenamente revelado no fim do livro. Mas, já que esse conteúdo é o próprio livro, a resposta dada no final à pergunta a respeito do que é o conteúdo só pode ser o conjunto do livro. Assim, quando se chega ao final, é preciso reler (ou repensar) o livro: esse ciclo se repete eternamente.[4]

Logo, a ciência não é apenas circular, mas também cíclica. Ora, num ciclo, o futuro sempre é também um passado. Não há portanto verdadeiro futuro. Significa que não há tempo propriamente dito, tempo humano ou histórico. Se quisermos dizer que o movimento-dialético da ciência é tempo, é preciso dizer que é um tempo cíclico, isto é, um tempo sem a primazia do futuro; portanto, o tempo que *é* a eternidade; enfim, é o tempo biológico de Aristóteles. Por isso é que a existência-empírica da ciência não é o homem histórico, mas um livro de papel, isto é, uma entidade natural. Sem dúvida, o livro, para ser livro, isto é, algo mais que mero papel, deve ser lido e compreendido por homens. Mas o homem que o lê já não cria nada e também não se modifica mais; logo, já não é tempo com a primazia do futuro ou história; ou seja, não é homem no sentido pleno da palavra. Também esse homem é um Ser quase-natural ou cíclico: é um animal racional, que muda e se reproduz mas permanece eternamente idêntico a si mesmo. Esse animal racional é o "*absoluter Geist*": o Espírito que se tornou ou o Espírito acabado-e-perfeito; isto é, morto.

O que se segue é uma espécie de conclusão.

Hegel começa resumindo tudo o que disse sobre a relação entre o Espírito, ou o Ser-revelado-pelo-conceito, e o tempo (p. 558, linha 34, até a p. 559, linha 7):

> Na medida em que o Espírito é necessariamente essa distinção-ou-diferenciação no interior dele mesmo, sua totalidade se coloca, [quando ela é] contemplada-intuitivamente, em-face-de-e-em-oposição-a (*gegenüber*) sua consciência-de-si simples-ou-indivisa. E já que essa totalidade [do Espírito] é a entidade-distinta-ou-diferenciada, ela é distinta-ou-diferenciada em seu conceito puro contemplado-intuitivamente que é *o* tempo, e em seu conteúdo que é o em-si. A substância [considerada] como sujeito tem em si uma necessidade, [que é] primeiro interna-ou-íntima, de se representar (*darzustellen*) tal como ela é em si; [ou seja,] como Espírito. Só a representação (*Darstellung*) objetiva-e-de-coisa acabada-e-perfeita é que é ao mesmo tempo a reflexão da substância, isto é, seu devir [que a transforma] em Eu-pessoal.

Esse texto não traz nada de novo. Já o utilizei para comentar os textos anteriores, de modo que tudo o que disse até aqui pode servir-lhe de comentário. Por isso basta a sua tradução.

O mesmo ocorre com a frase seguinte, na qual Hegel diz explicitamente que a ciência só pode aparecer no fim da história, isto é, que só há verdade absoluta se a história tiver um fim (o que significa: se o homem for essencialmente mortal).

Eis a tradução dessa célebre frase (p. 559, linhas 7-9):

> Por conseguinte, enquanto o Espírito não se concluiu-e-aperfeiçoou em si, [isto é, enquanto ele não se acabou-e-aperfeiçoou] como Espírito-do-mundo[-histórico], ele não pode atingir sua conclusão-ou-sua-perfeição como Espírito consciente-de-si [isto é, filosófico].

O *Weltgeist* (espírito do mundo) é a história da humanidade. O *selbstbewusster Geist* (espírito consciente de si) é a ciência.

Numa nota final (p. 559, linhas 9-12), Hegel escreve o que já afirmei a respeito da religião ou da teo-logia, ao comentar o trecho sobre a experiência (*Erfahrung*): "No tempo, o conteúdo da religião [cristã] exprime o que é o Espírito (humano) antes da ciência [hegeliana]; mas esta é a única [a ser] o verdadeiro saber que o Espírito [humano] tem dele mesmo."

Enquanto durarem o tempo, a história e o homem, o Ser-revelado é concebido como um Espírito transcendente ou divino. E a supressão da transcendência do Espírito (que acarreta a supressão da teo-logia) assinala o fim do tempo, da história e do homem. Mas somente no fim do tempo é que se revela a realidade e que aparece em outros termos a verdade. Pois, em realidade ou em verdade, o Espírito-eternidade é o resultado do tempo e da história: ele é o homem morto, e não um Deus ressuscitado. Por isso a realidade do Espírito eterno (ou absoluto) não é um Deus transcendente que vive no céu, mas um livro escrito por um homem que vive no mundo natural.

3. Porque na ciência já não há negatividade: o saber absoluto não modifica o Ser que ele revela, porque só nasce no momento em que o homem está satisfeito com o que ele é e, por isso, não age mais.

4. Na *Lógica*, o Ser se revela finalmente como sendo a Idéia. A resposta final à pergunta "O que é o Ser?" é portanto: "O Ser é a Idéia." Mas à pergunta "O que é a Idéia?" deve-se responder: "Ela é o *Sein* (Ser) que é o *Nichts* (nada), isto é, ela é o *Wesen* (essência) etc. etc." Em outras palavras, é preciso reler toda a *Lógica*.

DÉCIMA CONFERÊNCIA

INTERPRETAÇÃO DA SEGUNDA PARTE DO CAPÍTULO VIII

(*continuação e fim*)

Passemos agora à terceira e última etapa da segunda seção da segunda parte do cap. VIII.

A segunda parte trata do sábio. Sua segunda seção analisa o aparecimento do sábio no mundo real. A análise é feita em três etapas.

Na primeira, Hegel falou da relação entre o sábio, que é a ciência encarnada (que Hegel chama de o saber absoluto [*das absolute Wissen*]), e a realidade-objetiva (*Wirklichkeit*), considerada independentemente do tempo. Na segunda etapa, tratava-se da relação entre o sábio (ou o saber absoluto) e o tempo. Vimos que o saber absoluto aparece no derradeiro momento do tempo; o aparecimento da ciência no mundo conclui o tempo (ou seja, a história, pois o tempo de Hegel é essencialmente o tempo humano ou histórico); a própria ciência já não é um fenômeno essencialmente temporal, porque a ciência concluída é a eternidade que se revelou a si mesma.

Ora, a separação entre realidade-objetiva e tempo é puramente artificial. De fato, a realidade-objetiva é essencialmente temporal, e o tempo é necessariamente real, e até objetivamente-real. Logo, para analisar as relações entre o sábio e o mundo real, é preciso juntar as análises das duas primeiras etapas: é preciso falar da realidade-temporal ou, o que é a mesma coisa, do tempo real. É o que faz Hegel na terceira etapa.

Para Hegel, pelo menos na *Fenomenologia*, o tempo é o tempo humano, isto é, histórico. Por conseguinte, a realidade-temporal ou o tempo real é, para ele, não a natureza que dura como cosmo ou vida orgânica, mas sim a história e apenas ela.

De fato, na primeira frase em que indica o tema da terceira etapa de sua análise, Hegel só fala da história (*Geschichte*) (p. 559, linhas 13-15): "O movimento[-dialético] que consiste no ato de o Espírito fazer surgir de si (*von sich hervortreiben*) a forma de seu saber é o trabalho que o Espírito realiza como história objetivamente-real."

Na primeira etapa dialética (tese), tratava-se da *Wirklichkeit*. Na segunda etapa (antítese), falou-se da *Zeit*. Na terceira etapa (síntese), deveria tratar-se do tempo real (*wirkliche Zeit*). Ora, Hegel diz: "história real" (*wirkliche Geschichte*). Logo, os termos *Zeit* e *Geschichte* são rigorosamente equivalentes. Em

outras palavras, o sábio aparece não no interior de uma natureza que dura no tempo cósmico ou biológico, mas na *wirkliche Geschichte*, isto é, no interior de um mundo que é essencialmente histórico. O advento da ciência no mundo só pode ser compreendido na e pela história.

Ora, a frase citada confirma o que já expliquei anteriormente: para Hegel, a história da humanidade se reduz em última análise à história da filosofia. Ele afirma que "o trabalho realizado pelo Espírito (isto é, pela humanidade) no decorrer da história" consiste na produção de um saber (*Wissen*). E esse saber é o saber que o Espírito (isto é, o homem) tem de si mesmo. Em última análise, o progresso histórico é um progresso da consciência-de-si, isto é, progresso filosófico, progresso que chega ao saber absoluto que é a plenitude da consciência-de-si, ou seja, o sábio ou o homem integral que exprime sua consciência-de-si total na e pela ciência. A história é, sem dúvida, uma síntese da *Wirklichkeit* e da *Zeit*. Ou seja, a filosofia (que, como acabamos de ver, nada mais é que a história compreendida) pressupõe, de um lado, a existência de uma natureza independente do tempo e, por isso, do homem; é a realidade-objetiva (*Wirklichkeit*). De outro lado, a filosofia pressupõe o próprio tempo (*Zeit*), isto é, o homem-do-desejo-e-da-ação. Logo, não há filosofia sem natureza e sem ação histórica no sentido forte do termo, efetuada dentro dessa natureza. Mas, para Hegel, a realidade-objetiva e o tempo, isto é, a natureza e a história ("ação da luta e do trabalho"), são elementos-constitutivos (*Momente*) da verdadeira realidade, que é o discurso que revela o mundo (*Wissen*, saber) e o homem histórico, e que é assim filosofia. O homem propriamente dito, verdadeiramente real como homem, é portanto o filósofo. O homem-natural ou o animal da espécie *Homo sapiens*, por um lado, e o homem-da-ação-histórica, isto é, o homem-da-luta-e-do-trabalho, por outro lado, são apenas as condições necessárias da realidade verdadeiramente humana que é a existência filosófica do homem. Há uma natureza para que o homem possa lutar e trabalhar. Mas o homem só luta e trabalha com o intuito de poder falar do que faz, com o intuito de tomar consciência de si como do Ser que fez o que ele fez lutando e trabalhando. Ora, a consciência-de-si e a filosofia são uma só e mesma coisa. O homem luta e trabalha para poder tornar-se filósofo; ou, mais exatamente, para poder satisfazer-se como filósofo: para tornar-se um sábio e produzir a ciência.

É claro que o não-filósofo não percebe isso. Quando luta e trabalha, ele pensa estar buscando outros objetivos. Mas pensa assim justamente porque não é filósofo, porque não está verdadeiramente consciente-de-si: ele não sabe o que é, nem o que faz, nem por que o faz.

No fundo, mesmo sem perceber, o homem tende a tornar-se filósofo. Mas só os que fazem isso conscientemente são filósofos. E para os que compreendem a história, e não apenas a fazem ou a aceitam, ou seja, precisamente para

os filósofos, toda a história é uma história da filosofia, que, é claro, terminará no momento em que aparecer a sabedoria que suprime a filosofia.

É claro e, à primeira vista, convincente. Mas permanecem dúvidas, a que já me referi nas minhas duas primeiras conferências.

Afirmei que identificar história com história da filosofia é uma necessidade se a hipótese formulada for a seguinte: a consciência-de-si tende necessariamente a estender-se o máximo possível; ou seja, o homem sempre toma plena consciência das modificações criadas nele pelas transformações do mundo exterior, natural e social ou histórico. Mas, pessoalmente, não creio que essa hipótese seja verdadeira: acho que o homem não é naturalmente filósofo; isto é, são necessários esforços contínuos para ampliar cada vez mais a consciência-de-si que, por natureza, tende a manter fixos os seus limites; julgo que o homem pode muito bem não fazer esses esforços. Em todo caso, as análises antropológicas da *Fenomenologia* não permitem formular essa hipótese. É possível constatar o fato da existência do filósofo, mas não se pode explicá-lo; não se pode deduzir a existência filosófica a partir da existência humana, tal como aparece na *Fenomenologia*.

Para Hegel, isso não tem importância porque o fato em questão já lhe está disponível. Escreve no fim da história e constata que de fato sempre houve filósofos para tomar consciência dos fatos históricos criados pelos homens e das modificações do homem produzidas por esses fatos. (A questão só se torna importante para quem não pensa que vive no momento em que a história já está concluída.)

Logo, Hegel pode dizer que de fato a história é sempre consciente de si, ou seja, que ela é uma história da filosofia. E, tendo constatado esse fato, pode afirmar que o homem como tal é, em última análise, filósofo. Ou, em outros termos: que a consciência-de-si humana tende necessariamente a estender-se sempre mais, a ampliar-se ao máximo.

É o que diz Hegel num trecho da introdução à *Fenomenologia*, que começa assim (p. 59, linhas 6-12):

> Ora, o objetivo é imposto ao saber [absoluto] com necessidade igual à da marcha do progresso. Esse objetivo está onde o saber não tem mais necessidade de ir além de si mesmo, onde o saber encontra a si mesmo, e onde o conceito corresponde ao objeto-coisa [e] o objeto-coisa, ao conceito. Assim, o progresso [que leva] a esse objetivo não pode ser interrompido [no meio do caminho]; e [a] satisfação não pode ser encontrada em nenhuma etapa anterior.

Se a consciência-de-si é a filosofia e se a extensão progressiva dessa consciência é a história da filosofia, esta história pára necessariamente no momento

em que se torna impossível qualquer nova extensão. E vice-versa: é impossível que essa história pare antes, pois a filosofia não pode ser satisfeita com uma consciência-de-si que é ainda capaz de estender-se.

Sabemos que, para Hegel, a impossibilidade da extensão da consciência-de-si é garantida e revelada pela circularidade do saber que exprime essa consciência. Mas isso tem pouca importância por enquanto. Basta lembrar que, para Hegel, a tendência a ultrapassar os limites que são visivelmente limites caracteriza a consciência-de-si como tal.

O esquema da evolução histórica seria pois o seguinte: o homem age e transforma o mundo dado. Vivendo nesse mundo, ele é transformado em função dessa transformação do mundo; ele sofre, de certo modo, o contragolpe. Ao ser transformado, ele toma — necessariamente — consciência dessa sua transformação. E, ao tomar consciência-de-si, constata que ainda está em desacordo com o mundo dado (mesmo transformado), que a idéia que tem de si mesmo independentemente de sua existência no mundo (*Begriff*, conceito) difere de sua realidade no mundo (*Gegenstand*, objeto). Ele age de novo, para transformar ainda o mundo dado, a fim de torná-lo conforme a ele, homem. E o jogo continua necessariamente, enquanto o homem não constatar um perfeito acordo entre ele e o mundo (entre o *Begriff* e o *Gegenstand*). Nesse momento, a história (isto é, a ação) se interrompe definitivamente, e o filósofo atingiu seu objetivo, isto é, a sabedoria, porque agora é impossível (pois a ação está suprimida) transformar-se e ultrapassar a consciência que se tem de si mesmo. É o que Hegel quer dizer no trecho citado.

Só que esse raciocínio está correto se todo homem de ação for filósofo e se todo filósofo for homem de ação. Mas, se o homem que age não faz filosofia ou se o filósofo não age, o raciocínio não vale. Admitamos que o homem que agiu não tome consciência de si após a ação. Enganando-se assim a respeito de si próprio, é possível que não veja a insuficiência de sua ação, isto é, não perceba a distância que ainda subsiste entre o ideal-real e a realidade. Ele deixará então de agir e se deterá antes de ter chegado ao fim verdadeiro da história que não pode mais ser superada. Nesta hipótese, nunca haverá sabedoria na Terra. E vice-versa: se o filósofo não age, não pode transformar o mundo; logo, não mudará a si mesmo; a história vai parar, também neste caso, antes do termo absoluto; e o filósofo nunca se tornará um sábio.

Mais uma vez, Hegel pode apelar para o sábio que é ele mesmo. Mas será que pode explicá-lo? Duvido. Logo, duvido que ele seja o sábio que acaba com a história, pois o que caracteriza a sabedoria é precisamente a capacidade de explicar a si mesmo.

Acho que Hegel não tem o direito de afirmar que a consciência que não estende a si própria indefinidamente não é uma consciência humana. Ora, é o

que ele afirma no trecho seguinte, em que opõe ao animal que apenas vive não o Ser que toma consciência de sua vida, mas o Ser capaz de estender indefinidamente sua consciência. Em outras palavras, Hegel opõe ao animal não o homem-consciente-de-si, mas o filósofo (p. 69, linhas 13-23):

> O que está limitado a viver uma vida natural [isto é, animal] é incapaz de, por si mesmo, ir-além (*hinausgehen*) de sua existência-empírica imediata (isto é, dada). Mas tal Ser é empurrado-para-além (*hinausgetrieben*) dessa existência [dada] por um outro. E o fato-de-ser-arrancado-e-atirado-para-fora (*Hinausgerissenwerden*) é a morte desse Ser [natural ou animal]. Já a consciência [*Bewusstsein* no sentido amplo, isto é, o homem] é para si mesma seu conceito; por isso [ela é] de-maneira-imediata o ato-de-ir-além (*Hinausgehen*) do limitado (*beschränkt*) e [portanto] de si mesma, visto que esse limitado lhe pertence-como-próprio (*angehört*). Para a consciência [humana], o além é afirmado ao mesmo tempo que a entidade-particular (*Einzelnes*), pelo menos ao lado do limitado, como [é o caso, por exemplo,] na intuição espacial [na qual ele tem um espaço exterior a cada limite]. Logo, a consciência [humana] suporta [da parte de] si mesma essa violência (*Gewalt*) [que consiste no ato] de perturbar (*verderben*) a satisfação limitada.

O animal tem uma espécie de "consciência-de-si" (que Hegel denomina sentimento-de-si [*Selbst-gefühl*]). Mas essa consciência animal não pode estender-se. Se o animal muda, se ele se ultrapassa, sua consciência-de-si, em vez de estender-se, se anula; ele se torna nada: morre ou desaparece tornando-se um outro animal (a evolução biológica não é história). Por isso é que, para Hegel, o animal não tem consciência-de-si (*Selbst-bewusstsein*), mas apenas um sentimento-de-si (*Selbst-gefühl*). A consciência-de-si que caracteriza o homem é necessariamente uma consciência que sempre se estende ou se transcende. Hegel o diz de fato na segunda parte do trecho citado.

Nesse trecho, Hegel tem em mente o mesmo esquema da evolução histórica que acabo de citar: ação → tomada de consciência-de-si → ação. Nessas condições, a história é efetivamente uma história da filosofia e deve progredir até que a filosofia se torne sabedoria.

Sem dúvida, Hegel percebe a dificuldade que apresenta qualquer extensão da consciência-de-si. Ele fala de "*Gewalt*": o indivíduo precisa "violentar-se" para constatar que não é mais o que já foi. Mas, segundo Hegel, o homem que não consegue fazer essa "violência" sobre si mesmo não é um Ser humano no sentido forte do termo.

Ora, tal afirmação é paradoxal. O próprio Hegel acaba por restringi-la. Admite haver seres conscientes-de-si que todo o mundo chama de homens e que, no entanto, recusam-se a ampliar a consciência que já têm de si mesmos.

Eis as palavras de Hegel (p. 69, linha 23, até a p. 70, linha 6):

> Ao [sentir] essa violência, o medo (*Angst*) pode recuar diante da verdade e tentar conservar para si o que está ameaçado de se perder. Mas ele não pode encontrar tranqüilidade-ou-quietude (*Ruhe*) [ao fazer isso]. A não ser que queira deter-se na inércia-preguiçosa irrefletida (*gedankenlose Trägheit*). Pois o pensamento ataca (*verkümmert*) a falta de reflexão e sua in-quietude perturba a inércia preguiçosa. Ou então [o medo da mudança] pode afirmar-se sob a forma desse sentimentalismo (*Empfindsamkeit*) que garante achar [que] tudo está bem em seu gênero. [Mas] essa garantia sofre, por sua vez, [uma] violência por parte da razão, que acha que alguma coisa não está bem exatamente porque essa-alguma-coisa é um gênero [e não uma individualidade única em seu gênero]. Ou [então] o medo (*Furcht*) da verdade pode dissimular-se para si e [para] os outros por trás da ilusão-enganadora (*Schein*), que faz pensar que é exatamente o zelo ardente da verdade que lhe torna tão difícil — ou melhor, impossível — encontrar outra verdade além da única verdade da vaidade-vã (*Eitelkeit*) que consiste em ser sempre mais inteligente do que qualquer idéia que se tira de si próprio ou dos outros. Essa vaidade-vã que é capaz de tornar-vã-ou-de-fazer-fracassar (*vereiteln*) toda verdade [universal] e de abandonar essa verdade em si, que se alimenta de seu próprio entendimento, o qual sempre acaba por dissolver todas as idéias e só coloca em lugar de todo conteúdo [objetivo] o Eu-abstrato (*Ich*) seco-e-estéril (*trocken*) —, [essa vaidade] é uma satisfação que deve ser abandonada [com desdém]. Porque ela se afasta do universal e só procura o Ser-para-si.

Hegel reconhece no caso três atitudes essencialmente não filosóficas, isto é, três casos típicos em que o homem se recusa a mudar objetiva ou subjetivamente, e a estender sua consciência-de-si além dos limites dados.

Primeiro há a "inércia irrefletida" (*gedankenlose Trägheit*). É o embrutecido que, no máximo, se sujeita à história como uma pedra está sujeita às leis que governam sua queda. Ele é incapaz de aceitar consciente e voluntariamente uma mudança; sobretudo mudança que para ele signifique a morte. Mas também não pode rejeitar a mudança, consciente e voluntariamente. Assim, quando o caso se apresenta, ele é levado à morte como o animal é levado ao matadouro. Ora, acabamos de ver que para Hegel é isso que caracteriza o animal. Mas, mesmo sendo muito severo para com essa "inércia irrefletida", será possível afirmar que o homem que se embrutece em e por essa preguiça intelectual deixa completamente de ser homem?

Convém ainda não esquecer que o oposto desse homem inerte e indolente — ou seja, o homem de ação que protesta, reage, tenta mudar o que não lhe agrada — não é o que se costuma chamar de filósofo. Em geral é a "besta loira",

a *blonde Bestie* a que se referia, nostálgico, Nietzsche. É o homem que transforma de fato o mundo por sua ação e que, por isso, se transforma; o que não quer dizer que ele tome consciência de sua própria transformação, nem que aceite as palavras de quem lhe disser que mudou.[1] Enfim, o homem de ação não é, por definição, filósofo. Segundo a definição de Hegel, a *blonde Bestie* é tão bruta quanto um bruto inerte, passivo e conformista. Ora, é evidente que um é melhor que o outro. O que prova que estamos diante de uma realidade humana, porque a realidade natural não tem escala de valor; sob este aspecto, ela é absolutamente homogênea.

Voltando ao filósofo: não será significativo que precisamente ele apresente, aos olhos do vulgo, a atitude do "sentimentalismo" (*Empfindsamkeit*) de que fala Hegel no referido texto? Porque o que Hegel tem aqui em vista é igualmente a atitude do "tudo compreender, tudo perdoar", ou seja, justificar e aceitar tudo. É a famosa objetividade que se espera do sábio e especialmente do filósofo, que deve também dizer: "Quanto mais se muda, mais se fica na mesma." É claro que esse filósofo não passa de uma caricatura, de um sofista. O filósofo pode e deve compreender tudo sem perdoar nada. Mas convém ainda lembrar que quem não perdoa também nem sempre compreende. E por experiência sabe-se que, sem a interferência de homens que agem sem compreender, o desejo filosófico de mudar tudo o que pode, e portanto deve, ser mudado continua em geral ineficaz. É possível responder (como Aristóteles) que o homem também se serve de animais para realizar seus objetivos. Mas a resposta não me parece convincente, porque os "animais" em questão nem sempre obedecem e às vezes podem "protestar".

O ponto em que se dá razão a Hegel é quando ele fala da vaidade-vã (*Eitelkeit*) do que se chama individualismo. O homem que, em tudo o que acontece, vê apenas emoções que experimenta; o homem que quer cultivar apenas seu Eu que ele crê pessoal, mas que, por estar isolado e fechado em si, é vazio e abstrato, isto é, rigorosamente semelhante ao Eu de qualquer outro "individualista"; o homem apolítico e associal da falsa transcendência, que pensa estar "fora da confusão" e que se satisfaz em observar as mudanças e os conflitos dos outros para se comprazer tolamente na constatação repetida do acordo permanente consigo mesmo; esse homem do "*geistiges Tierreich*" (reino animal espiritual) parece merecer de fato o nome de "besta erudita ou intelectual" que Hegel lhe atribui. Mas, apesar, ou melhor, em razão da aversão que ele inspira, é preciso lembrar que não passa de uma metáfora.

1. A experiência mostra, por exemplo, que os homens que fazem uma revolução não se mantêm no poder porque continuam a ser, ou pensam que são, tal como eram antes da revolução: não-conformistas.

Enfim, e essa é a objeção mais grave, há ainda o religioso, que, segundo Hegel, também não é consciente-de-si, já que fala sempre de um Eu essencialmente diferente do seu. Ora, não é por acaso que Hegel não o menciona em sua lista.[2] Não o menciona porque é visivelmente impossível falar aqui de existência animal, mesmo que se use uma linguagem metafórica.

Quem é, ou pensa ser, filósofo deve saber que é infinitamente superior ao religioso que é apenas religioso, bem como a todos os outros. Porque o filósofo é o único capaz de compreender e exprimir o sentido verdadeiro e verídico daquilo que os outros se contentam em fazer ou suportar. De modo geral, um homem (individual ou coletivo) é superior aos outros na medida em que os compreende, sem poder ser compreendido por eles. (Esta é, aliás, a única definição possível de progresso.) Mas afirmar, como Hegel faz às vezes, que somente o filósofo representa a realidade humana é dar provas de verdadeira deformação profissional.[3]

Acho que Hegel está certo quando diz que sem filosofia não haveria história. Não haveria história compreendida, pois a filosofia é precisamente *verstandene Geschichte*, por ser a consciência-de-si da realidade humana em toda a sua extensão. Nem história real, pois se o presente histórico é co-determinado pelo passado, deve sê-lo pelo passado compreendido: enquanto o homem não toma consciência de sua nova situação no mundo comparando-a com a anterior, também não pode ver a contradição (isto é, a negação) que ela supõe; logo, não poderá negá-la por sua ação, e sua ação nela não será verdadeiramente humana ou histórica. De fato, sempre houve uma filosofia na base de toda revolução. Ora, a história nada mais é que uma revolução permanente, já que ela progride por negações do dado social.

Mas nada garante que sempre haverá filósofos enquanto houver homens na Terra. Ou seja, a história poderia parar antes de atingir seu termo intransponível. É preciso portanto fazer esforços para que assim não seja. Ou ainda: não basta alguém dizer que um filósofo chega sempre cedo ou tarde; o que cada um deve dizer é, mesmo sem motivos convincentes, que talvez seja ele o único que consiga tornar-se esse filósofo esperado.

Convém ainda lembrar que, praticamente, mesmo se a história é compreendida por filósofos, ela é feita por aqueles que em geral não o são. Ora, Hegel sabe disso muito bem, já que afirma que, sem o império criado por Napoleão, sua própria filosofia não seria possível. Sem dúvida, ao falar de Napoleão, mostra que ele é um caso de *Bewusstsein*, e não de *Selbstbewusstsein* (p. 471, linhas 5-4 de baixo para cima). E tem razão, porque de fato Napoleão não era filósofo. Mas é um exagero afirmar que esse grande homem não era um Ser verdadeiramente humano.

2. Mas Hegel poderia tê-lo feito. Porque o religioso, ao fixar sua consciência-de-si (sob a forma de consciência-exterior) num Deus eternamente idêntico a si mesmo, opõe-se também a qualquer mudança essencial da vida humana; sempre se opõe a uma revolução social, e nunca aceita, ao menos como religioso, as mudanças que ela traz.

3. Aliás, o homem só pode ser superior ao homem; ele não é de fato superior ao animal ou à pedra; é essencialmente outra-coisa.

Voltemos ao texto do cap. VIII.

Para Hegel, a história se reduz afinal à história da filosofia. Por isso, o trecho seguinte à frase que citei — e no qual, de acordo com essa frase, deveria ser tratada a questão da história objetivamente-real (*wirkliche Geschichte*) — só trata da história da filosofia.

Na primeira frase desse trecho, Hegel especifica mais uma vez a diferença entre a filosofia e a religião, isto é, a teologia. Na segunda, ele fala do nascimento (com Descartes) da filosofia cristã, após a destruição da teologia cristã na época do Renascimento. E, nas frases finais, resume a história da filosofia cristã e moderna, ao falar (sem nomeá-los) de Descartes, Spinoza, Leibniz, da filosofia do Iluminismo, de Kant, Fichte e Schelling.

Não vou traduzir esse trecho (p. 559, linha 15, até a p. 560, linha 5 de baixo para cima) porque, sem explicações, é quase incompreensível, e um comentário minimamente satisfatório exigiria meses.

Quero apenas explicar por que, nesse resumo, Hegel fala da filosofia no sentido habitual do termo, isto é, dos sistemas metafísicos de Descartes, Spinoza etc., ao passo que no texto da *Fenomenologia* ele só se referiu e só evocou as doutrinas antropológicas desses filósofos, sobretudo a de Kant.

Para o entender, é preciso lembrar que a sabedoria (ou o saber absoluto) é uma síntese da consciência-exterior e da consciência-de-si. A filosofia, na medida em que leva ao saber, é a tentativa dessa síntese. A filosofia tem, por isso, duplo aspecto. Por um lado, constitui a consciência-de-si: sob esse aspecto da filosofia, o homem sabe o que é como oposto ao mundo exterior. Sob esse aspecto (subjetivista), a filosofia é uma antropologia. E foi apenas essa antropologia filosófica que se considerou nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*. Porque, nesses capítulos, o *Bewusstsein* ainda foi oposto ao *Selbstbewusstsein*. Assim, a antropologia subjetivista filosófica é aí completada tanto pela ciência no sentido comum do termo, que revela o objeto ou o mundo natural, quanto pela religião ou pela teologia, que revela inconsciente e simbolicamente o mundo social.[4] Mas toda filosofia digna desse nome aspira a um saber total. Ou seja, ela

4. É sob o aspecto antropológico que a filosofia aparece na literatura e costuma determinar a cultura de uma época. Também sob esse aspecto é que ela contribui para a realização do movimento histórico, ao revelar ao homem as contradições contidas nele e em seu mundo, levando-o assim à ação.

busca uma síntese do *Bewusstsein* com o *Selbstbewusstsein*. E sob esse aspecto (sintético) ela é metafísica ou filosofia no sentido próprio do termo.[5]

Ora, a síntese do *Bewusstsein* com o *Selbstbewusstsein* só se efetuou no cap. VIII, ou melhor, no resumo dos sete primeiros capítulos que aí se encontra. Logo, só no cap. VIII, após esse resumo, é que se pode compreender a metafísica dos filósofos do passado. Nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*, esses filósofos aparecem como representantes do *Bewusstsein*. Já aqui as filosofias aparecem como tentativas de síntese do *Bewusstsein* com o *Selbstbewusstsein*. Sem dúvida, essa síntese só é conseguida plenamente no fim da história, na ciência hegeliana. Enquanto a história prossegue, há contradição real entre o homem e o mundo, e toda síntese (ou "acordo" filosófico) só pode ser falsa, por estar em desacordo com a realidade. É por isso que uma filosofia suprime a outra. Por isso existe uma história da filosofia, ao passo que não pode haver história da sabedoria. E a história da filosofia é a história das tentativas necessariamente malogradas no intuito de realizar uma totalidade do pensamento antes de ter realizado a totalidade da existência.[6]

Hegel resume e critica essas tentativas prematuras de síntese metafísica na terceira e última etapa da segunda seção da segunda parte do cap. VIII.

Passemos à terceira e última seção da segunda parte do cap. VIII.

Hegel acaba de afirmar (na terceira etapa da segunda seção) como e por que a sabedoria resulta da evolução da filosofia, como e por que essa evolução só pôde ser interrompida pela chegada do saber absoluto hegeliano. Ou seja, Hegel explica, filosoficamente, o porquê e o como do aparecimento do sábio.

Agora, na terceira seção, trata-se do próprio sábio. Hegel vai mostrar quem é o sábio que conclui e realiza a história da filosofia.

Ora, "o Ser verdadeiro do homem é sua ação". Dizer o que é o sábio equivale a dizer o que ele faz. E, como o sábio só faz a sua ciência, falar do sábio é falar do nascimento da ciência, da ação do sábio que produz a ciência.[7]

Ora, o sábio é o filósofo que conseguiu explicar a si próprio. Falar do sábio é dizer como o sábio se vê. E o melhor modo de dizê-lo é mostrar no que sua compreensão (correta) de si difere da autocompreensão (insuficiente) do filósofo. Hegel apresenta suas idéias sobre a atividade do sábio contrapondo-as às idéias sobre a atividade do filósofo, tal como foram expostas pelos dois últimos filósofos, Fichte e Schelling.

5. A literatura e a cultura geral não têm a mínima idéia desse sentido.
6. A existência total sendo, como sabemos, a existência do homem que concluiu sua vida ou sua história, isto é, do homem que está morto.
7. Hegel fala dessa ciência na terceira parte do cap. VIII. Ele pretendia expor a ciência na segunda parte do sistema, mas essa parte nunca foi escrita.

Esse método de apresentação torna o texto, que já é bem curto, muito difícil (p. 560, linha 37, até a p. 561, linha 5):

> Ora, o Espírito mostrou-se a nós como não sendo o retraimento (*Zurückziehen*) apenas da consciência-de-si em sua interioridade-ou-intimidade pura-ou-abstrata [como o pensa Fichte], nem o simples entranhamento (*Versenkung*) da consciência-de-si na substância [ou no Ser-dado natural] e [no] não-ser de sua distinção-ou-diferenciação [como o pensa Schelling]. Não, [o Espírito é] o movimento[-dialético] do Eu-pessoal que por si mesmo se aliena-ou-se-exterioriza (*sich seiner selbst entäussert*) e se entranha (*versenkt*) na substância, e que penetra portanto, como sujeito, em si[-mesmo a partir] dessa substância, transformando-a em objeto-coisa e [em] conteúdo [objetivo do sujeito], que chega a suprimir-dialeticamente essa distinção-ou-diferenciação da objetividade-de-coisa e do conteúdo [do sujeito].

Para interpretar esse texto minuciosamente, seria preciso começar expondo as idéias de Fichte e de Schelling, o que não cabe aqui. Vou limitar-me a um comentário muito superficial.

Trata-se do Espírito. Mas o Espírito se revela na e pela ciência, que é a consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) do sábio. Logo, falar do Espírito é falar também do sábio.

Hegel começa dizendo que o sábio não procura refúgio (ao contrário do que pensava Fichte) em sua interioridade-ou-intimidade subjetiva. A atividade do sábio nada tem a ver com a atividade do poeta que se isola do mundo e se volta para dentro de si. Mas, a seguir, diz Hegel que essa atividade nada tem a ver também com a atividade do sábio (no sentido comum do termo) que se perde no objeto e esquece seu Eu-pessoal. O sábio, ao contrário do que se costuma pensar, não é desinteressado, objetivo. Ele continua (ao contrário do que pensava Schelling) a referir o mundo a si. Mas, (ao contrário do que pensava Fichte) em contraposição ao poeta, ele refere a si um mundo (real) e não um universo imaginário.

Em sua ação, o sábio é "o movimento-dialético do Eu-pessoal", afirma Hegel. O Eu do sábio é portanto um Eu que se opõe a um mundo e que suprime ao mesmo tempo essa oposição, que é absorvido pelo objeto e se cria ao mesmo tempo como sujeito. Ora, Hegel disse exatamente o mesmo do homem histórico em geral. O que, aliás, não causa estranheza, pois ele fala aqui do Espírito, e o movimento-dialético do Espírito, para ele, é a história. Na medida em que o Espírito se revela em seu movimento pelo saber, o sábio refaz em seu pensamento a história universal. Com efeito, nas últimas linhas do cap. VIII, Hegel afirma que o sábio ou a ciência, na medida em que estão voltados para o passado, isto é, para o tempo, para o movimento do Espírito, são a "história

compreendida-conceptualmente" (*begriffene Geschichte*). Essa história é relacionada ao Eu-pessoal do sábio, sendo esse Eu o fim último e o coroamento da história; mas, por sua vez, esse Eu refere-se ao mundo histórico real, porque ele é a compreensão desse mundo. Assim, a atitude do sábio é ao mesmo tempo altamente subjetiva ou interessada, e altamente desinteressada ou objetiva.

No trecho seguinte, Hegel ainda desenvolve essa idéia (p. 561, linhas 5-15):

> Essa primeira reflexão a partir da imediatidade[, isto é, a negatividade descoberta por Fichte,] é o ato pelo qual o sujeito se distingue-ou-diferencia de sua substância; isto é, [é] o conceito que se desdobra [ou ainda é] o ato-de-ir-em-si-mesmo (*Insichgehen*) e o devir do Eu (*Ich*) puro-ou-abstrato. [Mas, como compreendeu Schelling,] na medida em que essa distinção-ou-diferenciação é a atividade pura-ou-abstrata do Eu = Eu (*Ich*)[, isto é, da identidade descoberta por Schelling], o conceito é a necessidade e o advento (*Aufgehen*) da existência-empírica (*Dasein*) cuja realidade-essencial (*Wesen*) é a substância e se mantém (*besteht*) para si. Mas [e essa é a totalidade descoberta por Hegel,] a manutenção (*Bestehen*) da existência-empírica para si é o conceito firmado no interior da determinação-específica (*Bestimmtheit*); e essa manutenção é, por isso mesmo, também o movimento [dialético] do conceito [que se move] nele mesmo (*an ihm selbst*); [o movimento que consiste] em descer à substância simples-ou-indivisa [isto é, à identidade de Schelling] que só é sujeito [ou Espírito] como negatividade [de Fichte] e movimento[-dialético, isto é, totalidade hegeliana].

É mais uma vez o confronto entre o pensamento de Fichte, de Schelling e de Hegel. Mas agora o texto é bem mais difícil, porque se trata do resumo muito compacto dos princípios últimos da metafísica desses três pensadores.

Basta apenas registrar que, ao "Eu-abstrato", ao *Ich* de Fichte, e à "substância" de Schelling, Hegel opõe a "negatividade" e o "movimento-dialético do Eu-pessoal (*Selbst*)". Quer dizer que ele lhes opõe a ação e a história. Ou seja, a substância (isto é, o Ser dado e o mundo natural) só pode tornar-se sujeito ou Espírito, ou, em outros termos, só pode revelar-se a si mesma pela palavra, caso se realize sob a forma de um mundo temporal histórico, de um mundo que implica o homem que age. E, se o sábio quer realizar plenamente o Espírito revelando por sua ciência a totalidade do Ser, ele deve primeiro compreender-conceptualmente o devir do Espírito, isto é, a história. De fato, o Ser que é substância só é Ser-revelado ou Espírito na medida em que implica o homem; revelar o Ser em sua totalidade é portanto revelar o homem; ora, o homem é ação, e a ação é movimento, devir, tempo ou história. Por conseguinte, não há ontologia (ou *Lógica*) sem prévia fenomenologia ou antropologia que revele o homem e a história.

Vem, enfim, uma terceira e última apresentação da mesma idéia no trecho final da terceira seção e segunda parte em geral (p. 561, linhas 16-27):

> O Eu [*Ich*; aqui, o Eu do sábio] não deve [ao contrário do que pensa Fichte] fixar-se na forma da consciência-de-si em oposição à forma da substancialidade e da realidade-coisa, como se temesse sua alienação-ou-exteriorização (*Entäusserung*). A força do Espírito consiste, porém, em permanecer idêntico a si mesmo em sua alienação-ou-exteriorização, e em só afirmar, na qualidade de entidade-existente-em e para-si, o ser-para-si como [um] elemento-constitutivo (*Moment*), ao mesmo título que o Ser-em-si. O Eu[, isto é, aqui: o sábio,] também não é [ao contrário do que pensa Schelling] uma terceira-entidade, que rejeita as distinções-ou-diferenciações para o abismo do absoluto e proclama a igualdade-ou-identidade delas nesse absoluto. Não, o saber [encarnado no sábio] consiste, ao contrário, nessa inatividade aparente que só contempla o modo como a entidade-distinta-ou-diferenciada se move[-dialeticamente] em si e retorna à sua unidade-unificante.

É sempre a mesma coisa. À consciência-de-si isolada de Fichte e ao absoluto de Schelling em que a consciência-de-si se aniquila Hegel opõe "o movimento-dialético do oposto em direção à unidade-unificante". Sabemos agora o que isso significa. No plano da realidade, significa que a unidade total e homogênea do Ser não é dada (porque a unidade anterior à oposição não é conhecível), mas cria-se no e pelo tempo que opõe o homem ou o sujeito à natureza ou ao objeto. E, no plano da Revelação-pela-palavra, significa que a ontologia ou a revelação conceptual do Ser (que seria exposta na *Lógica* dentro da segunda parte do sistema) deve ser o resultado de uma revelação conceptual prévia do devir, isto é, da história, isto é, do homem (que foi apresentada na primeira parte do sistema, isto é, na *Fenomenologia*).

Vamos concluir.

Hegel fala da inatividade aparente do saber absoluto, isto é, do que constitui o Ser do sábio. Inatividade, porque o sábio só contempla o que é, sem mudar-lhe nada. Mas inatividade apenas aparente, porque o sábio contempla a ação, e porque só pela contemplação da ação, isto é, do movimento do devir ou da história, é que ele chega à contemplação do Ser que existe na identidade eterna consigo. Logo, a ciência pressupõe essencialmente a ação. Por isso, a própria ciência é uma ação, no sentido em que é um perpétuo movimento circular. Em outros termos, ela é dialética. Mas só é dialética porque o Ser que ela revela é dialético. E o Ser é dialético porque implica efetivamente o homem ou a ação, e porque o Ser que implica o homem se realiza e se revela no e pelo tempo, isto é, na e pela ação humana histórica.

A ação do sábio, isto é, da ciência, separa-se do homem e passa para o livro. O movimento-dialético, ao deixar de ser movimento do mundo ou história, torna-se movimento da palavra-conceito ou dialética no sentido habitual. E essa separação do homem, ou essa passagem do movimento para a palavra-conceito, se efetua porque, estando isentos de contradições, o mundo e o homem já não se podem mover. Em outras palavras, o mundo está morto; é passado, com tudo o que ele implica, inclusive o homem. E, por estarem mortos, o mundo e o homem-no-mundo já não podem servir de suporte material ao conceito dialético que continua a viver ou a mover-se. O suporte material do movimento perpétuo do conceito está doravante no livro que se chama *Lógica*: o livro (uma "Bíblia") é o Logos eterno encarnado.

O sábio não age como homem. Mas só não age assim porque o homem já não pode agir no momento em que a sabedoria se torna possível. E, vice-versa, a sabedoria só se torna possível no momento em que todos os objetivos humanos possíveis já foram efetivamente atingidos.

DÉCIMA PRIMEIRA CONFERÊNCIA

INTERPRETAÇÃO DA TERCEIRA PARTE DO CAPÍTULO VIII

(p. 561, linha 28, até a p. 564)

Na segunda parte do cap. VIII, tratava-se do sábio (que Hegel chama de *das absolute Wissen* ou, apenas, *das Wissen*), isto é, o homem que produz a ciência (*Wissenschaft*), isto é, a revelação completa e perfeita da totalidade acabada do Ser. Ou ainda: tratava-se do *Dasein*, da existência-empírica da ciência no mundo natural. Já na terceira parte, o que se estuda é a própria ciência considerada como tal, isto é, independente do sábio ou do homem que a produz, independente da sua existência-empírica (*Dasein*) no mundo. Em tudo o que precede, isto é, em toda a *Fenomenologia*, Hegel mostrou o porquê e o aparecimento (*Erscheinung*) da ciência. Agora, no último parágrafo da *Fenomenologia*, vai explicar brevemente o que é a própria ciência, o que é a *Wissenschaft* que ele pretende desenvolver totalmente na segunda parte do sistema (*System der Wissenschaft* do qual só possuímos a primeira parte, isto é, a *Fenomenologia*, que, como veremos, é uma mera introdução à ciência propriamente dita, a qual deveria ser apresentada na segunda parte, isto é, sobretudo na *Logik*).

Hegel começa lembrando o resultado a que chega a *Fenomenologia*, que reflete a evolução real da história universal (p. 561, linhas 28-31):

> No saber[, isto é, no sábio,] o Espírito conclui o movimento[-dialético] de sua encarnação-em-formas-concretas, na medida em que essa encarnação é afetada pela distinção-ou-diferenciação não superada da consciência[-exterior]. [No saber ou no sábio,] o Espírito atingiu o elemento puro de sua existência-empírica, [ou seja,] o conceito.

Hegel repete aqui o que já sabemos há muito. O saber (*Wissen*) é o sábio ou o autor da ciência e da introdução à ciência, isto é, da *Lógica* e da *Fenomenologia*. Ora, na pessoa do sábio, diz Hegel, "o Espírito acaba o movimento de suas formações concretas". As formas concretas do Espírito (*Gestalt, Gestalten, Gestaltung*) são o homem histórico. Com o advento do sábio, diz Hegel, termina a série de fenômenos históricos e sociais, isto é, verdadeira e especificamente humanos. O advento do sábio é portanto o último acontecimento histórico. E Hegel lembra que a evolução histórica é "a distinção-ou-diferenciação superada da consciência-exterior". O que significa que o homem propriamente dito ou o homem histórico é oposto à natureza, e que a história vai perdurar enquanto o homem não tiver conseguido suprimir essa oposição pela ação negadora da luta e do trabalho. No momento em que aparece o sábio e, por conse-

guinte, a ciência, essa oposição já está suprimida. Ou seja, o homem já não tem desejo; está perfeita e definitivamente satisfeito com o que é, com o que ele é; logo, ele não age mais, já não transforma o mundo e, por isso, já não muda a si mesmo. Em suma, ele se tornou sábio. E o sábio que revela o que é pela palavra ou conceito revela-o definitivamente: porque o que é então permanece eternamente idêntico a si mesmo, sem ser modificado pela inquietação (*Unruhe*). A ciência do sábio é portanto *a* ciência, isto é, um saber verdadeiro, no sentido próprio do termo, universal e definitivamente verdadeiro.

Ora, a verdade é a coincidência do Real ou do objeto-coisa (*Gegenstand*) com o conceito (*Begriff*). É possível afirmar que, no e pelo sábio, o conceito "atingiu-ou-dominou" o Real. Mas é também possível dizer que o Real "atinge-ou-domina", no e pelo sábio, o seu conceito, Ora, o Ser que se revela pelo conceito ou pelo discurso (Logos) não é apenas Ser puro e simples (*Sein*), mas Ser espiritual, isto é, Espírito real (*Geist*). Logo, é possível dizer que, no e pelo sábio (que produz a ciência absoluta, ciência essa que revela inteiramente a totalidade do Ser), o Espírito "atinge-ou-domina" o conceito. É o que Hegel afirma no trecho citado.

A partir desse momento, diz ele, a existência-empírica (*Dasein*) do Espírito no mundo é o conceito. Mas é um conceito que já não está em oposição a seu objeto (*Gegenstand*), que já não está fora da coisa que ele revela. Logo, é um conceito que não tem como suporte material a existência do homem histórico que age e é negador. É o conceito que já não é o tempo. É o conceito que já não muda e que permanece eternamente idêntico a si mesmo, isto é, idêntico ao Ser idêntico que ele revela a esse mesmo Ser. E sabemos que o suporte material desse conceito eterno também não é o homem histórico, nem o sábio, mas sim o livro que revela pelo discurso (que ele materializa sob a forma de palavras impressas) seu próprio conteúdo, ou seja, o *System der Wissenschaft* que tem como primeira parte a "ciência da fenomenologia (= das aparições-reveladoras) do Espírito" (*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*).[1]

1. O papel que atribuo ao livro pode parecer exagerado, se for levado em conta apenas o texto do cap. VIII. Para justificar minha interpretação, vou citar um trecho que está no fim do prefácio (*Vorrede*) da *Fenomenologia*, no qual Hegel afirma (p. 58, linhas 7-15): "Temos de nos convencer de que o destino da verdade é abrir-um-caminho quando chega a sua hora, e que ela só aparece se essa hora chegou; por conseguinte, a verdade nunca aparece cedo demais e nunca encontra um público que-não-está-maduro. E [temos] também [de nos convencer] de que o indivíduo tem necessidade desse efeito [produzido no público], a fim de que aquilo que é apenas sua causa particular se-confirme-e-se-afirme-verdadeiro (*bewähren*) para ele por esse efeito, e [a fim de] que ele faça-a-experiência de que a convicção, que a princípio só pertence à particularidade, é algo de universal."

É bem claro. Para se mostrar verdadeira, a filosofia deve ser reconhecida universalmente, isto é, reconhecida afinal pelo Estado universal e homogêneo. A existência-empírica

As três frases que seguem o texto citado formam uma espécie de nota intercalada. É um texto bem obscuro, no qual Hegel explica o que significa o termo "conceito" ou, mais exatamente, o fato de que a existência-empírica (*Dasein*) do Espírito é doravante já não uma *Gestalt des Bewusstseins* (forma-concreta da consciência), ou seja, uma realidade humana e até social ou histórica, mas o próprio conceito.

Ele diz o seguinte (p. 561, linha 32, até a p. 562, linha 1):

> [Considerado] de acordo com a liberdade de seu Ser-dado, o conteúdo é o Eu-pessoal que se-exterioriza-ou-se-aliena, isto é, a unidade-unificadora imediata do ato-de-conhecer-a-si-mesmo. O movimento[-dialético] puro dessa exteriorização-ou-alienação, quando considerado no conteúdo, constitui a necessidade deste último. O conteúdo distinto-ou-diferenciado, [considerado] como determinado-especificamente, existe na relação [e] não em si. E [ele é] sua inquietude [consistindo no ato] de suprimir-dialeticamente a si mesmo, isto é, [ele é] a negatividade. Logo, a necessidade, isto é, [a] distinção-ou-diferenciação, é tanto o Eu-pessoal quanto o Ser-dado livre. E, nessa forma egotista-e-egoísta em que a existência-empírica é de-um-modo-imediato pensamento (*Gedanke*), o conteúdo é conceito.

O texto é difícil. É mais um dos textos-ideogramas em que Hegel consegue resumir em algumas linhas as idéias básicas de todo o seu sistema. É uma nova maneira de apresentar as relações entre o Ser, o homem e a ciência, que é a revelação do Ser pelo homem; ou seja, as relações entre a eternidade, o tempo e o conceito.

(*Dasein*) da ciência não é portanto o pensamento particular do sábio, mas sua palavra universalmente reconhecida. É evidente que de fato esse reconhecimento só pode ser obtido pela publicação de um livro. Ora, ao existir sob a forma de livro, a ciência se destaca efetivamente de seu autor, isto é, do sábio ou do homem.

Aliás, no cap. V, A, *c* há um trecho que confirma esse texto do prefácio. Hegel diz o seguinte (p. 236, linha 36, até a p. 237, linha 10): "Quando se contrapõe [...] a obra (*Werk*) de um homem a suas possibilidades internas-ou-íntimas, a suas capacidades ou a sua intenção, é apenas a obra que deve ser considerada como a realidade-objetiva verdadeira-ou-verídica desse homem; [e isso] ainda que ele mesmo se engane a esse respeito e, ao retornar de sua atividade (*Handlung*) em si mesma, julgue ser nesse elemento-interno-ou-íntimo algo diferente do que ele é na ação (*Tat*). A individualidade que, ao transformar-se em [uma] obra, se entrega ao elemento objetivo-de-coisa fica sem dúvida sujeita ao perigo de ser modificada e pervertida. Mas o que caracteriza a ação é precisamente [querer saber] se essa ação é um ser objetivamente-real que se mantém, ou simplesmente uma obra de-pura-intenção (*Gemeintes*) que se esvaece (*nichtig vergeht*) em si mesma. A objetividade-de-coisa não muda a própria ação, apenas mostra o que ela é; isto é, [a objetividade-de-coisa mostra] se a ação é [algo] ou se ela não é nada." É claro que a ação (*Tat*) e a realidade-objetiva (*Wirklichkeit*) do sábio não são seu pensamento, e sim seu livro.

Ora, já expus tudo isso demoradamente. Se eu fosse traduzir a linguagem "cabalística" do trecho citado para uma linguagem "normal", iria gastar muito tempo e repetir o que já expliquei várias vezes. Como ele não traz nada de novo, acho que podemos passar adiante.

Depois de escrever essa nota explicativa (que poderia vir entre colchetes), Hegel volta à última frase do pequeno resumo já citado, no qual dizia que no sábio e pelo sábio "o Espírito atingiu-ou-dominou o conceito" (p. 562, linhas 1-3): "Tendo atingido o conceito, o Espírito desenvolve portanto a existência-empírica e o movimento[-dialético] nesse éter de sua vida [isto é, no conceito] e [ele] é [assim] ciência."

Quando, no e pelo saber (*Wissen*) ou pelo sábio, o Espírito atinge seu conceito, ele se torna ciência (*Wissenschaft*). E é dessa ciência que se vai tratar a seguir, isto é, na terceira e última parte do último capítulo da *Fenomenologia*, ciência essa que deveria ser apresentada na segunda parte do sistema, isto é, na *Lógica*.

Convém notar que a *Wissenschaft* não é uma ciência *do* Espírito. O próprio Espírito é que *é* ciência: *der Geist ist Wissenschaft*. Com efeito, o Espírito é o Ser revelado pelo Logos, pelo discurso, pelo conceito; e o Logos, o discurso ou o conceito que revelam o Ser são, afinal, a ciência. Logo, o Espírito *é* a ciência, e a ciência *é* o Espírito. Ou ainda: a ciência é a revelação do Ser (*Sein*), mas o Ser revelado pela ciência é Espírito, e só é Espírito na medida em que for efetiva e realmente revelado pela ciência. Ora, o Ser só é efetiva e realmente revelado pela ciência na medida em que a própria ciência for real e efetiva. A ciência deve ser; deve fazer parte do Ser, inserir-se no Ser; logo, deve também aparecer na existência-empírica (*Dasein*) do Ser, isto é, no mundo, e nele ter uma realidade; deve portanto manter-se no mundo. Para que isso seja possível, o mundo (e por conseguinte o Ser) deve implicar o homem. Porque o homem é exatamente o conceito ou o Logos que revela o Ser. O homem, por existir no mundo e estar assim no Ser, revela o Ser quando fala do Ser. Ou ainda: como realidade humana, o Ser fala de si mesmo e revela-se a si mesmo. Só que, enquanto a revelação do Ser não for completa, pode-se distinguir o Ser (que é então apenas uma parte da totalidade) da revelação do Ser. E o conceito distinto do Ser que ele revela é que *é* o homem propriamente dito. Mas o conceito tende a unir-se ao Ser; tende a englobar a totalidade do Ser. E esse movimento do conceito para a totalidade é o devir do homem, isto é, o tempo ou a história. No fim desse movimento, o Ser coincide com o conceito e o conceito com o Ser. O homem deixa de existir. Ora, o conceito total, que se destaca do homem propriamente dito (do homem oposto ao mundo, isto é, do homem que é apenas uma parte do Ser total) e que coincide com a totalidade do Ser, *é* a ciência e *existe* como ciência no livro. Essa ciência *é* a totalidade revelada do Ser, isto é, o Espírito. Logo, a existência-empírica (*Dasein*) e o movimento-dialético (*Bewegung*) agora já não estão fora do conceito, isto é, no Ser não revelado oposto à sua revelação pelo homem, mas no próprio Espírito real, isto é, no conceito total ou na ciência, que existe-empiricamente sob a forma de livro. O conceito, que não se opõe mais ao Ser, já não modifica o Ser (já não é desejo, ação, existência humana histórica ou temporal). Se ainda há movimento, esse movimento não perturba mais a eternidade: é um movimento cíclico, um eterno retorno a si mesmo. Esse movimento cíclico eterno *é* a ciência. Ora, já que esse movimento do Espírito é o processo da revelação do Ser pelo discurso-Logos ou pelo conceito, é possível dizer que a existência-empírica do Ser revelado, isto é, do Espírito, está doravante reduzida à existência-empírica do conceito total ou da ciência, ao livro que concretiza essa ciência. Pois, mesmo que o homem desapareça completamente da face da Terra, o livro permanecerá. O mundo, isto é, a totalidade real do Ser existente, implicará portanto um discurso-Logos ou conceito. Esse mundo será a existência-empírica do Espírito. Logo, a partir de então será por causa do livro e já não por causa do homem (que não traz mais nada de novo, mas sem o qual o livro não seria possível) que o Ser é Espírito.

Trata-se agora de saber o que é a ciência. Ou seja, ver no que a existência do Espírito, sob a forma de livro, difere de sua existência sob a forma de homem. Ou ainda: ver no que a revelação eterna do Ser difere de sua revelação temporal, no que o objetivo final da história difere dessa própria história. Ou ainda: já que a realidade temporal, ou a história, é descrita ou revelada pela *Fenomenologia*, ver no que esta difere da ciência propriamente dita ou da *Lógica*, à qual ela serve de introdução, ou de via de acesso, assim como a história real é o caminho que leva à sabedoria e à ciência, sendo esta o resultado da ação do sábio que pressupõe o conjunto da ação histórica da humanidade.

É disso que Hegel fala a seguir (p. 562, linhas 3-8):

> Na ciência [propriamente dita, isto é, na Lógica] os elementos-constitutivos do movimento dialético do Espírito já não se apresentam [como era o caso na *Fenomenologia*] como formas-concretas determinadas-e-específicas da consciência[-exterior]; ao contrário, [eles se apresentam,] já que a distinção-ou-diferenciação da consciência[-exterior] abandonou o Eu-pessoal, como conceitos determinados-e-específicos e como movimento[-dialético] deles fundado nele mesmo.

A *Fenomenologia* descreve as *Gestalten des Bewusstseins*, isto é, as formas concretas ou plásticas, e até espaciais, de uma consciência que revela o Ser, embora seja e saiba que é algo diferente do Ser que ela revela. Isto é, a *Fenomenologia* descreve o homem: é uma antropologia. Mas a *Fenomenologia* descreve o movimento (*Bewegung*) do Espírito em suas formas concretas. O que significa que a *Fenomenologia* é uma antropologia genética ou histórica: ela descreve o

homem em seu devir; descreve-o tal como ele cria a si mesmo na e pela — ou, melhor ainda, como — história universal. Como afirma Hegel no final do capítulo, a *Fenomenologia* é a história compreendida conceptualmente (*begriffene Geschichte*) em seu todo definitivamente acabado.

Já na ciência (*Wissenschaft*) propriamente dita, isto é, na segunda parte do sistema, "a distinção-ou-diferenciação voltou ao Eu-pessoal", diz Hegel. Isto é, se o homem histórico se refere ao mundo na e pela, ou como a ação negadora que cria uma distinção real ou objetiva entre o sujeito e o objeto, o sábio só se refere ao objeto, ao produzir a ciência, em e por seu pensamento ou contemplação passivos. Em outros termos, já não há nele oposição real entre o conceito que revela a coisa e a coisa revelada pelo conceito. Quer dizer que onde há o sábio, já não há homem propriamente dito. Só há o conceito. Em conseqüência, a relação entre sujeito e objeto já não modifica nem o sujeito nem o objeto. Não se sai mais da identidade, e o movimento ou desenvolvimento da ciência não cria nada mais de novo. Esse movimento não tem portanto futuro. Por conseguinte, ele não é tempo; nem história. Esse movimento é eterno. É o movimento orgânico do conceito no interior de si mesmo; isto é, o desenvolvimento dialético do conceito (ou seja, do conceito do Ser) em discurso total ou voltando-se perpetuamente sobre si, já que em seu todo está sua própria conclusão que o estimula a se desenvolver mais ainda.

Tudo isso é confirmado pelo trecho seguinte (p. 562, linhas 8-20), no qual Hegel expõe e comenta o que disse quando comparou a *Fenomenologia* com a ciência propriamente dita ou com a *Lógica*, isto é, quando comparou a primeira com a segunda parte do sistema:

> Na *Fenomenologia*, cada elemento-constitutivo é a distinção-ou-diferenciação do saber e da verdade [isto é, da realidade revelada] e o movimento[-dialético] no qual essa distinção se suprime-dialeticamente; já a ciência [isto é, a *Lógica*] não contém essa distinção-ou-diferenciação, nem sua supressão-dialética. Ao contrário, como o elemento-constitutivo [da ciência] tem a forma do conceito, ele reúne a forma objetiva-e-de-coisa da verdade e [a] do Eu-pessoal que-sabe-ou-conhece na unidade-unificadora imediata. O elemento-constitutivo [da ciência] não se apresenta como o movimento[-dialético que consiste] num vaivém entre a consciência[-exterior] ou a representação-exteriorizante e a consciência-de-si. Não. A forma-concreta pura do elemento-constitutivo, [isto é, a forma concreta] libertada de sua aparição-reveladora na consciência[-exterior], [a forma que é] o conceito puro, e a progressão[-dialética] desse conceito se ligam unicamente à determinação-específica pura do elemento-constitutivo.

A história do homem, isto é, o tempo, vai durar enquanto subsistir uma diferença entre o saber (subjetivo) e a verdade (objetiva) ou a realidade-revelada-

pelo-saber. Ou seja, a história vai durar enquanto houver no mundo um Ser que se engane e que, pouco a pouco, elimine seus próprios erros. Ora, esse Ser é o homem, e apenas o homem. Porque o animal e a natureza não se enganam. Ou, é possível dizer, a natureza também se engana. Mas, se ela comete um erro (um monstro, por exemplo, ou um Ser vivo que não se adapta a seu meio), esse erro é eliminado imediatamente: ele morre ou se aniquila sem conseguir manter-se na existência. Só o homem pode manter o erro no mundo, fazendo-o durar sob a forma de um discurso equivocado. E a história é a história dos discursos equivocados do homem, que pouco a pouco se tornam verdades. E isso não apenas porque eles mudam para se tornarem conformes à realidade dada, mas porque o homem, pelo trabalho e pela luta, transforma a própria realidade a fim de torná-la conforme a seus discursos que, no início, dela se afastavam. E no momento em que a conformidade entre realidade e discurso está perfeitamente realizada, no momento em que o homem já não pode enganar-se porque não transcende mais o dado real e não tem mais nenhum desejo, nesse momento, a história se interrompe. Então, o saber subjetivo é, ao mesmo tempo, objetivo; isso significa que ele é verdadeiro, definitiva e completamente. Esse saber absoluto é a ciência.

Há um movimento na ciência também, porque ela é um conceito dialético ou um discurso que se desenvolve. Mas esse movimento não é movimento temporal, nem histórico, nem humano, nem ativo. Já não se trata, diz Hegel, de passar do sujeito ao objeto e vice-versa. Ou seja, não se trata mais nem de retificar o saber pela contemplação do real, "fazendo experiências", como se costuma dizer, nem de "retificar" o real pela luta contra ele, transformando-o pelo trabalho. O movimento subjetivo revela o movimento objetivo sem modificá-lo; agora, mas somente agora, é possível dizer: a ordem e a conexão das coisas também estão em conformidade com a ordem e a conexão das idéias (*ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*). Também se pode dizer que o movimento se efetua no conceito, isto é, no real revelado, ou na revelação verdadeira, e mesmo real. É o movimento do Logos ou do discurso que, estando isento de contradições, permanece, embora se desenvolvendo, na identidade consigo mesmo. Esse movimento é portanto eterno. Ou, mais exatamente: ele é a eternidade real que se revela a si mesma por si mesma, como movimento do Logos. Já não é o movimento temporal da ação negadora; é o movimento eterno, lógico, do discurso.

O movimento lógico da ciência reproduz o movimento do Ser. Ora, o Ser se move no tempo, ou, mais precisamente, como tempo. E o tempo *é* a história; e a história *é* o homem. Logo: o movimento real da história universal corresponde rigorosamente ao movimento ideal da ciência. O sistema, para ser completo, deve representar ou conter não apenas o movimento eterno ou lógico do Ser revelado, que é conceito, mas também o movimento real ou histórico do

conceito, que é Ser real ou homem. É assim que o sistema tem necessariamente duas partes ou dois aspectos complementares: a *Lógica* e a *Fenomenologia* (p. 562, linhas 20-30):

> Inversamente, a cada elemento-constitutivo abstrato da ciência corresponde uma forma-concreta do Espírito como-tal (*überhaupt*) que aparece-ou-se-revela, [essas formas-concretas estando descritas na *Fenomenologia*]. Assim como o Espírito que existe-empiricamente não é mais rico que a ciência, ele também não é em seu conteúdo mais pobre [que ela]. Reconhecer [como ocorre na *Fenomenologia*] os conceitos puros da ciência sob esse aspecto de formas-concretas da consciência[-exterior] [é o que] constitui o aspecto da realidade da ciência segundo o qual sua realidade-essencial, [isto é,] o conceito que é afirmado na ciência em sua mediação simples-ou-indivisa como pensar (*Denken*), expõe os elementos-constitutivos dessa mediação e se representa (*darstellt*) de acordo com a oposição-ou-conflito (*Gegensatz*) interno-ou-íntimo.

É evidente que a história não é mais rica nem mais pobre que o próprio Ser. Só se pode desenvolver no tempo aquilo que existe; e a totalidade eterna do Ser nada mais é que tudo o que foi no tempo. O Ser se cria; mas, ao se criar, ele não se supera; porque fora do Ser não há nada: é o nada. Por esse mesmo motivo, não há futuro além do tempo. A totalidade espaciotemporal do Ser não é espacial nem temporal. Ela é o próprio Ser revelado a si mesmo pelo conceito. Em outras palavras, essa totalidade é o Espírito. Mas só é Espírito na medida em que contém o conceito. Ora, o conceito contido no Ser é o homem. E o movimento do conceito no Ser, isto é, o movimento real do conceito, é a história.

Por conseguinte, a *Lógica* e a *Fenomenologia* têm um único e mesmo conteúdo. Só que o movimento eterno da ciência aparece na *Fenomenologia* sob a forma do movimento temporal da história. Assim, cada etapa da *Fenomenologia* corresponde a uma etapa da *Lógica*, e vice-versa. E só se compreende de fato a antropologia da *Fenomenologia* ao compreender a ontologia da *Lógica*, que diz o que *é*, desde sempre, o Espírito que *aparece* (*erscheint*) a si mesmo sob a forma temporal, histórica ou humana descrita na *Fenomenologia*. Inversamente, só se compreende a *Lógica* quando se compreende a *Fenomenologia*. Pois, sem ela, o movimento eterno do discurso é vazio e desprovido de sentido. Só se compreende o que *é* o Espírito quando se sabe como ele *aparece* em sua existência-empírica (*Dasein*). Ora, a existência-empírica do Espírito é o homem, a história ou o tempo.

Logo, o sistema só tem sentido se tiver duas partes: uma fenomenologia antropológica e uma lógica ontológica. Uma fica incompleta sem a outra; e só o todo tem sentido: o todo no qual, como no próprio Ser, a eternidade do Logos é realizada pelo movimento temporal reproduzido na *Fenomenologia*.

Em outras palavras, o sistema da ciência é necessariamente circular ou cíclico. Quem ler a *Fenomenologia* será necessariamente levado à *Lógica*. Porque quem consegue escrever ou ler a *Fenomenologia* tem que compreender o que existe numa identidade eterna consigo mesmo, isto é, compreender o Ser como tal, que é o tema da *Lógica*. E, depois de ter lido a *Lógica*, também tem de voltar necessariamente à *Fenomenologia*. Porque, quando se sabe no final e pela leitura de toda a *Lógica* que o Ser é Espírito ou Idéia, isto é, o Ser revelado a si mesmo, vê-se também que essa revelação só é possível porque o Ser é tempo e devir. Ora, para compreender o Ser como devir, é preciso ler a *Fenomenologia*.

Tudo isso vai ser explicado por Hegel nas duas páginas que encerram a *Fenomenologia*. Ele começa por uma forma condensada na primeira alínea desse trecho final, apresentando a idéia da circularidade da ciência. E a seguir comenta esse texto condensado (p. 562, linhas 31-40):

> A ciência contém em si essa necessidade de exteriorizar (*entäussern*) a forma do conceito puro; e [ela exige por conseguinte] a passagem do conceito na consciência[-exterior]. Pois o espírito que-se-sabe-ou-se-conhece, precisamente porque ele apreende-ou-compreende (*erfasst*) seu conceito, é a igualdade-ou-a-identidade (*Gleichheit*) imediata consigo mesmo, que é, [quando se a considera] em sua distinção-ou-diferenciação (*Unterschied*), a certeza[-subjetiva] da entidade-imediata, isto é, a consciência[-exterior] sensível [que é] o início do qual partimos [na *Fenomenologia*]. Esse [ato do Espírito pelo qual ele] se-deixa-sair-ou-se-liberta (*entlässt*) da forma de seu Eu pessoal é a liberdade e a segurança supremas de seu saber-de-si.

De um lado, esse texto tanto pode ser relacionado com a *Fenomenologia* como com a *Lógica* ou com todo o sistema. Nos três casos, estamos diante de um saber circular, e até cíclico. De outro lado, é possível dar ao texto uma interpretação antropológica, relacionando-o não apenas com a ciência como tal, mas ainda com a existência-empírica da ciência, isto é, com o livro e com o homem que o escreveu: o sábio.

Relacionemos primeiro o texto com a ciência e tomemos esse termo em sentido estrito. Ou seja, relacionemos o trecho com a *Lógica* ou com a segunda parte do sistema em geral. O texto tem este significado:

A *Lógica*, diz Hegel, implica necessariamente a passagem (*Übergang*) do conceito para a consciência-exterior. Ora, o *Bewusstsein* é o sujeito oposto ao objeto. E o sujeito cognoscente — que é diferente do objeto conhecido — é o homem, ou seja, o homem propriamente dito, o homem histórico descrito na *Fenomenologia*. A *Lógica* implica portanto necessariamente um retorno à *Fenomenologia*, da qual a *Lógica* provém necessariamente, como se percebe ao ler o último capítulo da *Fenomenologia*.

E por que essa passagem (*Übergang*) é necessária? Porque, diz Hegel, o Espírito que "apreende-seu-conceito" é "identidade-ou-igualdade imediata consigo mesmo".

Na *Lógica* como na *Fenomenologia*, o Espírito apreende seu conceito no fim. Porque só no fim do desenvolvimento lógico o Ser (*Sein*) do qual se partiu revela-se como Idéia, isto é, conceito-existente e existência-concebida ou compreendida-conceptualmente. Ora, o que caracteriza o *Sein* ou o Ser-estático dado é sua homogeneidade e sua unidade, ou seja, sua identidade absoluta consigo mesmo. A Idéia, isto é, a identidade absoluta do conceito e do Ser, é o *Sein*. Assim, quando se chega ao fim do desenvolvimento lógico, volta-se ao seu início. Portanto, a *Lógica* é circular.

Ou, mais exatamente, ela é cíclica. Porque, quando se volta ao início, é preciso refazer o caminho já percorrido. De fato, o *Sein* que se encontra ou se reencontra no início da *Lógica*, por ser absolutamente idêntico a si mesmo, absolutamente homogêneo e absolutamente universal, não é o Ser-revelado (Idéia). Porque o Ser se revela pelo conceito. Logo, o Ser-revelado implica uma dualidade ou uma oposição; uma diferença-ou-diferenciação (*Unterschied*), como diz Hegel. Ora, o *Sein* é idêntico a si mesmo: é homogêneo e universal em sua homogeneidade, preenche tudo. Logo, nele não há lugar para o conceito. Como tal, ele não é revelado. Ora, o início da *Lógica* não é o próprio *Sein*, mas o conceito *Sein* (uma palavra que tem sentido). Existe portanto, desde o início, outra-coisa (*Anderes*) diferente do *Sein*. Mas o *Sein* é homogêneo e universal (identidade = tese). A outra-coisa, sendo o que o *Sein* não é (negatividade = antítese), só pode ser puro nada (*Nichts*). Mas, como o *Sein* é absolutamente universal, não há nada fora dele. Logo, só "há" nada se o próprio *Sein* for nada. E o *Sein* que é nada (isto é, o nada que é) é necessariamente devir (*Werden*; totalidade = síntese). O que significa: o *Sein* se aniquila na medida em que existe: ele existe no tempo, ou melhor, ele *é* o tempo, o tempo que existe. Só assim ele é revelado como *Sein*, pode ser (ou tornar-se) a palavra significativa ou o conceito *Sein*. E assim por diante. Avançando assim de etapa em etapa, chega-se ao Ser-plenamente-revelado-em-suá-totalidade-pelo-conceito, isto é, à Idéia que, por ser absolutamente homogênea, universal e idêntica a si mesma, idêntica a seu Ser e a seu próprio conceito, é esse mesmo *Sein* eterno (ou pré- e pós-temporal) do qual se partiu. Mas esse *Sein* é revelado; é a palavra ou o conceito *Sein*. Logo, refaz-se o círculo indefinidamente, sem poder parar nunca.

A *Lógica*, a segunda parte do sistema, é portanto cíclica. Mas há mais: todo o sistema é um ciclo perpétuo.

De fato, o início da *Lógica* é a palavra *Sein*. Ora, usando os termos de Kant, sem o próprio *Sein* essa palavra é vazia (de sentido); sem essa palavra, o *Sein* é cego (não-revelado ou mudo). A *Lógica* pressupõe portanto uma dualidade ou oposição (*Entzweiung*) entre o *Sein* e o conceito. Na *Lógica*, essa dualidade se

suprime-dialeticamente na e pela Idéia. Mas, para que o movimento possa chegar à Idéia, é preciso que ele comece. E, para que possa começar, é preciso que já haja, e portanto que tenha havido, um dualismo do conceito e do Ser. Ora, o conceito do Ser que é oposto ao Ser no Ser é o homem. Mais precisamente, é o desejo negador que engendra a dualidade ou o dilaceramento (*Entzweiung*) no seio do Ser idêntico ou da Idéia eterna, transformando essa Idéia em *Sein* oposto ao *Nichts* e em objeto oposto ao sujeito. Ora, esse desejo é a origem do movimento descrito na *Fenomenologia*: é a origem da história que chega finalmente à produção da *Lógica*, depois de se ter compreendido-conceptualmente ou de se ter revelado a si mesma na e pela *Fenomenologia*.

Ao chegar ao fim da *Lógica*, isto é, à Idéia, volta-se ao seu início (isto é, ao *Sein*): e refaz-se o ciclo. Mas o ciclo da *Lógica* considerado no todo remete-nos à origem dele, isto é, à *Fenomenologia*. Assim, o todo é o sistema que é um ciclo perpétuo.

Resta saber se a *Fenomenologia*, isto é, a primeira parte do sistema, também é cíclica em si mesma. Ora, relacionando-se o texto citado com a *Fenomenologia*, percebe-se que ela o é.

De fato, a história real (e também sua revelação na e pela *Fenomenologia*) chega ao saber absoluto, isto é, ao sábio ou à ciência encarnada, à *Lógica*, que tem uma existência-empírica no mundo sob a forma de livro. Em e por esse livro, o Espírito "apreendeu-ou-compreendeu seu conceito". Isto é, o Ser e o conceito aí coincidem absoluta e perfeitamente; o Ser é inteiramente revelado pelo conceito que o sentido do livro desenvolve, e o conceito é completamente realizado no Ser pela existência do livro. Mesmo assim, há uma diferença (*Unterschied*) entre o sábio e o livro. Sem essa diferença, o conceito não teria sido livro, não teria conseguido realizar-se no mundo, e o Ser, por não ser realmente o conceito, não seria realmente revelado, não seria de fato Espírito ou Idéia. Mas o livro, isto é, o saber que difere do sábio, é um objeto sensível: é pela sensação (*sinnliche Gewissheit*, certeza sensível) que o sábio está em contato real com ele; por meio das sensações é que ele escreve e é lido. Para compreender a ciência real, é preciso ler o livro impresso no papel. E, para compreender o sentido desse livro, é preciso compreender a possibilidade de o homem o escrever e ler. Ora, só se compreende essa possibilidade quando se compreende a natureza e a possibilidade da sensação que o livro impresso dá. Isto é, é preciso compreender o que é a sensação em geral, e para tal é preciso refazer o ciclo da *Fenomenologia*, a qual, no primeiro capítulo, trata dessa *sinnliche Gewissheit* ou sensação ("certeza-subjetiva sensível") que Hegel chama aqui de *sinnliches Bewusstsein* (consciência sensível).

Isso quer dizer que o saber nunca pode transcender o Real sensível. Pois também o Espírito é um Ser sensível, e o Ser não sensível, ou supra-sensível, não passa de vã imaginação. Sem a sensação e tudo o que dela decorre, a pró-

pria *Lógica* é um amontoado de palavras vazias de sentido (de que não se compreende, aliás, nem a origem nem a existência). Pois a palavra *Sein* da qual ela parte só é preenchida de sentido pela pura sensação que revela o Ser como *Sein*, isto é, como Ser absolutamente universal em sua perfeita homogeneidade que exclui todas as diferenças e distinções, qualitativas ou outras. E a sensação revela o *Sein* ao homem-do-desejo (*Begierde*), o único capaz de um dia escrever a *Lógica*, isto é, realizar o conceito inserindo-o no Ser existente-empiricamente, transformando assim o Ser que era apenas *Sein* em Espírito ou Idéia, e confirmando o resultado final da *Lógica* que afirma que o Ser *é* Idéia; resultado que, se pudesse, por absurdo, ser atingido sem passar pela história real criada por esse homem e pela revelação pela *Fenomenologia* dessa história concluída, seria simplesmente falso (e aliás inconcebível até em sua falsidade).

O mesmo ocorre com todas as etapas da *Lógica*. Ela tem um sentido no todo porque há uma experiência (*Erfahrung*) do Ser em-devir, vivida pelo homem no curso de sua história, da história que cria o devir consciente e voluntário, o único que torna o Ser acessível ao conceito, conceito esse que só nasce da oposição entre o sujeito e o objeto, da oposição que constitui a experiência e que, considerada em si, é o desejo antropogênico ou o desejo que se realiza e se satisfaz pela ação negadora e criadora da luta e do trabalho, formando no conjunto a história universal.

Logo, a *Fenomenologia* é tão cíclica quanto a *Lógica* e o sistema todo.

Essa característica cíclica da antropologia que é a *Fenomenologia* tem um significado antropológico imediato.

O sábio (isto é, o homem perfeito) de Hegel nada tem a ver com o "sábio" de Plotino, por exemplo, que no êxtase do saber absoluto elevava-se (segundo Pórfiro) a algumas polegadas do solo. O sábio hegeliano permanece firme sobre os pés. Até sua ciência não tem sentido e se torna vã tagarelice caso seja separada da sensação e do desejo, e de tudo o que daí decorre.

Sem dúvida, o "sábio" de Plotino também bebe e come, senão ele não conseguiria elevar-se acima do solo. Mas, como sábio, isto é, em sua ciência, ele parece esquecer-se disso, mostra-se desinteressado, como se disso não tivesse necessidade. Ora, Hegel afirma que é absurdo. Deve-se levar em conta e explicar que é preciso comer e beber para poder escrever o livro da ciência, e também para que esse livro tenha um sentido. Porque, se o Ser deixa de ser recôndito e inefável, isto é, fundamentalmente não revelado, puramente natural e, por isso, mudo ou bestial, é porque foi revelado pelo homem no curso do tempo, em conseqüência de sua ação histórica que é impossível sem desejo, desejo esse que, embora sendo humano e até negador, não pode nascer e subsistir sem se apoiar num desejo natural ou animal (que ele nega).

Enfim, dizer que o Ser se revela pelo tempo histórico ou como tempo histórico; ou, o que é o mesmo, dizer que a *Lógica* só pode ser escrita ou lida e compreendida depois que se tenha escrito ou lido e compreendido a *Fenomenologia* equivale também a dizer que o sábio não pode renegar o real sensível nele ou fora dele. Se ele próprio não age e não deseja nada, é porque para ele e em torno dele já não há nada a fazer nem a desejar. Mas o desejo e a ação lhe são tão essenciais quanto ao homem vulgar. Porque ele precisa lembrar-se, e somente essa lembrança (*Er-innerung*) da ação e do desejo, narrada na *Fenomenologia*, é que faz dele um sábio, isto é, um homem perfeito, capaz de revelar essa mesma totalidade homogênea e universal do Ser que ele vive ao beber, ao comer e ao lembrar-se de tudo o que resultou do desejo de beber e de comer que foi um dia reprimido "pela primeira vez" por um desejo de reconhecimento, especificamente humano ou, melhor ainda, antropogênico.

E quando Hegel afirma, na última linha do trecho citado, que esse retorno à sensação é "a liberdade e a segurança supremas" do saber que o sábio tem de si mesmo, ele o afirma opondo conscientemente o sábio ao asceta, neoplatônico ou cristão, que foge do mundo, de que falara no cap. IV (p. 168): esse só pode ser "uma personalidade limitada a si mesma e a suas pequenas ações, que se contenta consigo e que é tão infeliz quão pobretona".

Isso é que precisa ser levado em conta para não se ceder à tentação de dar à *Fenomenologia* uma interpretação teológica.

O Espírito é ciência (*Wissenschaft*). E a ciência *é* saber absoluto (*absolutes Wissen*), isto é, *Gestalt des Bewusstseins* (forma-concreta da consciência), um Ser que vive no mundo natural. Esse Ser é portanto o Logos encarnado. Mas não é um Deus que nasce e morre, vive, come e bebe apesar de sua divindade, e que poderia prescindir dessas coisas. Não, o Ser que Hegel tem em vista é Logos porque bebe e come, nasce, vive e morre, e morre para sempre, sem ressuscitar. Sua realidade espiritual é a revelação (discursiva) de sua realidade sensível, e não pode separar-se dela. Tal separação significaria para ele não uma elevação no céu luminoso, mas uma dissolução na noite do nada (*diese Nacht...*), isto é, a morte.

Por isso é preciso dizer que o *Geist* hegeliano, que *é Wissenschaft* (ciência) e *absolutes Wissen* (saber absoluto), não é Deus, mas sim homem: é o sábio que efetivamente atingiu a perfeição, sem querer nem poder renegar a imperfeição temporal que o fez nascer, e que está plenamente satisfeito com o mero fato de ter compreendido e explicado, isto é, justificado, essa imperfeição, ao mostrar que sem ela não teria conseguido compreender.

SBD / FFLCH / USP

DÉCIMA SEGUNDA CONFERÊNCIA

INTERPRETAÇÃO DA TERCEIRA PARTE DO CAPÍTULO VIII

(continuação e fim)

No trecho em que Hegel falou da circularidade do sistema, estava dito que, quando alguém chega ao fim da *Lógica*, é obrigado a retornar ao seu início, e que, depois de ter efetuado esse movimento circular, percebe a necessidade de superá-lo, isto é, de passar à *Fenomenologia*.

Passar da *Lógica* à *Fenomenologia* é passar da identidade ou da coincidência perfeita do sujeito com o objeto, do conceito com a realidade, do *Bewusstsein* com o *Selbstbewusstsein*, à sua oposição ou "diferença" (*Unterschied*), como diz Hegel.

Ora, a distinção entre a consciência-exterior e a consciência-de-si que caracteriza a *Fenomenologia* pressupõe uma diferença real entre a consciência em geral e a realidade não-consciente. Ou uma distinção real entre o homem e o mundo.

Por conseguinte, um sistema que se decompõe necessariamente em duas partes, ou seja, em *Lógica* e *Fenomenologia*, deve necessariamente ser realista, como se costuma dizer.

Essa constatação é decisiva para a compreensão de Hegel. Porque, confundidos pela expressão hegeliana "idealismo absoluto" (*absoluter Idealismus*), muitos afirmaram que o sistema de Hegel é idealista. Ora, o idealismo absoluto hegeliano nada tem a ver com o que se costuma chamar de idealismo. Para empregar os termos usualmente utilizados, deve-se dizer que o sistema de Hegel é realista.

Para confirmar isso, basta citar alguns textos que estão em sua obra de juventude denominada *Diferença entre os sistemas de Fichte e de Schelling* (1801).

Hegel aí afirma, por exemplo, o seguinte (v. I, p. 47-48 e p. 77):

> Nem o subjetivo sozinho nem o objetivo [sozinho] preenchem a consciência. O subjetivo puro é tanto [uma] abstração quanto o objetivo puro [...] É em vista da identidade do sujeito com o objeto que eu afirmo as coisas fora de mim com tanta certeza[-subjetiva] quanto afirmo a mim: as coisas existem de modo [subjetivamente] tão certo quanto eu mesmo existo (*So gewiss Ich bin, sind die Dinge*). [Logo, Hegel é ainda mais "realista" que Descartes...] Encontram-se nos dois [ou seja, no sujeito e no objeto] não apenas o mesmo direito [à existência], mas também a mesma necessidade. Porque, se só um for relacionado ao absoluto e o outro não, a realida-

de-essencial deles seria afirmada de um modo-desigual (*ungleich*); e a união dos dois [seria então] impossível; [impossível também,] por conseguinte, a tarefa da filosofia, [que tem precisamente como objetivo] suprimir-dialeticamente a cisão-ou-oposição (*Entzweiung*) [do sujeito e do objeto].

É claro. Mas a demonstração do realismo que se encontra no cap. VIII da *Fenomenologia* revela aspectos do problema que, embora muito importantes, são pouco conhecidos.

Hegel afirma o princípio do realismo metafísico no trecho seguinte àquele no qual demonstrou a necessidade de passar da *Lógica* para a *Fenomenologia*, o que já comentei aqui.

Depois de demonstrar essa necessidade, Hegel prossegue (p. 563, linhas 1-4):

> No entanto, essa alienação-ou-exteriorização (*Entäusserung*) ainda é imperfeita. Ela exprime a *relação* (*Beziehung*) da certeza[-subjetiva] de si mesmo com o objeto-coisa; objeto esse que, por estar em relação [com o sujeito], ainda não atingiu sua plena liberdade-ou-autonomia (*Freiheit*).

Não basta passar da *Lógica* para a *Fenomenologia*. Na *Fenomenologia* trata-se da relação entre o *Bewusstsein* e o *Selbstbewusstsein*, entre o pensamento e a realidade. O objeto só aparece aí na medida em que está relacionado com o sujeito. Ora, para Reinhold ou para Fichte, essa relação do sujeito com o objeto se efetua no interior do sujeito, e o objeto é apenas um dos aspectos da atividade subjetiva. Já para Hegel, a dialética do sujeito com o objeto, que se efetua no interior do sujeito e que é descrita na *Fenomenologia*, só tem sentido se for suposta a existência de um objeto propriamente dito, isto é, de um objeto exterior ao sujeito e independente dele. Ou, como diz Hegel, é preciso dar ao objeto "sua plena liberdade" (*seine völlige Freiheit*).

Em suma, apoiando-se aqui em Schelling, Hegel afirma (contra Fichte) a necessidade absoluta de uma metafísica realista.

No trecho seguinte (p. 563, linhas 4-11), Hegel indica brevemente a natureza dessa metafísica realista cuja necessidade acaba de ressaltar.

> O saber conhece (*kennt*) não apenas a si mesmo, mas também [a entidade-negativa-ou-negadora (*Negatives*) de si mesmo; isto é, conhece] seu limite (*Grenze*). Saber-ou-conhecer (*wissen*) seu limite significa: saber (*wissen*) sacrificar-se. Esse sacrifício (*Aufopferung*) é a alienação-ou-a-exteriorização na qual o Espírito representa (*darstellt*) seu devir [indo] para o Espírito sob a forma de um processo livre contingente, e contemplando-intuitivamente (*anschauend*) seu Eu-pessoal (*Selbst*) puro como o tempo fora de si, e também seu Ser-dado (*Sein*) como espaço.

Esse trecho contém primeiro uma espécie de dedução do realismo, que pode ser mal entendida se considerada isoladamente.

O texto é dirigido contra Fichte. Falando a Fichte, Hegel utiliza a linguagem desse filósofo (*Grenze* etc.). Por isso o texto parece falar de um ato do sujeito, que afirma o objeto ao afirmar seu próprio limite. Isso parece ser puro Fichte, isto é, idealismo. Mas, uma leitura atenta e o cotejo do que diz Hegel com o que diz Fichte em geral mostram que se trata de uma polêmica. Primeiro, não é o Eu ou o sujeito (*Ich*) que afirma o objeto ou o limite, mas o Espírito (*Geist*). Ora, Hegel não se cansa de repetir (e ainda vai repetir mais adiante) que o Espírito não é origem ou início, mas sim fim ou resultado. O Espírito é o Ser-revelado, isto é, uma síntese do Ser (objetivo) e de sua revelação (subjetiva). Não é o sujeito, mas o Espírito (e portanto o Ser) que se afirma como espaço e tempo, ou, como veremos a seguir, como natureza (= *Sein*) e história (= homem = sujeito = *Selbst*). Além disso, Hegel não diz, como Fichte, que o saber afirma (*setzt*) seu limite (isto é, o objeto). Diz apenas que conhece (*kennt*) o limite. Logo, Hegel quer dizer que o saber só se pode compreender, isto é, explicar-se ou deduzir-se, se supuser a existência de um não-saber, isto é, de um objeto real, e até exterior ao e independente do saber que o revela. É exatamente o contrário do que afirma Fichte.

Não há portanto dedução do realismo, no sentido que Fichte dá ao termo. Há apenas dedução no sentido hegeliano da palavra, isto é, uma dedução *a posteriori* ou uma compreensão conceptual do que existe. Não se trata, como para Fichte, de deduzir o objeto ou o real a partir do sujeito ou da Idéia.[1] Com base no Espírito, isto é, numa síntese do real com o ideal, Hegel desiste de deduzir um do outro (como está dito em seu texto de 1801 já aqui citado). Ele afirma, isto é, pressupõe, os dois. E só vai deduzi-los depois, a partir do Espírito, que é o resultado deles. Ou seja, tenta apenas compreender suas relações, que são o devir do conhecimento, com base no fato, para ele adquirido, do conhecimento absolutamente verdadeiro, em que o real e o ideal coincidem. Mas afirma que quem está de posse da verdade, isto é, da ciência ou do sistema, não pode esquecer-lhe a origem, que não é coincidência e sim oposição e interação do real com o ideal independentes. Não se deve pensar que, se a ciência é um saber, o Ser também é saber (ou sujeito). O Ser é Espírito, isto é, síntese do saber com o Real. E o próprio sistema não é um jogo do sujeito no interior de si, mas o resultado de uma interação entre o sujeito e o objeto; assim ele é uma revelação do objeto pelo sujeito e uma realização do sujeito no objeto.

Hegel parte do Espírito que ele afirma ser um resultado. E quer compreendê-lo como resultado, isto é, descrevê-lo como resultante de seu próprio devir (*das Werden des Geistes zum Geist*, o devir do Espírito a Espírito). Como o Es-

1. É de fato absurdo querer "deduzir", isto é, *demonstrar* o realismo. Porque, se fosse possível *deduzir* o real a partir do conhecimento, seria o idealismo que teria razão, e não haveria realidade *independente* do conhecimento.

pírito é a coincidência do sujeito com o objeto (ou, como diz Hegel aqui: do *Selbst* com o *Sein*), seu devir é o caminho que leva até essa coincidência, ao longo do qual se mantém, por conseguinte, uma diferença entre os dois, que só um realismo metafísico pode explicar.

Ao dizer isso, Hegel oferece duas precisões importantíssimas. Em primeiro lugar, diz que "o devir do Espírito" tem a forma "*des freien zufälligen Geschehens*" (do acontecimento livre e contingente). Logo, ele repete o que já sabemos há muito: a dedução só é possível depois ou *a posteriori*. Dizer que o devir do Espírito é contingente e livre é dizer que, a partir do Espírito que é o fim ou o resultado do devir, é possível reconstruir a marcha deste último, mas que não é possível prevê-la a partir de seu começo, nem dela deduzir o Espírito. Como o Espírito é a identidade do Ser com o sujeito, pode-se dele deduzir a oposição anterior dos dois e o processo que a suprime. Mas, partindo da oposição inicial, não se pode deduzir sua supressão final, nem o processo que a ela conduz. Por isso esse processo (sobretudo a história) é uma seqüência livre (*frei*) de acontecimentos contingentes (*zufällig*).

Em segundo lugar, Hegel diz que, em seu devir, o Espírito (isto é, a totalidade revelada do Ser) é necessariamente duplo: é, de um lado, Eu-pessoal (*Selbst*) ou tempo, e, de outro, Ser-estático (*Sein*) ou espaço. E isso é muito importante.

Primeiro, é uma nova afirmação do realismo. Porque é evidente que o realismo é necessariamente dualista, e que um dualismo ontológico sempre é realista.[2] Resta saber como definir os dois termos ontologicamente opostos no realismo. Ora, Hegel diz que é preciso opô-los como tempo e espaço. E, ao dizer isso, resume de certo modo toda a sua filosofia e indica o que ela tem de novo. Ora, isolada, essa afirmação parece parodoxal. Nunca ninguém pensou em dividir a totalidade do Ser em espaço e tempo. Na medida em que a filosofia (ocidental) foi realista e mesmo dualista, ela dividiu a totalidade do Ser em sujeito e objeto, em pensamento e realidade etc. Mas sabemos que para Hegel o tempo *é* o conceito. Assim, em vez de paradoxal, a divisão de Hegel parece banal: é a oposição cartesiana (para só falar de Descartes) da extensão e do pensamento. Mas, de fato, Hegel fez uma grande descoberta ao substituir o termo "pensamento" pelo de "tempo". Não volto a essa demonstração que já fiz anteriormente.

O texto em questão é interessante também por outro motivo. Hegel identifica o espaço com o *Sein*, o Ser-estático-dado, o que é banal e muito cartesiano. Mas, a identificação do tempo com o *Selbst* (Eu-pessoal), isto é, com o homem, é nova. É a concepção hegeliana do homem = ação = negatividade que já co-

2. A afirmação de que tudo é objeto ou matéria equivale à que diz que tudo é sujeito ou espírito; as afirmações "materialista" e "idealista" (ou "espiritualista") coincidem porque ambas são destituídas de sentido.

nhecemos e que não cabe examinar agora. O que quero destacar é que Hegel opõe aqui o Eu-pessoal (= tempo) ao *Sein* (= espaço). Logo, o homem é *Nicht-sein*, não-Ser, nada.[3] Opor o tempo ao Ser equivale a dizer que o tempo é nada. E não há dúvida que o tempo deve efetivamente ser compreendido como um aniquilamento do Ser ou do espaço. Mas, se o homem *é* tempo, ele mesmo é nada ou aniquilamento do Ser espacial. E sabemos que, para Hegel, é nesse aniquilamento do Ser que consiste a negatividade que *é* o homem, que é a ação da luta e do trabalho pela qual o homem se mantém no Ser espacial ao destruí-lo, isto é, ao transformá-lo, pela criação de novidades inéditas, num verdadeiro passado, inexistente e portanto não-espacial. Essa negatividade, isto é, o nada que nadifica como tempo no espaço, é que constitui o fundo da existência especificamente humana, isto é, verdadeiramente ativa ou criadora, e mesmo histórica, individual e livre. Também esse nada é que faz com que o homem seja passageiro no mundo espacial: neste, ele nasce e morre como homem. Há portanto uma natureza sem homem: antes do homem e depois do homem, como Hegel vai logo dizer.

Enfim, relacionando o mesmo texto com o conhecimento, é preciso dizer que o homem propriamente dito, isto é, o homem oposto ao Ser espacial uno e homogêneo, ou o indivíduo livre histórico que Hegel denomina Eu-pessoal (*Selbst*), é necessariamente erro e não verdade. Pois um pensamento que não coincide com o Ser é falso. Assim, quando o erro especificamente humano é afinal transformado em verdade da ciência absoluta, o homem deixa de existir como homem e a história tem fim. A supressão do homem (isto é, do tempo, da ação) em proveito do Ser-estático (isto é, do espaço, da natureza) é a supressão do erro em proveito da verdade. E, se a história é sem dúvida a história dos erros humanos, o próprio homem talvez seja um erro da natureza, um erro que "por acaso" (liberdade?) não foi eliminado imediatamente.

A meu ver, a divisão da totalidade-do-Ser-revelado (ou, como diz Hegel, do Espírito) em espaço e tempo não é paradoxo nem banalidade, e sim uma verdade descoberta por Hegel. Se essa verdade for admitida, é preciso dizer que realismo em filosofia significa apenas historicismo. Quem diz realismo diz dualismo ontológico. E, ao nomear os dois termos da oposição fundamental "espaço" e "tempo", introduz-se na filosofia a noção de história, afirmando assim não apenas o problema de uma antropologia ou fenomenologia do homem histórico, mas também o de uma metafísica e de uma ontologia da história. Dizer que a filosofia deve ser realista equivale, em última análise, a dizer que ela deve levar em conta e explicar a história.

3. De fato, na *Lógica* a totalidade do Ser, isto é, o Espírito, é no início definida como Ser (*Sein*) e nada (*Nichts*), isto é, como sendo a síntese dos dois, que é devir.

Acho que isso está certo. Se, por absurdo, não houvesse o que se chama ontologicamente de negatividade, metafisicamente de tempo ou história, e antropologicamente de ação, o idealismo (= monismo) teria razão: seria supérfluo opor ontologicamente o Ser ao pensamento, e não haveria necessidade de ultrapassar Parmênides. De fato, não creio que se possa definir o real propriamente dito, de modo diverso do que o definiu (entre outros) Maine de Biran: o real é o que resiste. Ora, é um erro julgar que o real resiste ao pensamento. Com efeito, ele não resiste: não resiste nem ao pensamento falso; e o pensamento verdadeiro é precisamente uma coincidência com o real.[4] O real resiste à ação e não ao pensamento. Por conseguinte, só há verdadeiramente realismo filosófico on-de a filosofia leva em conta e explica a ação, isto é, a história, isto é, o tempo. E o realismo, e até o dualismo filosófico, significa então: "temporalismo" ou "historicismo".[5]

4. De fato, se digo que posso passar através desta parede, a parede não opõe nenhuma resistência ao que eu digo ou penso; para ela, posso dizer isso à vontade. Ela só vai opor resistência se eu quiser realizar essa idéia pela ação, isto é, se eu der um encontrão na parede. É sempre assim.

5. Não faz sentido a oposição, que o realismo costuma estabelecer, entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. Porque, feita essa oposição, não se consegue compreender sua união ou coincidência no conhecimento verdadeiro. Quem quiser levar em conta o "real" não deve opor o mundo (natural) a um sujeito, situado não se sabe onde e tendo como única função conhecer esse mundo, isto é, revelá-lo pelo discurso ou pelo conceito. Não se deve opor o Ser ao pensamento ou ao sujeito cognoscente. É preciso opor o Ser natural ao Ser humano. Ou, para usar os termos de Hegel: no plano fenomenológico, opõe-se o *Sein* ao *Selbst*; no plano metafísico, o espaço ao tempo; no plano ontológico, a identidade à negatividade. Ou seja, é preciso ver no homem algo diferente de um sujeito cognoscente; e é preciso opor o homem ao mundo (natural) precisamente na medida em que ele é esse algo-diferente (*Anderes*).

O conhecimento verdadeiro — e é dele que geralmente se fala — é impessoal (*selbstlos*), isto é, inumano. Nele, o sujeito (o pensamento, o conceito etc.) coincide com o objeto. Pode-se afirmar que é o objeto que se revela a si próprio em e por esse conhecimento. Suponhamos que um homem entendido como "sujeito cognoscente" se reduza ao conhecimento (adequado) de uma única realidade particular: da realidade "cão", por exemplo. Ele seria então a revelação dessa realidade "cão". Isso significa que estaríamos em presença da realidade "cão" revelada. Estaríamos em presença do cão "consciente" de si, e não de um homem tomando conhecimento do cão. Nesse caso, estaríamos em presença de um verdadeiro cão (de um Ser natural) e não de um homem com forma canina. Ou então, no dizer de Hegel, haveria apenas Sentimento-(mudo)-de si (*Selbst-gefühl*) e não consciência-(que fala)-de si (*Selbst-bewusstsein*). Ou ainda: o conceito estaria encarnado na coisa que ele revela e não existiria fora dela como palavra. O realismo não teria nenhum sentido, pois não haveria separação entre sujeito e objeto.

Para que haja realismo, é preciso que o conceito (o conhecimento) se imponha à coisa (ao objeto). Ora, é apenas o conhecimento humano ou subjetivo que se opõe ao objeto ao

Voltemos ao texto.

Depois de ter oposto o Ser-dado ou o espaço ao Eu-pessoal ou ao tempo, Hegel especifica a natureza das duas entidades opostas, começando a falar do espaço (p. 563, linhas 11-15):

> Esse devir do Espírito mencionado por último, [ou seja,] a natureza, é seu devir que-vive imediato. A natureza, [isto é,] o Espírito alienado-ou-exteriorizado, é em sua existência-empírica a alienação-ou-exteriorização eterna de sua posição-estável (*Bestehen*) e o movimento[-dialético] que produz o sujeito.

O *Sein* ou o espaço é a natureza, o mundo natural não-consciente. E esse mundo é eterno, pois está fora do tempo. A natureza é a eterna exteriorização (*ewige Entäusserung*) do Espírito. Aqui também há devir (*Werden*) ou movimento: mas, como em Descartes, trata-se de um movimento não-temporal ou geométrico; e as mudanças naturais (o devir biológico) não transformam a essência da natureza, que permanece eternamente idêntica a si mesma. Esse movimento natural (a evolução) produz sem dúvida o *Subjekt*, isto é, o homem ou, mais exatamente, o animal que se tornará homem. Mas o homem, uma vez constituído em sua especificidade humana, opõe-se à natureza e engendra assim um novo devir, que transforma essencialmente o Ser dado natural. Esse devir é o tempo que o aniquila, isto é, a história da ação negadora.

qual ele se refere, materializando-se fora do objeto no discurso. Mas esse conhecimento subjetivo é por definição um conhecimento que não coincide com o objeto. Logo, é um conhecimento falso. O problema que pede uma solução realista é portanto o do erro e não o da verdade. Ora, ao afirmar o fato do erro, é preciso indagar qual é sua origem. É evidente que não é a contemplação cognitiva passiva, abrindo-se ao objeto e tornando-o acessível, que pode explicar a origem do erro que escapa ao objeto e o dissimula. Logo, se a sede do erro ou do conhecimento falso, e até oposto ao objeto, é o homem ou o sujeito, este deve ter como suporte algo além da contemplação passiva do dado. Esse algo, Hegel chama de negatividade, tempo e ação (*Tat-Tun, Handeln*). (Não é portanto por acaso que o homem comete erros quando perde o sangue-frio, se apressa demais ou não tem tempo, ou... teima em dizer não.)

Por isso, o realismo só tem sentido na medida em que se opõem, de um lado, o mundo natural ou o Ser-dado (*Sein*) revelados pelo conceito, isto é, o Ser com seu conhecimento, e, de outro lado, o homem compreendido como ação negadora do Ser-dado. Ou também é possível dizer que o conhecimento (a revelação) se relaciona indiferentemente tanto com o Ser natural quanto com o Ser humano, tanto com o espaço quanto com o tempo, tanto com a identidade quanto com a negatividade; logo, não há oposição entre o Ser e o conhecimento; só existe uma oposição entre o Ser natural (conhecido) ou o *Sein* e o Ser humano (conhecido) ou o *Tun*; quanto ao erro e ao conhecimento subjetivo em geral, eles pressupõem essa oposição ontológica.

O realismo hegeliano é não apenas ontológico, mas também metafísico. A natureza é independente do homem. Por ser eterna, ela subsiste antes e depois dele. É nela que ele nasce, como acabamos de ver. Como veremos adiante, o homem que *é* tempo desaparece também na natureza espacial. Porque essa natureza sobrevive ao tempo.[6]

O *Sein* (Ser) ou o *Raum* (lugar) é a natureza eterna, não-temporal. Quanto à entidade oposta, que é *Selbst* (isto é, homem) ou *Zeit* (tempo), ela é a história. É o que afirma Hegel (p. 563, linhas 16-20):

6. O desaparecimento do homem no fim da história não é portanto uma catástrofe cósmica: o mundo natural permanece o que foi desde sempre. E também não é uma catástrofe biológica: o homem continua vivo como animal que está de acordo com a natureza ou o Ser dado. O que desaparece é o homem propriamente dito, isto é, a ação negadora do dado e o erro, ou, em geral, o sujeito oposto ao objeto. De fato, o fim do tempo humano ou da história, isto é, o aniquilamento definitivo do homem propriamente dito ou do indivíduo livre e histórico, significa simplesmente a cessação da ação no sentido forte do termo. O que na prática quer dizer: o desaparecimento das guerras e das revoluções sanguinolentas. E também o desaparecimento da filosofia; pois se o próprio homem já não muda essencialmente, não há motivo para mudar os princípios (verdadeiros) que formam a base de seu conhecimento do mundo e de si. Mas todo o resto pode manter-se indefinidamente: a arte, o amor, o jogo etc., em suma, tudo o que faz o homem feliz. Convém lembrar que esse tema hegeliano, entre muitos outros, foi retomado por Marx. A história propriamente dita, na qual os homens (as "classes") lutam entre si pelo reconhecimento e lutam contra a natureza pelo trabalho, é denominada por Marx "reino da necessidade" (*Reich der Notwendigkeit*); para além (*Jenseits*) está situado o "reino da liberdade" (*Reich der Freiheit*) no qual os homens (reconhecendo-se mutuamente sem restrições) já não lutam e trabalham o mínimo possível (a natureza estando definitivamente dominada, isto é, harmonizada com o homem). Cf. *Das Kapital*, Livro III, cap. 48, fim da segunda alínea do terceiro parágrafo.

Nota da segunda edição. O texto da nota acima é ambíguo, para não dizer contraditório. Se admitirmos "o desaparecimento do homem no fim da história", se afirmarmos que "o homem continua vivo como animal", especificando que "o que desaparece é o homem propriamente dito", não podemos dizer que "todo o resto pode manter-se indefinidamente: a arte, o amor, o jogo etc.". Se o homem volta a ser um animal, toda a sua arte, amor e jogos também voltam a ser puramente naturais. Logo, é necessário admitir que, após o fim da história, os homens construirão seus edifícios e suas obras de arte como os pássaros constroem seus ninhos e as aranhas tecem suas teias, executarão concertos musicais a exemplo das rãs e das cigarras, brincarão como brincam os filhotes de animais e se entregarão ao amor como fazem os animais adultos. Mas não se pode afirmar que tudo isso "torne o homem feliz". Seria preciso dizer que os animais pós-históricos da espécie *Homo sapiens* (que vão viver na abundância e em plena segurança) estarão contentes em função de seu comportamento artístico, erótico e lúdico, uma vez que, por definição, se contentarão com isso. Mas ainda há mais. "O aniquilamento definitivo do homem propriamente dito" significa também o desaparecimento definitivo do discurso (Logos) humano em sentido próprio. Os animais da espécie *Homo sapiens* reagiriam por reflexos condicionados a sinais sonoros ou mímicos, e seus falsos "discursos" seriam semelhantes à pretensa "linguagem" das abelhas. O que desaparece então não é apenas a filosofia ou a busca da sabedoria discursiva, mas também a própria sabedoria. Pois já não haveria, nesses animais pós-históricos, "conhecimento [discursivo] do mundo e de si".

> Quanto ao outro aspecto do devir do Espírito, [que é] a história, é o devir que sabe-ou-conhece [e que] se mediatiza; [é] o Espírito alienado-ou-exteriorizado no tempo. Mas essa alienação-ou-exteriorização é igualmente a alienação-ou-exteriorização de si mesma: a entidade-negativa-ou-negadora (*Negative*) é a entidade-negativa-ou-negadora de si mesma.

O *Selbst*, isto é, o homem propriamente dito ou o indivíduo livre, é o tempo; e o tempo é a história, e somente a história. (Que, aliás, é "o devir cognoscente"

Na época em que redigi essa nota (1946), o retorno do homem à animalidade não me parecia impensável como perspectiva de futuro (aliás, mais ou menos próximo). Mas compreendi pouco depois (1948) que o fim hegeliano-marxista da história não estava para vir, mas já é presente. Observando o que acontecia em torno de mim e refletindo sobre o que ocorreu no mundo depois da batalha de Iena, entendi que Hegel estava certo quando a considerava como o fim da história propriamente dita. Em e por essa batalha, a vanguarda da humanidade atingiu virtualmente o termo e o objetivo, isto é, o fim da evolução histórica do homem. O que ocorreu daí em diante foi apenas uma extensão no espaço da força revolucionária universal realizada na França por Robespierre-Napoleão. Do ponto de vista autenticamente histórico, as duas guerras mundiais, com seu cortejo de pequenas e grandes revoluções, só conseguiram alinhar, em relação às posições históricas européias (reais ou virtuais) mais avançadas, as civilizações retardatárias das províncias periféricas. Se a sovietização da Rússia e a comunização da China são algo mais que a democratização da Alemanha imperial (por intermédio do hitlerismo) ou que a acessão do Togo à independência, e mesmo a autodeterminação dos papuas, é apenas porque a realização sino-soviética do bonapartismo de Robespierre obriga a Europa pós-napoleônica a acelerar a eliminação das inúmeras seqüelas mais ou menos anacrônicas de seu passado pré-revolucionário. No momento, esse processo de eliminação está mais adiantado nas sociedades norte-americanas de origem européia do que na própria Europa. Sob certo aspecto, é possível afirmar que os Estados Unidos já atingiram o estágio final do "comunismo" marxista, uma vez que, praticamente, todos os membros de uma "sociedade sem classes" podem apropriar-se agora de tudo o que lhes aprouver, sem com isso terem de trabalhar mais do que desejam.

Ora, várias viagens efetuadas a título de comparação (entre 1948 e 1958) aos Estados Unidos e à União Soviética deram-me a impressão de que, se os americanos parecem sino-soviéticos que enriqueceram, é porque os russos e os chineses não passam de americanos ainda pobres, em via de rápido enriquecimento. Fui levado a concluir que o *American way of life* é o gênero de vida ligado ao período pós-histórico e que a presença atual dos Estados Unidos no mundo prefigura o futuro "eterno presente" de toda a humanidade. Assim, o retorno do homem à animalidade aparecia não como uma possibilidade ainda por vir, mas como uma certeza já presente.

Foi ao regressar de recente viagem ao Japão (1959) que mudei radicalmente de opinião a esse respeito. Pude observar uma sociedade única em seu gênero, porque passou pela

[*das wissende Werden*] do Espírito, isto é, a evolução filosófica.) E o homem é essencialmente negatividade, porque o tempo é o devir, ou seja, o aniquilamento do Ser ou do espaço. Logo, o homem é um nada que nadifica e que só se mantém no Ser (espacial) ao negar o Ser, sendo essa negação a ação. Ora, se o homem é negatividade, isto é, tempo, ele não é eterno. Nasce e morre como homem. Ele é, no dizer de Hegel, *das Negative seiner selbst* (a negação de si mesmo). Sabemos o que isso significa: o homem se suprime como ação (ou *Selbst*) ao deixar de se opor ao mundo, depois de aí ter criado o Estado universal e homogêneo; ou então, no plano cognitivo: o homem se suprime como "erro" (ou sujeito oposto ao objeto) depois de ter criado a verdade da ciência.

experiênica de viver quase três séculos em período de "fim de história", isto é, sem travar nenhuma guerra civil ou externa (em seguida à liquidação do feudalismo pelo plebeu Hideyoshi e ao isolamento artificial do país, pensado e realizado por seu nobre sucessor Yiyeasu). Ora, a existência dos japoneses nobres, que deixaram de arriscar a vida (mesmo em duelo) sem com isso começar a trabalhar, foi animal.

A civilização japonesa "pós-histórica" enveredou por caminhos diametralmente opostos à "via americana". No Japão não houve mais religião, moral nem política no sentido europeu ou "histórico" dos termos. Mas o esnobismo em estado puro lá criou disciplinas negadoras do dado natural ou animal que superaram de longe, em eficácia, as que nasciam, no Japão ou em outros países, da ação histórica, isto é, das lutas guerreiras e revolucionárias ou do trabalho forçado. Sem dúvida, os ápices (inigualáveis) do esnobismo especificamente japonês que são o teatro nô, a cerimônia do chá e os arranjos de flores foram e permanecem apanágio exclusivo dos nobres e ricos. Mas, a despeito das desigualdades econômicas e sociais persistentes, todos os japoneses sem exceção encontram-se atualmente em estado de viver em função de valores totalmente formalizados, isto é, completamente esvaziados de todo conteúdo humano no sentido histórico. Assim, a rigor, todo japonês é em princípio capaz de cometer, por puro esnobismo, um suicídio perfeitamente gratuito (a clássica espada do samurai sendo substituída por um avião ou um torpedo), o que nada tem a ver com o arriscar a vida numa luta travada em função de valores históricos de conteúdo social ou político. Isso faz crer que a interação que está sendo iniciada entre o Japão e o mundo ocidental levará afinal não a uma rebarbarização dos japoneses, mas a uma "japonização" dos ocidentais (dos russos inclusive).

Ora, como nenhum animal pode ser esnobe, qualquer período pós-histórico "japonizado" seria especificamente humano. Não haveria portanto "aniquilamento definitivo do homem propriamente dito" enquanto houvesse animais da espécie *Homo sapiens* servindo de suporte natural ao que há de humano nos homens. Mas, como eu dizia na nota anterior, um "animal que está de acordo com a natureza ou o Ser dado" é um Ser vivo que nada tem de humano. Para permanecer humano, o homem deve permanecer um "sujeito oposto ao objeto", mesmo que desapareçam "a ação negadora do dado e o erro". O que significa que, mesmo falando a partir de então de modo adequado de tudo o que lhe é dado, o homem pós-histórico deve continuar a destacar as "formas" dos respectivos "conteúdos", e fazer isso não para trans-formar ativamente estes últimos, mas a fim de opor-se como uma "forma" pura a si mesmo e aos outros, considerados como quaisquer "conteúdos".

Nos textos seguintes, que terminam o cap. VIII e a *Fenomenologia* em geral, Hegel especifica sua idéia de história. E mostra que, para ele, a introdução da história na filosofia é sua principal e decisiva descoberta.

Hegel começa dizendo o seguinte (p. 563, linhas 20-29):

> Esse devir [isto é, a história] representa (*stellt dar*) um movimento[-dialético] e uma sucessão lenta-e-inerte (*träge*) de Espíritos. [É] uma galeria de imagens, e cada uma delas, dotada com a riqueza completa do Espírito, move-se com tanta lentidão-e-inércia precisamente porque o Eu-pessoal deve penetrar e digerir [aqui] essa riqueza total de sua substância. Como o acabamento-ou-a-perfeição do Espírito consiste no saber-ou-conhecimento daquilo que ele é, [isto é, de] sua substância, esse saber é seu ato-de-ir-até-o-interior-de-si no qual ele deixa sua existência-empírica e transmite sua forma-concreta à lembrança-interiorizante (*Erinnerung*).

Há pouco a acrescentar. Cada etapa do devir, isto é, cada mundo histórico é "*mit dem vollständigen Reichtum des Geistes ausgestattet*" (contém em si a completa riqueza do Espírito). Isto é: nunca, em nenhum momento do tempo, há Espírito fora do mundo histórico humano. Logo, não há transcendência; a história é o devir do Espírito, e o Espírito é esse devir histórico do homem.

Quanto ao fim da história, é o *Wissen*, o conhecimento de si, isto é, a filosofia (que se torna enfim sabedoria). O homem só cria um mundo histórico para saber o que é esse mundo e para nele conhecer a si mesmo. Ora, já expliquei que o conceito "cão", por exemplo, não pode destacar-se do cão real e materializar-se na palavra "cão", ou, dito de outra maneira, só pode haver conhecimento conceptual ou discursivo (*Wissen*) do cão porque o cão morre ou se torna passado. E o mesmo ocorre, como Hegel acaba de afirmar, com o homem e seu mundo histórico. Só se pode conhecer um mundo histórico porque ele é histórico, isto é, temporal e, portanto, finito ou mortal. Pois só o conhecemos de fato, isto é, conceptual ou filosoficamente, na "lembrança" (*Erinnerung*): é a lembrança de um real passado que é a interiorização (*Er-innerung*) desse real, ou seja, a passagem de seu sentido (ou essência) da realidade exterior para o conceito que está em mim, que está no interior do sujeito. E, se a totalidade da história só pode ser compreendida (na e pela *Fenomenologia*) no fim DA história, um mundo histórico particular só pode ser compreendido após seu fim ou sua morte NA história.

O próprio Hegel afirma, aliás, na *Rechtsphilosophie* (*Filosofia do direito*, v. VI, p. 17):

> Por ser o pensamento-ou-a-idéia (*Gedanke*) do mundo, a filosofia surge no tempo somente depois de a realidade-objetiva ter acabado-ou-completado seu processo-de-formação-educadora (*Bildungsprozess*) e de ter-se realizado (*fertig gemacht*). Se a filosofia pinta sua grisalha é porque uma forma-

concreta da vida [já] envelheceu; e, com a ajuda de um retrato, ela não se deixa rejuvenescer mas apenas conhecer-ou-compreender (*erkennen*): a coruja de Minerva só alça vôo ao entardecer.

Esse famoso trecho, escrito quinze anos após a *Fenomenologia*, é o melhor comentário do texto que estou interpretando.

Hegel segue explicando mais a sua idéia (p. 563, linha 29, até a p. 564, linha 2):

> Em seu ato-de-ir-até-o-interior-de-si, o Espírito mergulha na noite de sua consciência-de-si. Mas sua existência-empírica que desapareceu é conservada nessa noite. E essa existência-empírica suprimida-dialeticamente, [isto é, a existência que já] passou, mas [que é] gerada-de-novo a partir do saber, é a nova existência-empírica: [é] um novo mundo [histórico] e uma nova forma-concreta do Espírito. Nesta última, o Espírito deve começar de novo na imediatidade dessa forma, e deve crescer-e-amadurecer de novo a partir dela; [deve portanto fazer isso] de um modo ingênuo como se tudo o que precede estivesse perdido para ele e ele nada tivesse aprendido da experiência dos Espíritos [históricos] anteriores. Mas a lembrança-interiorizante (*Er-innerung*) conservou essa existência; e [essa lembrança] é a entidade-interna-ou-íntima, e dela faz uma forma sublimada (*höher*) da substância. Logo, se esse Espírito, que parece partir apenas de si, recomeça sua formação-educadora (*Bildung*) desde o início, ele a recomeça num grau mais elevado (*höher*).

Trata-se do aspecto fenomenológico da dialética do Ser, e esse aspecto é a história. Quanto ao ritmo da história, ele é mesmo como já indiquei: ação → tomada de consciência → ação. O progresso histórico, que representa o que é verdadeiramente histórico ou humano na história, é uma mediação pelo saber ou pela lembrança compreensiva. Logo, a história é duplamente história da filosofia: de um lado, existe *pela* filosofia e *para* a filosofia. De outro, existe história *porque* há filosofia e *para que* haja filosofia, ou, afinal, sabedoria. Porque é a compreensão ou o saber do passado que, estando integrado no presente, transforma esse presente em presente histórico, isto é, em presente que realiza um progresso em relação a seu passado.

Essa dialética da ação e do saber é essencialmente temporal. Ou, melhor, ela *é* o tempo: um devir não-idêntico, em que há verdadeira e realmente um progresso, portanto, um antes e um depois.

É o que diz Hegel (p. 564, linhas 2-5):

> O reino-dos Espíritos que se formou-e-educou dessa maneira na existência-empírica constitui uma sucessão (*Aufeinanderfolge*) em que um [dos Espíritos históricos] substituiu o outro e em que cada um recebeu do anterior o domínio do mundo.

Ora, se esse devir dialético *é* o tempo, é porque ele tem um começo e um fim. Logo, ele tem um objetivo (*Ziel*) que já não pode ser superado.

É desse objetivo que Hegel fala (p. 564, linhas 5-12):

> O objetivo (*Ziel*) dessa sucessão [isto é, da história universal] é a revelação da profundidade; e essa revelação é o conceito absoluto. Por conseguinte, essa revelação é a supressão-dialética da profundidade do Espírito, isto é, sua expansão-ou-sua-extensão (*Ausdehnung*); [em outros termos, essa revelação é] a negatividade-negadora desse Eu-abstrato (*Ich*) existente-no-interior-dele-mesmo; [negatividade] que é a alienação-ou-a-exteriorização desse Eu, isto é, sua substância. E [essa revelação é também] o tempo desse Eu-abstrato, [o tempo que consiste em] que essa alienação-ou-exteriorização se aliene-ou-se-exteriorize em si mesma e, [ao existir] em sua expansão-ou-extensão, exista igualmente em sua profundidade, [isto é,] no Eu-pessoal (*Selbst*).

O objetivo da história, seu termo final, é o conceito absoluto, isto é, a ciência. Nessa ciência, diz Hegel, o homem suprime-dialeticamente sua existência temporal ou pontual, isto é, verdadeiramente humana, *em oposição à* natureza, e torna-se ele próprio extensão ou espaço. Porque na *Lógica* o homem limita-se a conhecer o mundo ou o *Sein* e, como seu conhecimento é verdadeiro, ele coincide com o mundo, isto é, com o *Sein*, ou seja, com o espaço eterno ou não-temporal. Mas, acrescenta Hegel, na e pela ciência o homem suprime igualmente essa sua extensão ou sua exteriorização (*Entäusserung*), e permanece pontual ou temporal, isto é, especificamente humano: permanece um *Selbst*, um Eu-pessoal. Mas, como Hegel logo acrescenta, só permanece assim na e pela *Er-innerung*, na e pela lembrança compreensiva de seu passado histórico, lembrança que forma a primeira parte do sistema, isto é, a *Fenomenologia*.

Eis o que diz Hegel no trecho final (p. 564, linhas 12-24):

> O objetivo — [que é] o saber absoluto [ou o sábio autor da ciência], isto é, o Espírito que-se-sabe-ou-se-conhece como Espírito — tem como caminho [que leva] a ele a lembrança-interiorizante dos Espíritos [históricos], tal como existem em si mesmos e realizam a organização do reino deles. Sua conservação no aspecto de sua existência-empírica livre-ou-autônoma, que aparece-ou-se-revela sob a forma da contingência, é a história [isto é, a ciência histórica vulgar que se contenta em narrar os fatos]. E, quanto à sua conservação no aspecto de organização compreendida-conceptualmente, é a ciência do saber que aparece (*erscheinend*) [isto é, a *Fenomenologia do Espírito*]. As duas [consideradas] juntas[, a história-crônica e a *Fenomenologia*, isto é,] a história compreendida-conceptualmente, formam a lembrança-interiorizante e o calvário do Espírito absoluto, a realidade-objetiva, a

verdade [ou realidade-revelada] e a certeza[-subjetiva] de seu trono, sem o qual ele seria a entidade-solitária privada-de-vida. [E é] somente

> "do cálice desse reino-dos-Espíritos
> que sobe até ele a espuma de sua infinidade".

A ciência propriamente dita, isto é, a *Lógica* ou a segunda parte do sistema, ciência que revela o Ser eterno ou a eternidade real, é forçosamente precedida por uma primeira parte, onde é tratada a questão do devir do Ser no tempo ou como tempo, isto é, da história. É, de um lado, a ciência histórica no sentido corrente do termo, que é a lembrança ingênua da humanidade; de outro lado, é a compreensão conceptual ou filosófica do passado conservado nessa e por essa lembrança ingênua, compreensão essa que é a *Fenomenologia*. Para Hegel, a *Fenomenologia* não pode ser compreendida sem um conhecimento prévio da história real, assim como a história não pode ser verdadeiramente compreendida sem a *Fenomenologia*. Por isso, eu estava certo quando falei de Atenas, Roma, Luís XIV... e Napoleão, ao interpretar a *Fenomenologia*. Se não forem levados em conta os fatos históricos aos quais esse livro se refere, não se entende nada do que nele está escrito. Mas a *Fenomenologia* não é uma história universal no sentido corrente do termo. A história conta os fatos. A *Fenomenologia* os explica ou torna compreensíveis, ao revelar o sentido humano e a necessidade deles. Quer dizer que ela reconstrói (deduz) em seus traços humanamente essenciais a evolução histórica real da humanidade. Ela os reconstrói *a priori*, ao deduzi-los a partir do desejo antropogênico (*Begierde*) que se dirige a um outro desejo (sendo assim desejo de reconhecimento) e que se realiza pela ação (*Tat*) negadora do Ser-dado (*Sein*). Mas, mais uma vez, essa construção *a priori* só pode ser efetuada posteriormente. Primeiro, é preciso que a história real acabe; depois, é preciso que ela seja contada ao homem;[7] só então o filósofo, tornando-se sábio, pode compreendê-la, reconstruindo-a *a priori* na *Fenomenologia*. Essa mesma compreensão fenomenológica da história é que transforma o filósofo em sábio; pois ela suprime o tempo definitivamente e torna assim possível a revelação adequada do Ser acabado e perfeito, isto é, eterno e imutável, que se efetua na e pela *Lógica*.

Ainda uma observação, relativa à citação de Schiller (tirada de seu poema *Freundschaft*) que serve de fecho à *Fenomenologia*. A citação não é textual. E as modificações feitas (conscientemente ou não) por Hegel são reveladoras.

Não vou me deter no fato de Hegel dizer *Geistesreich* (reino do Espírito) em vez de *Seelenreich* (reino da alma), embora essa troca (muito "moderna") seja bastante significativa. O mais importante é que Hegel diz *dieses Geistesreich*

7. Aliás, não existe história real sem *lembrança* histórica, isto é, sem memórias orais ou escritas.

(este reino do Espírito) em vez de *das ganze Seelenreich* (todo o reino da alma). Ao fazer isso, ele quer excluir os "anjos" de que fala Schiller; quer enfatizar que o Ser eterno e infinito, isto é, o Espírito absoluto (que, para Schiller, é Deus), surge unicamente da totalidade da existência humana ou histórica. O passado temporal do Ser-eterno é portanto humano, e apenas humano. Se quisermos falar de "Deus" em Hegel, convém não esquecer que o passado desse "Deus" é o homem: é um homem que se tornou "Deus" e não um Deus que se tornou homem (e que, aliás, volta a ser Deus). E a terceira modificação feita por Hegel no texto de Schiller tem o mesmo sentido. Schiller diz: *die Unendlichkeit* (o infinito). Hegel escreve: *seine Unendlichkeit* (infinito dele). A *Fenomenologia* termina portanto com uma negação radical de toda transcendência. O Ser-eterno-infinito-revelado, isto é, o Espírito absoluto, é o Ser infinito ou eterno desse mesmo Ser que existiu como história universal. Ou seja, o infinito em questão é o infinito do homem. E a ciência que revela esse Ser-infinito é portanto duplamente uma ciência do homem: de um lado, é o resultado da história, isto é, um produto do homem; e, de outro, ela fala do homem: de SEU devir temporal ou histórico (na *Fenomenologia*) e de SEU Ser eterno (na *Lógica*). A ciência é portanto *Selbstbewusstsein* e não *Bewusstsein*. E o sábio, ao chegar ao final da *Fenomenologia*, pode dizer que a ciência propriamente dita que ele vai agora expor (na *Lógica*) é verdadeiramente *sua* ciência ou *seu* saber.

Mas, como já repeti várias vezes, o sábio só pode falar *da* ciência como de *sua* ciência na mesma medida em que pode falar *da* morte como de *sua* morte. Pois, ao passar para a *Lógica*, o sábio abole completamente o tempo, isto é, a história, isto é, sua própria realidade verdadeiramente e especificamente humana, que na *Fenomenologia* é apenas uma realidade passada: ele abandona em definitivo sua realidade de indivíduo livre e histórico, de sujeito oposto ao objeto, ou de homem que é essencialmente diferente (*anders*) da natureza.

Hegel sabe disso perfeitamente. E já sabia pelo menos desde 1802. Porque em seu texto dessa data intitulado *Glauben und Wissen* (Fé e conhecimento) há um trecho em que ele o diz claramente, e que vou citar como remate ao meu comentário sobre a *Fenomenologia*. (Encontra-se no v. I, p. 303 ss.)

> Toda a esfera da finitude, pelo fato de ser ela mesma algo sensível, atira-se na fé verdadeira-ou-verídica diante do pensamento e da intuição (*Anschauung*) do eterno, [o pensamento e a intuição] tornando-se aqui uma única e mesma coisa. Todas as mechas da subjetividade são consumidas por esse fogo devorador; e a própria consciência desse dom-de-si (*Hingeben*) e desse aniquilamento (*Vernichten*) é aniquilada (*vernichtet*).

Hegel sabe disso e o afirma. Mas diz também, em uma de suas cartas, que esse saber lhe custou caro. Fala de um período de depressão total que viveu entre os 25 e os 30 anos: de uma hipocondria que chegava "a paralisar-lhe todas

as forças" e que provinha precisamente do fato de ele não conseguir aceitar o abandono necessário da individualidade, isto é, da humanidade, que a idéia do saber absoluto exige. Mas, afinal, ele conseguiu superar essa hipocondria. E, ao tornar-se um sábio por essa aceitação derradeira da morte, publicou, anos depois, a primeira parte do sistema da ciência, sob o título de *Ciência da fenomenologia do Espírito*, no qual se reconcilia definitivamente com tudo o que é e foi, declarando que não haverá mais nada de novo na face da Terra.

APÊNDICES

APÊNDICE I

A DIALÉTICA DO REAL E O MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE HEGEL[1]

O que é a dialética, para Hegel?

A primeira resposta é dada por um texto que se encontra na *Enciclopédia*, ou melhor, na introdução à primeira parte da *Enciclopédia*, intitulada *Lógica*.

No § 79 (3ª ed.) Hegel diz o seguinte (v. V, p. 104, linhas 27-30):

> O *lógico* tem, quanto à forma, três aspectos (*Seiten*):
> *a*) o aspecto *abstrato* ou *acessível-ao-entendimento* (*verständig*);
> *b*) o aspecto *dialético* ou *negativamente racional* (*vernünftig*);
> *c*) o aspecto *especulativo* ou *positivamente racional*.

Esse texto bastante conhecido presta-se a um duplo mal-entendido. Por um lado, pode parecer que a dialética se reduz ao segundo aspecto do "lógico", o qual pode ser isolado dos dois outros. Mas na nota explicativa Hegel destaca que os três aspectos são inseparáveis. Sabe-se, aliás, que a presença simultânea dos três aspectos em questão é que confere ao "lógico" seu caráter dialético em sentido amplo. Mas convém notar desde já que o "lógico" só é dialético (em sentido amplo) porque implica um aspecto negativo ou negador, chamado dialético em sentido estrito. Entretanto, a "lógica" dialética implica necessariamente três aspectos complementares e inseparáveis: o aspecto abstrato revelado pelo entendimento (*Verstand*), o aspecto negativo propriamente dialético e o aspecto positivo, os dois últimos aspectos sendo revelados pela razão (*Vernunft*).

Por outro lado, pode-se julgar que a dialética é específica do pensamento lógico; ou, em outros termos, que se trata de um método filosófico, de um procedimento de investigação ou de exposição. Ora, não é nada disso. Porque a *Lógica* de Hegel não é uma lógica no sentido comum do termo, nem uma gnosiologia, mas uma ontologia ou ciência do Ser considerado como Ser. E o "lógico" (*das Logische*) do texto citado significa não o pensamento lógico considerado em si mesmo, mas o *Ser* (*Sein*) revelado (corretamente) no e pelo pensamento ou discurso (Logos). Os três aspectos em questão são antes de mais nada aspectos do próprio Ser: são categorias ontológicas e não lógicas ou gnosiológicas; e não são meros artifícios de método de investigação ou de ex-

1. Texto integral da sexta à nona conferência do curso do ano letivo 1934-1935.

posição. Hegel, aliás, teve o cuidado de ressaltar isso na nota que vem logo após o texto citado (v. V, p. 104, linhas 31-33):

> Esses três aspectos não constituem três partes da Lógica, mas são elementos-constitutivos (*Momente*) de qualquer entidade-lógico-real (*Logisch-Reelles*), isto é, de todo conceito ou de tudo-o-que-é-verdadeiro (*jedes Wahren*) em geral.

Tudo-o-que-é-verdadeiro, a entidade-verdadeira, o verdadeiro (*das Wahre*), é uma entidade real, ou o próprio Ser, como revelado correta e completamente pelo discurso coerente que tem um sentido (Logos). É o que Hegel chama também de conceito (*Begriff*), termo que para ele significa (a menos que ele diga, como aparece em seus textos da juventude e às vezes ainda na *Fenomenologia*: *nur Begriff* [apenas conceito]) não "noção abstrata", destacada da entidade real à qual ela se refere, mas "realidade compreendida conceptualmente". O verdadeiro e o conceito são, como diz o próprio Hegel, um *Logisch-Reelles*, algo de lógico e real ao mesmo tempo, um conceito realizado ou uma realidade concebida. Ora, o pensamento lógico que se supõe verdadeiro, o conceito que se supõe adequado apenas revelam ou descrevem o Ser tal como ele *é* ou tal como ele *existe*, sem nada acrescentar, sem nada retirar, sem modificá-lo em nada. A estrutura do pensamento é portanto determinada pela estrutura do Ser que ela revela. Logo, se o pensamento lógico tem três aspectos, se é dialético (em sentido amplo), ele o é apenas porque o próprio Ser é dialético (em sentido amplo), porque implica um elemento-constitutivo ou um aspecto negativo ou negador (dialético no sentido estrito e forte do termo). O pensamento só será dialético se revelar corretamente a dialética do Ser que *é* e do real que *existe*.

Sem dúvida, não é o Ser puro e simples (*Sein*) que possui uma estrutura trinitária ou dialética, mas sim o lógico-real, o conceito ou o verdadeiro, isto é, o Ser revelado pelo discurso ou pelo pensamento. Surgiria então a tentação de afirmar que o Ser só é dialético na medida em que é revelado pelo pensamento, que o pensamento é que confere o caráter dialético ao Ser. Mas essa formulação estaria incorreta ou, no mínimo, levaria a um mal-entendido. Pois, para Hegel, de certo modo o inverso é que é verdade: o Ser só pode ser revelado pelo pensamento, só existe um pensamento no Ser e do Ser, porque o Ser é dialético; isto é, porque o Ser implica um elemento constitutivo negativo ou negador. É a dialética real do Ser existente que é, entre outros, a revelação do real e do Ser pelo discurso ou pelo pensamento. E estes só são dialéticos porque revelam ou descrevem a dialética do Ser e do real.

Seja como for, o pensamento filosófico ou científico, no sentido hegeliano do termo, isto é, o pensamento rigorosamente verdadeiro, tem por objetivo revelar pelo sentido de um discurso coerente (Logos) o Ser (*Sein*) tal como ele *é* e

existe na totalidade de sua realidade-objetiva (*Wirklichkeit*).[2] O *método* filosófico ou científico deve assegurar a adequação do pensamento ao Ser, devendo o pensamento adaptar-se ao Ser e ao real sem modificá-los em nada. Ou seja, a atitude do filósofo ou do erudito (= sábio) em relação ao Ser e ao real é a da contemplação puramente passiva, e a atividade filosófica ou científica reduz-se à pura e simples descrição do real e do Ser. O método hegeliano não é nada dialético: é puramente contemplativo e descritivo, e até fenomenológico no sentido que Husserl atribui ao termo. No prefácio e na introdução da *Fenomenologia*, Hegel destaca o aspecto passivo, contemplativo e descritivo do método científico. Ressalta que só existe uma dialética do pensamento científico porque existe uma dialética do Ser que esse pensamento revela. Se a descrição reveladora estiver correta, é possível afirmar que a ordem e a conexão das idéias também estão em conformidade com a ordem e a conexão das coisas (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*); porque a ordem e a conexão do real são, para Hegel, dialéticas.

Eis o que diz Hegel, por exemplo, no prefácio da *Fenomenologia* (p. 45, linhas 7-20):

> Mas o conhecimento (*Erkennen*) científico exige, ao contrário, que se entregue (*übergeben*) à vida do objeto-coisa (*Gegenstande*) ou, o que é o mesmo, que se tenha diante de si e que se exprima-pela-palavra (*aussprechen*) a necessidade interna-ou-íntima desse objeto. Ao mergulhar (*sich vertiefend*) assim em seu objeto-coisa, esse conhecimento esquece essa percepção (*Uebersicht*) [que supostamente pode ser feita do exterior] que é [na realidade] a mera reflexão do saber (*Wissen*) em si a partir do conteúdo. Mas, estando mergulhado (*versenkt*) na matéria e avançando (*fortgehend*) no movimento[-dialético] desta última, o conhecimento científico retorna a si mesmo; mas [não faz isso] antes que o preenchimento-ou-realização (*Erfüllung*) ou o conteúdo [do pensamento] retome a si mesmo, se simplifique até a determinação-específica (*Bestimmtheit*), ele próprio se reduza (*herabsetzt*) até [ser] *um* aspecto (*Seite*) [apenas] de uma existência-empírica (*Dasein*) [o outro aspecto sendo o pensamento] e se transforme (*übergeht*) em sua verdade [ou realidade revelada] superior (*höher*). Por isso mesmo o todo (*Ganze*) simples-ou-indiviso que tem uma percepção-de-si-mesmo (*sich übersehend*) emerge da riqueza [do diverso] em que sua reflexão [em si] parecia perdida.

2. A totalidade real revelada do Ser é não apenas Ser (*Sein*), mas ainda revelação do ser ou pensamento (*Denken*); e essa totalidade revelada é Espírito (*Geist*). O que é dialético ou trinitário é o *Geist* e não o *Sein*; o Ser é apenas o primeiro elemento-constitutivo (*Moment*) do Espírito.

O conhecimento científico se faz ou se entrega sem reservas, sem idéias preconcebidas nem segundas intenções, à vida e ao movimento-dialético do real. Assim, esse conhecimento verdadeiramente verídico nada tem a ver com a reflexão da pseudofilosofia (isto é, da filosofia pré-hegeliana) e da pseudociência (newtoniana), que reflete sobre o real mas se situa fora dele, sem que se saiba exatamente onde. Reflexão que pretende oferecer uma percepção do real a partir de um sujeito cognoscente pretensamente autônomo ou independente do objeto do conhecimento; sujeito que é, segundo Hegel, apenas um aspecto artificialmente isolado do real conhecido ou revelado.

Sem dúvida, no fim, o conhecimento científico retorna a si mesmo e se revela a si: seu objetivo final é descrever a si mesmo em sua natureza, em sua gênese e em seu desenvolvimento. Assim como o conhecimento filosófico comum, ele é conhecimento de si. Mas é um conhecimento de si completo e adequado, isto é, verdadeiro no sentido forte do termo. E é verdadeiro porque, mesmo no retorno a si, apenas segue passivamente o movimento dialético de seu conteúdo que é o objeto-coisa, isto é, o real e o Ser. É o próprio real que se organiza e se concretiza de modo a tornar-se uma espécie determinada, suscetível de ser revelada por uma noção geral; é o próprio real que se revela pelo conhecimento que fala e que, assim, se torna objeto conhecido que tem como complemento necessário o sujeito cognoscente, de modo que a existência-empírica se desdobra em seres que falam e em seres de que se fala. Pois é o Ser real existente como natureza quem produz o homem que revela essa natureza (e a si mesmo) ao falar dela. É o Ser real que se transforma assim em verdade ou em realidade-revelada-pela-palavra, e que se torna uma verdade cada vez mais "elevada" à medida que sua revelação discursiva se torna mais adequada e completa.

Ao seguir esse movimento-dialético do real, o conhecimento assiste a seu próprio nascimento e contempla sua própria evolução, chegando afinal a seu termo, que é a compreensão adequada e completa de si mesmo, isto é, da revelação progressiva do real e do Ser pelo discurso: do Ser e do real que geram em e por seu movimento-dialético o discurso que os revela. Assim se constitui finalmente uma revelação total do Ser real ou uma totalidade (um "todo indiviso") inteiramente revelada: o conjunto coerente do Ser realizado no universo real, completa e perfeitamente descrito na percepção que dele oferece a ciência una e única ou o sistema do sábio, emerge afinal do Ser que anteriormente era apenas um mundo natural formado de entidades separadas e díspares, apenas uma riqueza incoerente na qual não havia reflexão, nem conhecimento discursivo, nem consciência que fala de si.

Considerados isoladamente, o sujeito e o objeto são abstrações que não têm realidade-objetiva (*Wirklichkeit*), nem existência-empírica (*Dasein*). O que existe em realidade — uma vez que se trata da realidade-de-que-se-fala e, já

que falamos de fato da realidade, só pode ser para nós de uma realidade-de-que-se-fala — é o sujeito-que-conhece-o-objeto ou, o que dá no mesmo, o objeto-conhecido-pelo-sujeito. Essa realidade desdobrada e mesmo assim una em si porque indiferentemente real, considerada como um todo ou como totalidade, em Hegel chama-se Espírito (*Geist*) ou (na *Lógica*) *absolute Idee*. Hegel também o chama de conceito absoluto (*absoluter Begriff*). Mas o termo *Begriff* pode aplicar-se também a um fragmento do Ser-revelado total, a um elemento-constitutivo (*Moment*) do Espírito ou da Idéia (esta pode então ser definida como a integração de todos os conceitos, isto é, de todas as idéias particulares). Nesse sentido, *Begriff* significa uma entidade real particular ou um aspecto real do ser, revelados pelo sentido de uma palavra, isto é, por uma noção geral; ou seja, o *Begriff* é um sentido (idéia) que existe-empiricamente, não apenas sob a forma de uma palavra efetivamente pensada, pronunciada ou escrita, mas ainda como uma coisa. Se a Idéia (universal ou absoluta) é a verdade ou realidade-revelada-pelo-discurso da totalidade una e única do que existe, um conceito (particular) é a verdade de uma entidade real particular considerada isoladamente, mas compreendida como elemento-integrante da totalidade. Ou, ainda, o conceito é uma entidade-verdadeira-ou-verídica (*das Wahre*), isto é, uma entidade real nomeada ou revelada pelo sentido de uma palavra, sentido esse que a relaciona com todas as outras entidades reais e a insere no sistema do real integral revelado pelo conjunto do discurso científico. Ou, enfim, o conceito é a realidade-essencial ou a essência (*Wesen*) de uma entidade concreta, isto é, precisamente a realidade que corresponde nesta última ao sentido da palavra que a designa ou revela.

Logo, assim como o Espírito ou a idéia, cada conceito é concomitantemente duplo e uno, tão subjetivo quanto objetivo, pensamento real de uma entidade real e entidade real realmente pensada. O aspecto real do conceito chama-se objeto-coisa (*Gegenstand*), Ser-dado (*Sein*), entidade-que-existe-como-um-Ser-dado (*Seiendes*), em-si (*Ansich*) etc. O aspecto pensamento chama-se saber-ou-conhecimento (*Wissen*), ato-de-conhecer (*Erkennen*), conhecimento (*Erkenntnis*), ato-de-pensar (*Denken*) etc.; e, às vezes, conceito (*Begriff*) no sentido corrente (quando Hegel diz *nur Begriff*). Mas esses dois aspectos são inseparáveis e complementares, e pouco importa saber qual deve ser chamado de *Wissen* ou *Begriff* (no sentido comum) e qual de *Gegenstand*. O que importa é que há — na verdade — coincidência perfeita do *Begriff* com o *Gegenstand*, e que o saber é aí uma adequação puramente passiva à realidade-essencial. Por isso o erudito verdadeiro ou o sábio deve reduzir sua existência à simples contemplação (*reines Zusehen*) do real e do Ser, bem como de seu movimento-dialético. Ele olha tudo o que é e descreve verbalmente tudo o que vê: portanto, não tem nada a fazer, porque ele não modifica nada, não acrescenta nem retira nada.

Pelo menos, é o que Hegel afirma na introdução à *Fenomenologia* (p. 71, linha 28, até a p. 72, linha 11):

> Se denominamos conceito o saber-ou-o-conhecimento (*Wissen*) e a realidade-essencial (*Wesen*) ou a entidade-verdadeira-ou-verídica (*Wahres*), entidade-existente-como-um-ser-dado (*Seiendes*) ou objeto-coisa (*Gegenstand*), então a verificação (*Prüfung*) consiste em olhar (*zusehen*) se o conceito corresponde ao objeto-coisa. Mas, se denominamos conceito a realidade-essencial ou o em-si (*Ansich*) do objeto-coisa, e compreendemos, ao contrário, por objeto-coisa o objeto-coisa [considerado] como objeto-coisa, ou seja, tal como ele é para um outro [isto é, para o sujeito cognoscente], então a verificação consiste no fato de olharmos se o objeto-coisa corresponde ao seu conceito. É fácil perceber que as duas [maneiras de se exprimir significam] o mesmo. Mas o essencial é reter [na mente] para todo o estudo (*Untersuchung*) que esses dois elementos-constitutivos (*Momente*), [isto é,] conceito e objeto-coisa, Ser-para-um-outro e Ser-em-si-mesmo, situam-se no próprio saber-ou-conhecimento que estudamos e que, por isso, não será preciso trazermos padrões (*Massstäbe*) e aplicarmos durante o estudo nossas intuições (*Einfälle*) e idéias (*Gedanken*). Pelo fato de omitirmos estas últimas, atingimos [a possibilidade] de considerar a coisa tal como é em e para si mesma.
>
> Ora, um aporte (*Zutat*) [vindo] de nós torna-se supérfluo, não apenas no sentido que (*nach dieser Seite*) [o] conceito e [o] objeto-coisa, o padrão e o que deve ser verificado, estão presentes (*vorhanden*) na própria consciência (*Bewusstsein*) [que estudamos como filósofos na *Fenomenologia do Espírito*], mas também porque nos dispensa do trabalho de comparar os dois, bem como da verificação propriamente dita, de modo que — como a consciência [estudada] verifica a si mesma — só nos resta, ainda desse lado, a contemplação (*Zusehen*) pura.

Em suma, o método do sábio hegeliano consiste em não ter método ou modo de pensar próprios da sua ciência. O homem ingênuo, o sábio vulgar e mesmo o filósofo pré-hegeliano opõem-se, cada um a seu modo, ao real e o deformam opondo-lhe meios de ação ou métodos de pensamento que lhes são próprios. Já o sábio, está plena e definitivamente reconciliado com tudo o que é: ele se entrega sem reservas ao Ser e se abre inteiramente ao real sem lhe opor resistência. Seu papel é o de um espelho perfeitamente plano e indefinidamente extenso: ele não reflete o real; é o real que se reflete nele, reflete-se em sua consciência e revela-se em sua própria estrutura dialética pelo discurso do sábio que o descreve sem deformá-lo.

Ou seja, o método hegeliano é puramente empírico ou positivista: Hegel olha o real e descreve o que vê, tudo o que vê e nada além do que vê. Em outras

palavras, ele faz a experiência (*Erfahrung*) do Ser e do real dialéticos e, assim, faz com que o movimento deles transpareça na descrição que deles faz em seu discurso.

É o que afirma Hegel na introdução da *Fenomenologia do Espírito* (p. 73, linhas 3-7):

> Esse movimento dialético que a consciência efetua (*ausübt*) em (*an*) si mesma, tanto em seu saber quanto em seu objeto-coisa, na medida em que surge (*entspringt*) desse movimento o objeto-coisa novo [e] verdadeiro [que se apresenta] à consciência, é o que se chama de experiência propriamente dita (*Erfahrung*).

Sem dúvida, essa experiência propriamente dita é bem diversa da experiência da ciência vulgar. Esta é efetuada por um sujeito que se pretende independente do objeto e deve supostamente revelar o objeto que existe independentemente do sujeito. Ora, de fato, a experiência é feita por um homem que vive na natureza e lhe está indissoluvelmente ligado, mas que também se opõe a ela e a deseja transformar: a ciência nasce do desejo de transformar o mundo em função do homem, tem como fim último a aplicação técnica. Por isso o conhecimento científico nunca é absolutamente passivo, nem puramente contemplativo e descritivo. A experiência científica perturba o objeto por causa da intervenção ativa do sujeito, que aplica ao objeto um método de investigação que lhe é próprio e ao qual nada corresponde no próprio objeto. O que ela revela não é o objeto considerado independentemente do sujeito, nem o sujeito considerado independentemente do objeto, mas apenas o resultado da interação dos dois, ou ainda, a própria interação. No entanto, a experiência e o conhecimento científicos têm em vista o objeto independente do sujeito e isolado dele. Logo, a experiência e o conhecimento científicos não encontram o que procuram, não dão o que prometem, porque não revelam nem descrevem corretamente o que para eles é o real. De modo geral, a verdade (= realidade revelada) é a coincidência do pensamento ou do conhecimento descritivo com o real concreto. Ora, para a ciência vulgar, esse real deve ser independente do pensamento que o descreve. Mas, de fato, ela nunca atinge esse real autônomo, essa "coisa em si" de Kant e Newton, já que ela os perturba sem cessar. O pensamento científico não atinge portanto sua verdade, não há verdade científica no sentido próprio e forte do termo. Assim, a experiência científica não passa de uma pretensa experiência. Nem pode ser de outro modo, porque a ciência vulgar trata não do real concreto, mas sim de uma abstração. Na medida em que o sábio pensa ou conhece seu objeto, o que existe real e concretamente é o conjunto do objeto conhecido pelo sujeito ou do sujeito que conhece o objeto. O objeto isolado não passa de uma abstração; por isso, não tem posição fixa e estável (*Bestehen*), se deforma e se perturba perpetuamente. Não pode

servir de base a uma verdade que, por definição, é universal e eternamente válida. O mesmo acontece com o objeto da psicologia, da gnosiologia e da filosofia vulgares, que é o sujeito artificialmente isolado do objeto, isto é, ainda uma abstração.[3]

É bem diferente o que ocorre com a experiência hegeliana: ela revela a realidade concreta, e a revela sem modificá-la ou perturbá-la. Por isso, quando se descreve verbalmente essa experiência, ela representa uma verdade no sentido forte do termo. Por isso ela não tem método específico que lhe seja próprio como experiência, pensamento ou descrição verbal, e que não seja ao mesmo tempo uma estrutura objetiva do próprio real concreto que ela revela ao descrever.

O real concreto (do qual falamos) é ao mesmo tempo real-revelado-por-um-discurso e discurso-que-revela-um-real. A experiência hegeliana não se relaciona nem com o real, nem com o discurso considerado isoladamente, mas

3. Essa interpretação da ciência, em que Hegel tanto insistiu, é atualmente aceita pela própria ciência. Na física quântica, ela é expressa sob forma matemática nas relações de incerteza de Heisenberg. Essas relações mostram, por um lado, que a experiência física nunca é perfeita, já que não consegue chegar a uma descrição concomitantemente completa e adequada (precisa) do real físico. Por outro lado, daí decorre o famoso princípio das noções complementares, formulado por Bohr: as de onda e de corpúsculo, por exemplo. Isso significa que a descrição física (verbal) do real implica necessariamente contradições: o real físico é simultaneamente onda que enche todo o espaço e corpúsculo localizado em um ponto etc. A própria física confessa que nunca pode chegar à verdade no sentido pleno do termo. De fato, a física não estuda nem descreve o real concreto, mas apenas um aspecto artificialmente isolado do real, isto é, uma abstração. Ou seja: o aspecto do real que é dado ao sujeito físico, sujeito esse que é o homem reduzido a seu olho (aliás, idealizado), isto é, ainda uma abstração. A física descreve o real na medida em que ele é dado a esse sujeito, sem descrever esse sujeito. Ela é, porém, obrigada a levar em conta o ato que oferece o real a esse sujeito, e que é o ato de ver (o que pressupõe a presença da luz, em sentido lato). Ora, essa descrição abstrata se faz não por meio de palavras que têm um sentido (Logos), mas com a ajuda de algoritmos: se o homem concreto fala do real, o sujeito físico abstrato serve-se de uma linguagem matemática. No plano do algoritmo, não há incerteza nem contradição. Mas também não há verdade em sentido próprio, já que não há discurso (Logos) verdadeiro que revele o real. E, quando se quer passar do algoritmo ao discurso físico, introduzem-se contradições e um elemento de incerteza. Logo, não há verdade no campo da física (e da ciência em geral). Só o discurso filosófico pode chegar a isso, por ser o único que se refere ao real concreto, isto é, à totalidade da realidade do Ser. As diversas ciências sempre lidam com abstrações: de um lado, porque elas relacionam o real não com o homem que vive, mas com um sujeito cognoscente mais ou menos simplificado, e até abstrato; de outro, porque em suas descrições elas omitem seja o sujeito (abstrato) que corresponde ao objeto (abstrato) que descrevem, seja o objeto (abstrato) que é oferecido ao sujeito (abstrato) que estudam. Por isso é que elas têm métodos de pensamento e de ação que lhes são próprios.

com sua unidade indissolúvel. E, por ser um discurso revelador, ela mesma é um aspecto do real concreto que está descrevendo. Logo, ela não traz nada de fora, e o pensamento ou o discurso que dela nascem não são uma reflexão sobre o real: é o próprio real que se refletiu ou se reflete no discurso ou como pensamento. Em especial, se o pensamento e o discurso do erudito hegeliano ou do sábio são dialéticos, é apenas porque refletem fielmente o movimento dialético do real do qual fazem parte, e do qual fazem a experiência adequada ao entregar-se a ele sem nenhum método preconcebido.

O método de Hegel nada tem portanto de dialético. Para ele, a dialética é coisa bem diversa de um método de pensamento ou de demonstração. Pode-se até afirmar que, em certo sentido, Hegel foi o primeiro a abandonar a dialética como método filosófico. Foi, no mínimo, o primeiro a ter feito isso voluntariamente e em pleno conhecimento de causa.

O método dialético foi utilizado consciente e sistematicamente pela primeira vez por Sócrates-Platão. Mas é tão antigo quanto a própria filosofia. Porque o método dialético é o método do diálogo, isto é, da discussão.

Tudo parece indicar que a ciência nasceu sob a forma de mito. O mito é uma teoria, isto é, uma revelação discursiva do real. Estaria supostamente de acordo com o real dado. Mas, de fato, sempre ultrapassa os dados desse real e vai bem além deles: basta-lhe ser coerente, isto é, isento de contradições internas, para fazer figura de verdade. O estágio do mito é um estágio do monólogo, e nesse estágio não se demonstra nada porque não se discute nada, pois ainda não se está em presença de uma opinião contrária ou simplesmente diferente. E é precisamente por isso que há mito ou opinião (doxa) verdadeira ou falsa, mas não ciência ou verdade propriamente ditas.

Depois, por acaso, o homem que tem uma opinião, ou que criou ou adotou um mito, depara com um mito diferente ou com uma opinião contrária. Esse homem tentará primeiro livrar-se deles: seja fazendo-se de surdo, por meio de uma censura interna ou externa, seja suprimindo (no sentido não dialético do termo) o mito ou a opinião contrários, pela condenação à morte ou pelo banimento de seus propagadores, por exemplo, ou por atos de violência que forcem os outros a dizerem a mesma coisa que ele (mesmo que não pensem assim).

Mas pode acontecer (e sabemos que a situação ocorreu efetivamente um dia em algum lugar) que o homem se ponha a discutir com seu adversário. Por um ato de liberdade, pode decidir-se a convencê-lo, refutando-o e demonstrando-lhe seu ponto de vista. Para isso, ele fala com o adversário, entra em diálogo com ele: utiliza um método dialético. Ao tornar-se dialético, o homem do mito ou da opinião torna-se sábio ou filósofo.

Em Platão (e provavelmente já em Sócrates) tudo isso se tornou consciente. Se Platão atribui a Sócrates a afirmação de que não são as árvores, mas sim os

homens da cidade que lhe podem ensinar algo, é porque compreendeu que só se chega à ciência e à verdade, partindo do mito e da opinião (falsa ou verdadeira), passando pela discussão, isto é, pelo diálogo ou pela dialética. Afinal, segundo Sócrates-Platão, é do embate de opiniões diversas e adversas que brota a centelha da verdade una e única. Uma tese opõe-se a uma antítese, que em geral é por ela provocada. Elas se confrontam, se corrigem mutuamente, isto é, uma destrói a outra, mas também se combinam e geram afinal uma verdade sintética. Mas ainda esta não passa de uma opinião entre muitas outras. Ela é uma nova tese que vai encontrar ou suscitar uma nova antítese, para associar-se a ela negando-a, isto é, modificando-a numa nova síntese, em que ela mesma já será outra, diferente da inicial. E assim sucessivamente até que se chegue a uma síntese que já não será a tese de uma discussão ou uma tese discutível; a uma verdade indiscutível que já não será uma simples opinião ou *uma* das opiniões possíveis; ou, em termos objetivos, ao uno único que não está em oposição a um outro porque ele é o todo, a idéia das idéias ou o bem.

Na filosofia ou na ciência que nascem da discussão, isto é, na verdade dialética (ou sintética) que realiza o bem no homem revelando verbalmente o uno-todo, as teses, antíteses e sínteses intermediárias são *aufgehoben*, como Hegel dirá mais tarde. Nela, ficam suprimidas no triplo sentido do termo alemão *Aufheben*, ou seja, suprimidas dialeticamente. Por um lado, elas ficam suprimidas ou anuladas no que têm de fragmentário, relativo ou parcial, isto é, naquilo que as torna falsas quando uma delas é considerada não como *uma* opinião, mas como *a* verdade. Por outro lado, elas também são conservadas ou preservadas naquilo que têm de essencial ou universal, isto é, no que revela em cada uma delas um dos múltiplos aspectos da realidade total e una. Enfim, elas são sublimadas, isto é, elevadas a um nível superior de conhecimento e de realidade e, portanto, de verdade; pois, ao se completarem mutuamente, a tese e a antítese libertam-se de sua natureza unilateral e limitada, e até subjetiva, e revelam como síntese um aspecto mais compreensivo e, portanto, mais compreensível do real objetivo.

Mas, se a dialética chega finalmente à adequação entre o pensamento discursivo e a realidade e o Ser, nada nestes últimos corresponde a ela. O movimento dialético é um movimento do pensamento e do discurso humanos; mas a realidade que pensamos e da qual falamos nada tem de dialético. A dialética é apenas um método de pesquisa e de demonstração filosóficas. E percebe-se que o método só é dialético porque implica um elemento negativo ou negador, ou seja, a antítese, que se opõe à tese numa luta verbal, e que exige um esforço de demonstração, confundindo-se, aliás, com a refutação. Só existe verdade propriamente dita, isto é, científica ou filosófica, e até dialética ou sintética, onde houve discussão ou diálogo, isto é, antítese que nega uma tese.

Em Platão, o método dialético ainda está muito próximo de suas origens históricas (as discussões sofísticas). Trata-se nesse autor de verdadeiros diálogos, em que a tese e a antítese são apresentadas por personagens diferentes (Sócrates encarna em geral a antítese de todas as teses afirmadas por seus interlocutores ou apresentadas sucessivamente por um deles). E, quanto à síntese, em geral é o ouvinte quem a deve efetuar: o ouvinte que é o filósofo propriamente dito, o próprio Platão e seu discípulo apto a compreendê-lo. Esse ouvinte chega afinal à verdade absoluta que resulta do conjunto da dialética ou do movimento coordenado de todos os diálogos, verdade que revela o bem total ou sintético capaz de satisfazer plena e definitivamente aquele que conhece e que está, por conseguinte, além da discussão ou da dialética.[4]

Em Aristóteles, o método dialético é menos visível que em Platão. Mas continua a ser aplicado. Torna-se o método aporético: a solução do problema resulta de uma discussão (e às vezes de uma simples justaposição) de todas as opiniões possíveis, isto é, coerentes ou não contraditórias consigo mesmas. Sob essa forma escolástica, o método dialético conservou-se até nossos dias tanto nas ciências quanto na filosofia.

Mas, em paralelo, houve outra coisa.

Como toda opinião, o mito surge espontaneamente e também espontaneamente é aceito (ou rejeitado). O homem o cria em e por sua imaginação ("poética"), procurando evitar as contradições quando desenvolve sua idéia ou intuição inicial. Mas, quando o confronto com outra opinião ou mito engendra o desejo de uma prova que não consegue satisfazer-se com uma demonstração no interior de uma discussão, surge a necessidade de basear sua opinião ou mito (a supor que ambos não sejam verificáveis empiricamente, isto é, por um recurso à experiência sensível comum) em algo que não seja a simples convicção pessoal ou certeza subjetiva (*Gewissheit*), que visivelmente é do mesmo tipo e da mesma força que a do adversário. Procura-se e acha-se um fundamento de valor superior ou divino: o mito é apresentado como tendo sido revelado por um deus, que se supõe ser o fiador de sua verdade, ou seja, de sua validade universal e eterna.

Tanto quanto a verdade dialética, essa verdade mítica "revelada" não poderia ser descoberta por um homem isolado, sozinho diante da natureza. Ainda

4. Em Platão há, aliás, um salto, uma solução de continuidade. A dialética prepara apenas a visão do bem, mas não leva necessariamente a ele: essa visão é uma espécie de iluminação mística ou de êxtase (cf. a Carta VII). Talvez a visão seja silenciosa, e o bem inefável (caso em que Platão seria um místico). Seja como for, ela é mais que — e diferente de — uma integração do conjunto do movimento dialético do pensamento: é uma intuição *sui generis*. Sob o aspecto objetivo, o Deus ou o Uno é algo diferente da totalidade do real: ele está além do Ser; é um Deus transcendente. Platão é decerto um teólogo. (Cf. anteriormente o "Curso do ano letivo 1938-1939, nota sobre a eternidade, o tempo e o conceito".)

aqui "as árvores nada ensinam ao homem". Mas também "os homens da cidade" não lhe ensinam nada. É um Deus quem lhe revela a verdade num mito. Mas, ao inverso da verdade dialética, essa verdade mítica não é o resultado de uma discussão ou de um diálogo: só Deus falou, e o homem contentou-se em escutar, compreender e transcrever (e isso longe da cidade, no topo de uma montanha etc.).

Depois de ter sido um filósofo platônico, o homem pode às vezes voltar ao estágio mitológico. Foi o que ocorreu com Santo Agostinho. Mas essa volta é na realidade uma síntese: o Deus revelador do mito torna-se um interlocutor quase socrático; o homem estabelece um diálogo com seu Deus, mesmo que não chegue a discutir com ele (mas Abraão discute com Jeová!). Porém esse diálogo divino-humano é apenas uma forma híbrida e transitória do método dialético. Assim ela variou muitíssimo entre os diversos místicos, entre os extremos do verdadeiro diálogo em que "Deus" não passa de um título para o interlocutor humano com quem se discute, e das diversas "revelações" no topo das montanhas nas quais o parceiro humano não passa de um ouvinte mudo e convencido de antemão.

Seja como for, o interlocutor divino é fictício. Tudo se passa na alma do erudito. Por isso, já Santo Agostinho manteve "diálogos" com sua alma. E um discípulo distante desse cristão platonizante (ou plotinizante), Descartes, deixou deliberadamente Deus de lado e passou a dialogar e discutir consigo mesmo. Assim a dialética tornou-se meditação. Sob a forma de meditação cartesiana é que o método dialético foi utilizado pelos autores dos grandes sistemas filosóficos dos séculos XVII e XVIII: de Descartes a Kant-Fichte-Schelling. À primeira vista, é um retrocesso em relação a Sócrates-Platão-Aristóteles. Os grandes sistemas modernos são outros tantos mitos que se justapõem sem entrar em discussão, criados do zero por seus autores que não estabelecem nenhum diálogo prévio. Mas, de fato, não é nada disso. De um lado, o próprio autor discute suas teses e demonstra-lhes a veracidade ao refutar as objeções ou antíteses possíveis: aplica portanto um método dialético. Por outro lado, os *Diálogos* platônicos precederam esses sistemas, que deles resultam dialeticamente por meio das discussões aporéticas de Aristóteles e dos aristotélicos escolásticos. E, assim como num *Diálogo* platônico, o ouvinte (que é aqui um historiador-filósofo da filosofia) descobre a verdade absoluta como resultado da discussão implícita ou tácita entre os grandes sistemas da história, como resultado portanto de sua dialética.

Hegel foi o primeiro desses ouvintes-historiadores-filósofos. Em todo caso, foi o primeiro a sê-lo de modo consciente. Por isso pôde ser o primeiro a abandonar conscientemente a dialética concebida como *método* filosófico. Ele se contenta em observar e descrever a dialética que se realizou no decorrer da história e já não precisa *fazer* uma dialética. Essa dialética, ou o diálogo das filosofias, ocorreu antes dele. Basta que ele faça essa experiência e descreva num discurso coerente seu resultado final sintético: a expressão da verdade absoluta é a descrição verbal adequada da dialética que a gera. Assim, a ciência de Hegel só é dialética na medida em que *foi* dialética (implícita ou explicitamente) a filosofia que a preparou no decorrer da história.

À primeira vista, essa atitude de Hegel é um simples retorno a Platão. Se Platão deixa que Parmênides, Protágoras, Sócrates e muitos outros dialoguem, contentando-se em registrar o resultado dessas discussões, Hegel registra o resultado da discussão que ele organiza entre Platão e Descartes, Spinoza e Kant, Fichte e Schelling etc. No caso, ainda se trataria de um método dialético de busca da verdade ou de sua demonstração que não afeta em nada o real revelado por essa verdade. E de fato Hegel diz em algum lugar que nada mais fez que redescobrir a dialética antiga, e até platônica. Mas, o observador atento percebe que não é absolutamente isso: quando Hegel fala de dialética, trata-se de algo bem diferente do que aparece em seus predecessores.[5]

É possível afirmar que a luz eterna da verdade hegeliana absoluta também brota do embate de todas as opiniões filosóficas que a precederam. Mas essa dialética *ideal* que é o diálogo das filosofias só ocorreu, segundo Hegel, porque ela é um reflexo da dialética *real* do Ser. E só porque reflete essa dialética real é que ela chega afinal, na pessoa de Hegel, à verdade ou à revelação adequada e completa do real. Cada filosofia revela ou descreve corretamente uma reviravolta ou um ponto de parada, tético, antitético ou sintético, da dialética real, do movimento (*Bewegung*) do Ser existente. Por isso é que cada filosofia é verdadeira em certo sentido. Mas só o é relativamente ou temporariamente: ela continua "verdadeira" até que uma nova filosofia, também "verdadeira", venha demonstrar seu "erro". Só que não é uma filosofia que se transforma por si mesma em outra, ou que engendra essa outra filosofia num e por um movimento dialético autônomo. É o real correspondente a uma filosofia dada que se torna realmente outro (tético, antitético ou sintético), e é esse outro real que engendra uma outra filosofia adequada, que substitui como "verdadeira" a primeira, que se tornou "falsa". Assim, o movimento dialético da história da filosofia, que chega à verdade absoluta ou definitiva, é apenas um reflexo, uma superestrutura, do movimento dialético da história real do real. Por isso, toda filosofia que é "verdadeira" é também essencialmente "falsa": é falsa na medida em que se apresenta não como o reflexo ou a descrição de um elemento-constitutivo ou de um momento dialético do real, mas como a revelação do real em sua totalidade. Entretanto, mesmo sendo ou tornando-se "falsa", toda filosofia (digna desse nome) continua "verdadeira", pois o real total implica e sempre

5. Mas Hegel está certo quando afirma ter redescoberto Platão. Porque a dialética platônica, a dialética-*método*, é com efeito um aspecto da dialética do *real* que Hegel descobriu.

implicará o aspecto (ou o momento) que ela revelou. A verdade absoluta ou a ciência do sábio, e de Hegel, isto é, a revelação adequada e completa do real em sua totalidade, é portanto uma síntese integral de todas as filosofias apresentadas no decorrer da história. Mas não são essas filosofias com suas discussões, nem o historiador-filósofo que as observa, que efetuam a citada síntese: é a história real que o faz, ao termo do movimento dialético que lhe é próprio; e Hegel contenta-se em registrar sem precisar fazer nada, e por conseguinte sem recorrer a um método específico de operação ou a um método que lhe seja próprio.

"A história universal é um tribunal que julga o mundo" (*Weltgeschichte ist Weltgericht*). É ela que julga os homens, suas ações e opiniões, e, por último, também suas opiniões filosóficas. Sem dúvida, a história é uma longa "discussão" entre os homens. Mas essa "discussão" histórica real é bem diferente de um diálogo ou discussão filosóficos. "Discute-se" não com argumentos verbais, mas com clavas e espadas ou canhões, de um lado, e com foices e martelos ou máquinas, do outro. E, para falar de um método dialético de que se serve a história, é preciso especificar que se trata de métodos de guerra e de trabalho. Essa dialética histórica real, ativa, é que se reflete na história da filosofia. E, se a ciência hegeliana é dialética ou sintética, é apenas porque descreve essa dialética *real* em sua totalidade, assim como a série de filosofias consecutivas que corresponde a essa *realidade dialética*. Ora, convém dizer que a realidade só é dialética porque implica um elemento negativo ou negador: ou seja, a negação ativa do dado, a negação que está na base de toda luta sangrenta e de todo trabalho chamado braçal.

Hegel não tem necessidade de um Deus que lhe revele a verdade. E, para encontrá-la, não tem necessidade de dialogar com "os homens da cidade", nem mesmo discutir consigo mesmo ou meditar no sentido de Descartes. (Aliás, nenhuma discussão puramente verbal, nenhuma meditação solitária, pode conduzir à verdade, pois a luta e o trabalho são os seus únicos critérios.) Pode encontrá-la sozinho, sentado tranqüilamente à sombra dessas "árvores" que não ensinavam nada a Sócrates, mas que lhe ensinam muita coisa sobre elas e sobre os homens. Mas tudo isso só é possível porque houve cidades onde os homens discutiam com base na luta e no trabalho, trabalhando e lutando por suas opiniões em função delas (das cidades de então, que eram cercadas por essas árvores cujo lenho servia para construí-las). Hegel já não discute, pois se serve da discussão dos que o precederam. E, se já não tem um método que seja seu, se nada mais tem a fazer, é porque se aproveita de todas as ações efetuadas no decorrer da história. Seu pensamento reflete simplesmente o real. Mas não pode fazer isso porque o real é dialético, isto é, imbuído de ação negadora de luta e de trabalho, que gera o pensamento e o discurso, que faz com que eles se movam e finalmente realiza a perfeita coincidência deles com o real que deveriam revelar ou descrever. Em resumo, Hegel não tem necessidade de um método dialético porque a verdade que ele encarna é o derradeiro resultado da dialética real ou ativa da história universal, que seu pensamento se contenta em reproduzir pelo discurso.

Desde Sócrates-Platão até Hegel, a dialética era apenas um método filosófico sem equivalência no real. Com Hegel há uma dialética real, mas o método filosófico é o de uma pura e simples descrição, que só é dialética no sentido em que descreve uma dialética da realidade.

Para melhor compreender o sentido e a razão dessa transposição revolucionária, é preciso fazer junto com Hegel a experiência filosófica que ele propõe ao leitor no primeiro capítulo da *Fenomenologia*. Consulte seu relógio, diz ele, e verifique que é, por exemplo, meio-dia. Diga isso em voz alta, e terá enunciado uma verdade. Agora, escreva essa verdade num pedaço de papel: "Agora é meio-dia." Hegel lembra no caso que uma verdade não pode deixar de ser verdadeira por ter sido formulada por escrito. Consulte de novo seu relógio e releia a frase escrita. Verá que a verdade transformou-se em erro, porque *agora* é meio-dia e cinco.

Vê-se que o ser real pode transformar uma verdade humana em erro. Pelo menos, na medida em que o real é temporal, em que o tempo tem realidade.

Essa constatação foi feita há muito tempo: desde Platão, ou desde Parmênides e talvez até antes. Mas um aspecto da questão foi esquecido até Hegel: o homem, por seu discurso, e sobretudo por seu discurso escrito, consegue manter o erro no seio da realidade. Se a natureza, por acaso, comete um erro (uma má-formação animal, por exemplo), ela o elimina imediatamente (o animal morre ou, pelo menos, não se reproduz). Só os erros cometidos pelo homem perduram indefinidamente e se propagam ao longe graças à linguagem. Pode-se definir o homem como um erro que se mantém na existência, que perdura na realidade. Ora, já que erro significa desacordo com o real, já que é falso o que é diferente daquilo que é, também se pode dizer que o homem que se engana é um nada que nadifica no Ser, ou um "ideal" que está presente no real.[6]

O homem é o único que pode enganar-se sem, por isso, ter de desaparecer: pode continuar a existir mesmo enganado a respeito do que existe; pode viver seu erro ou no erro; e o erro ou o falso, que nada são em si mesmos, nele tornam-se reais. A experiência mencionada mostra como, graças ao homem, o nada do meio-dia que passou pode estar realmente presente, sob a forma de uma frase errada, no presente real do meio-dia e cinco.

6. A assertiva de Parmênides "o Ser e o pensamento são a mesma coisa" só pode ser aplicada a rigor ao pensamento verdadeiro, mas nunca ao pensamento falso. O falso é decerto algo diferente do Ser. No entanto, não se pode dizer que o falso "não é nada", que "não existe" erro. O erro existe a seu modo: idealmente, por assim dizer.

Mas essa manutenção do erro no real só é possível porque é possível transformá-lo em verdade. O erro não é puro nada, pois pode ser corrigido. A experiência mostra que os erros humanos se corrigem de fato no curso do tempo e tornam-se verdades. É até possível dizer que toda verdade no sentido próprio do termo é um erro corrigido. Porque a verdade é mais que uma realidade: é uma realidade revelada; é a realidade mais a revelação da realidade pelo discurso. Existe no âmago da verdade uma diferença entre o real e o discurso que revela. Mas uma diferença se atualiza sob forma de oposição, e um discurso oposto ao real é precisamente um erro. Ora, uma diferença que nunca se tenha atualizado não é realmente uma diferença. Logo, só existe realmente uma verdade onde houve um erro. Mas o erro só existe realmente sob a forma do discurso humano. Se o homem é o único que pode realmente enganar-se e viver no erro, é também o único que pode encarnar a verdade. Se o Ser em sua totalidade não é apenas Ser puro e simples (*Sein*), mas verdade, conceito, idéia ou Espírito, é unicamente porque, em sua existência real, ele implica uma realidade humana ou que fala, capaz de se enganar e de corrigir seus erros. Sem o homem, o Ser seria mudo: estaria aqui (*Dasein*), mas não seria verdadeiro (*das Wahre*).

O exemplo de Hegel mostra como o homem chega a criar e manter um erro na natureza. Outro exemplo, que não é de Hegel mas explica bem seu pensamento, ajuda a ver como o homem consegue transformar em verdade o erro que soube manter no real como erro.

Suponhamos que na Idade Média um poeta tenha escrito num poema: "Neste momento um homem sobrevoa o oceano." Foi sem dúvida um erro, e permaneceu como tal durante vários séculos. Mas, se relermos hoje essa frase, é bem provável que estejamos lendo uma verdade, porque é quase certo que *neste momento* um aviador qualquer está voando sobre o Atlântico, por exemplo.

Já vimos anteriormente que a natureza (ou o Ser dado) pode tornar falsa uma verdade humana (que o homem consegue mesmo assim manter indefinidamente como erro). Vemos agora que o homem pode transformar em verdade seu próprio erro.[7] No início, ele se enganou (voluntariamente ou não, pouco importa) ao falar do animal terrestre da espécie *Homo sapiens* como de um animal que voasse; mas acabou por enunciar uma verdade ao falar do vôo de um animal dessa espécie. E não foi o discurso (errado) que foi mudado para tornar-se conforme ao Ser dado (*Sein*); foi esse Ser que foi transformado para tornar-se conforme ao discurso.

7. Pode-se dizer que, ao inventar o avião, o homem corrige o "erro" da natureza que o criou sem asas. Mas seria apenas uma metáfora: afirmar isso é antropomorfizar a natureza. Só há erro — e, portanto, verdade — onde há linguagem (Logos).

A ação que transforma o real dado a fim de tornar verdadeiro um erro humano, isto é, um discurso que estava em desacordo com esse dado, chama-se trabalho: é pelo trabalho que o homem constrói o avião que transformou em verdade o erro (voluntário) do poeta. Ora, o trabalho é uma negação real do dado. O Ser que existe como um mundo onde se trabalha implica portanto um elemento negativo ou negador. Isto é, ele tem uma estrutura dialética. E, por ter essa estrutura, existe nele um discurso que o revela, ele não é apenas Ser-dado, mas Ser-revelado ou verdade, idéia, Espírito. A verdade é um erro que se tornou verdadeiro (ou foi suprimido dialeticamente como erro); ou é a negação real do dado pelo trabalho que transforma o erro em verdade; a verdade é portanto necessariamente dialética no sentido em que resulta da dialética real do trabalho. Assim, a expressão verbal bem adequada da verdade deve levar em conta e explicar sua origem dialética, seu nascimento a partir do trabalho que o homem efetua no seio da natureza.

Isso se aplica à verdade que se refere ao mundo natural, isto é, ao discurso que revela a realidade e o ser da natureza. Mas a verdade que se relaciona com o homem, isto é, o discurso que revela a realidade humana, também é dialética, no sentido em que ela resulta de uma negação real do dado humano (ou social, histórico) e deve explicar esse dado.

Para entender isso, convém considerar um caso em que o "erro moral" (= um crime) se transforma em "verdade" ou em virtude. Pois toda moral é uma antropologia implícita, e é de seu próprio ser que o homem fala quando julga moralmente suas ações.[8]

Suponhamos que um homem assassine seu rei por motivos políticos. Julga estar agindo bem. Mas os outros o tratam como criminoso, prendem-no e executam-no. Nessas condições, ele é de fato um criminoso. Assim, o mundo social dado, tanto quanto o mundo natural, pode transformar uma verdade humana (subjetiva, isto é, uma "certeza") em erro.

Mas suponhamos que o assassinato desse rei provoque uma revolução vitoriosa. A sociedade vai tratar o assassino como um herói. Nessas condições, ele é de fato um herói, um modelo de virtude e de civismo, um ideal humano. Logo, o homem pode transformar o crime em virtude, o erro moral ou antropológico em verdade.

Como no exemplo do avião, trata-se mais uma vez de uma transformação real do mundo existente, isto é, de uma negação ativa do dado. Mas, no primeiro caso, tratava-se do mundo natural, ao passo que, no outro, trata-se do mundo humano ou social, histórico. E, se no primeiro a ação negadora era

8. Inversamente, toda antropologia é uma moral implícita. Pois o homem "normal" de que ela fala é sempre uma "norma" para o comportamento ou para a apreciação do homem empírico.

trabalho, no segundo ela é luta (luta de morte pelo reconhecimento [*Anerkennen*]). Mas em ambos os casos há efetiva negação ativa do dado, ou, como diz Hegel, movimento dialético do real.

Essa negação ativa ou real do dado, efetuada na luta e pelo trabalho, é que constitui o elemento negativo ou negador determinante da estrutura dialética do real e do Ser. Trata-se portanto de um real dialético e de uma dialética real. Mas essa dialética tem uma superestrutura ideal, um reflexo de certo modo no pensamento e no discurso. Em particular, no desenrolar da história, uma filosofia (em sentido amplo) veio a cada vez explicar o estado de coisas realizado num momento decisivo da evolução dialética do mundo. Assim, a história da filosofia e da cultura em geral é em si um movimento dialético; mas é um movimento secundário e derivado. Enfim, na medida em que o pensamento e o discurso de Hegel revelam e descrevem a totalidade do real em seu devir, são também eles um movimento dialético; mas esse movimento é de certo modo terciário. O discurso hegeliano é dialético na medida em que descreve a dialética real da luta e do trabalho, assim como o reflexo ideal dessa dialética no pensamento em geral e no pensamento filosófico em particular. Mas em si mesmo o discurso hegeliano nada tem de dialético: não é diálogo nem discussão; é uma pura e simples descrição fenomenológica da real dialética do real e da discussão verbal que refletiu essa dialética no decurso do tempo. Assim, Hegel não precisa demonstrar o que diz, nem refutar o que dizem os outros. A demonstração e a refutação se deram antes dele, no decorrer da história que o precede, e foram efetuadas não por meio de argumentos verbais, mas, em última análise, pela prova (*Bewährung*) da luta e do trabalho. Hegel só teve de registrar o resultado final dessa prova dialética e descrevê-lo corretamente. E como, por definição, o conteúdo dessa descrição nunca será modificado, nem completado ou refutado, é possível afirmar que a descrição de Hegel é o enunciado da verdade absoluta, universal e eternamente (isto é, necessariamente) válida.

Tudo isso pressupõe o acabamento da dialética real da luta e do trabalho, isto é, a parada definitiva da história. Só "no fim dos tempos" um sábio (no caso, chamado Hegel) pode renunciar a qualquer método dialético, isto é, a qualquer negação, transformação ou crítica reais ou ideais do dado, limitando-se a descrevê-lo, ou seja, a revelar pelo discurso o dado exatamente tal como é dado. Ou melhor, no momento em que o homem, que se tornou sábio, está plenamente satisfeito com tal descrição pura e simples, a negação ativa ou real do dado não ocorre mais, de modo que a descrição permanece indefinidamente válida ou verdadeira e, por conseguinte, nunca mais é posta em discussão, nem gera diálogos polêmicos.

Como método filosófico, a dialética só é abandonada no momento em que cessa definitivamente a dialética real da transformação ativa do dado. Enquanto perdura essa transformação, uma descrição do real dado só pode ser parcial

ou provisória; na medida em que ela muda o próprio real, sua descrição filosófica também deve mudar, para continuar a ser adequada ou verdadeira. Em outras palavras, enquanto perdura a dialética real ou ativa da história, os erros e as verdades são dialéticos no sentido em que todos eles são mais cedo ou mais tarde suprimidos dialeticamente (*aufgehoben*): a verdade se torna parcialmente (ou em certo sentido) falsa, e o erro, verdadeiro; e assim se tornam na e pela discussão, no e pelo diálogo ou pelo método dialético.

Logo, para poder renunciar ao método dialético e pretender chegar à verdade absoluta limitando-se à pura descrição sem senhuma discussão ou demonstração, é preciso estar seguro de que a dialética real da história está verdadeiramente concluída. Mas como saber isso?

À primeira vista, a resposta é fácil. A história cessa quando o homem já não age no sentido forte do termo, isto é, já não nega, não transforma o dado natural e social por uma luta sangrenta e um trabalho criador. E o homem já não faz isso quando o real dado lhe oferece plena satisfação (*Befriedigung*), ao realizar plenamente seu desejo (*Begierde*, que é no homem um desejo de reconhecimento universal de sua personalidade única no mundo, *Anerkennen* ou *Anerkennung*). Se o homem está verdadeira e plenamente satisfeito com o que existe, já não deseja nada de real e não muda a realidade, deixando assim de mudar realmente a si mesmo. O único desejo que pode ainda ter — se for um filósofo — é o de compreender o que existe e o que ele é, e de revelar isso pelo discurso. Logo, a descrição adequada do real em sua totalidade que é dada pela ciência do sábio satisfaz definitivamente o homem, mesmo como filósofo: ele nunca se oporá ao que foi dito pelo sábio, assim como o sábio já não se opunha ao real que ele descrevia. A descrição não-dialética (isto é, não-negadora) do sábio será a verdade absoluta que não vai gerar nenhuma dialética filosófica, que nunca será uma tese à qual virá opor-se uma antítese.

Mas, como saber se o homem está verdadeira e plenamente satisfeito com o que existe?

Segundo Hegel, o homem nada mais é que desejo de reconhecimento ("*der Mensch ist Anerkennen*", v. XX, p. 206, linha 26) e a história é o processo da satisfação progressiva desse desejo, que está plenamente satisfeito com e pelo Estado universal e homogêneo (que, para Hegel, era o império napoleônico). Mas, primeiro Hegel teve de prever o futuro histórico (por definição imprevisível, porque livre, isto é, surgindo de uma negação do dado presente), pois o Estado que tinha em vista estava apenas em via de formação; e sabemos que mesmo hoje está longe de ter uma existência-empírica (*Dasein*) ou de ser uma "realidade objetiva" (*Wirklichkeit*), ou uma "presença real" (*Gegenwart*). Em seguida, e é bem mais importante, como saber que a satisfação dada em e por esse Estado é verdadeiramente uma satisfação definitiva do homem como tal, e não apenas um de seus desejos possíveis? Como saber que a estabilização do

movimento histórico no império não é uma simples pausa, o resultado de uma lassidão passageira? Com que direito afirmar que esse Estado não vai gerar no homem um novo desejo, diferente do de reconhecimento, e que não será por isso negado um dia por uma ação negadora ou criadora (*Tat*) diferente daquela da luta e do trabalho?

Só é possível fazer essa afirmação supondo que o desejo de reconhecimento esgote todas as possibilidades humanas. Mas só se tem o direito de fazer essa suposição se tivermos do homem um conhecimento completo e perfeito, isto é, universalmente e definitivamente ("necessariamente") válido, ou seja, absolutamente verdadeiro. Ora, por definição, a verdade absoluta só pode ser atingida no fim da história. E é exatamente esse fim da história que se procurava determinar.

Logo, caímos num círculo vicioso. Hegel percebeu isso perfeitamente. Mas julgou ter encontrado um critério tanto da verdade absoluta de sua descrição do real, isto é, de seu caráter correto e completo, quanto do fim do movimento desse real, isto é, da cessação definitiva da história. O curioso é que esse critério é exatamente a circularidade de sua descrição, isto é, do sistema da ciência.

Hegel parte de uma descrição quase banal do real (representada por uma filosofia enunciada no decorrer da história), mas escolhe a que parece ser a mais simples, a mais elementar, a que se reduz por exemplo a uma só palavra (é uma filosofia muito antiga; como a de Parmênides, que se reduz a dizer: o Ser *é*). A apresentação correta dessa descrição mostra que ela é incompleta, que só revela um dos aspectos do Ser e do real, que é apenas uma tese que provoca necessariamente uma antítese, com a qual vai necessariamente combinar-se para formar uma síntese, que por sua vez será uma nova tese; e assim por diante.[9] Ao proceder assim passo a passo, por simples descrições adequadas, ou por uma repetição descritiva correta da dialética (derivada) da história da filosofia, em que cada passo é tão necessário ou inevitável quanto são necessários

9. O filósofo que expôs a tese não sabia que era apenas uma tese que iria gerar uma antítese etc. Em outras palavras, até o aspecto do real que ele descreveu não estava descrito corretamente. Ora, ele julgava descrever a totalidade do real. Já Hegel sabe que se trata de um aspecto do real, e por isso descreve-o corretamente, isto é, de modo a mostrar a necessidade da antítese que descreve o aspecto complementar etc. (Ele sabe disso, porque já não se opõe ao real dado que descreve, por estar satisfeito com ele e só desejando descrevê-lo corretamente, em vez de transformá-lo; o desejo inoperante de transformar o real gera, no filósofo, o erro.) Hegel vê tudo isso porque já conhece a síntese final de todas as teses, antíteses e sínteses intermediárias, uma vez que descreveu o real acabado, verdadeiramente total, criado pelo conjunto da dialética real que a história da filosofia reflete. Mas a apresentação dessa história (e da história em geral) como sendo uma série de teses, de antíteses e de sínteses é que vai mostrar que efetivamente ele descreveu (de modo correto e completo) a totalidade do real, isto é, que sua descrição é uma síntese final ou total.

os diversos elementos da descrição de um real complexo (a descrição do tronco, dos galhos, das folhas etc. quando se descreve uma árvore, por exemplo), Hegel chega afinal a um ponto que nada mais é que o seu ponto de partida: a síntese final é também a tese inicial. Constata que percorreu ou traçou um círculo e que, se quiser continuar, só pode refazer o mesmo círculo: é impossível estender sua descrição; ela só pode ser refeita tal como já foi feita uma vez.

Isso significa que o discurso de Hegel esgota todas as possibilidades do pensamento. Não é possível opor-lhe nenhum discurso que já não faça parte do seu, que não esteja incluído num parágrafo do sistema como elemento constitutivo (*Moment*) do todo. Vê-se então que o discurso de Hegel expõe uma verdade absoluta, que não pode ser negada por ninguém. E que esse discurso não é dialético, no sentido de não ser uma tese que possa ser suprimida dialeticamente. Mas, se o pensamento de Hegel já não pode ser ultrapassado pelo pensamento, e se não ultrapassa o real dado mas se contenta em descrevê-lo (porque sabe que está e diz que está satisfeito com o que existe), já não é possível nenhuma negação ideal ou real do dado. O real ficará portanto eternamente idêntico a si mesmo, e toda a sua história pertencerá ao passado. Uma descrição completa e correta desse real será pois universalmente e eternamente válida, isto é, absolutamente verdadeira. Ora, a circularidade da descrição hegeliana prova que ela é completa e portanto correta, pois uma descrição errônea ou incompleta nunca volta a si mesma: ela se detém numa lacuna ou chega a um impasse.

Assim, ao demonstrar sem discussão, isto é, sem refutação nem demonstração, a verdade absoluta do sistema, a circularidade simplesmente constatada pelo sábio justifica seu método puramente descritivo ou não-dialético.

Não cabe insistir no caráter do método não dialético de Hegel. Há pouca coisa a dizer. E o que poderia ser dito já o foi por Edmond Husserl, a respeito de seu próprio método fenomenológico, que ele, por desconhecimento, erroneamente opôs ao método hegeliano. Porque de fato o método de Hegel é o método hoje chamado fenomenológico.

Mas cabe discorrer mais sobre a *dialética* que Hegel preconiza, isto é, a estrutura dialética do real e do Ser, tal como ele a concebe e descreve na *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia.*

Vejamos primeiro o que é a estrutura trinitária do próprio Ser, tal como é descrita na *Ontologia* de Hegel, isto é, na *Lógica* que forma a primeira parte da *Enciclopédia.* Depois, vamos ver o que significa a triplicidade dialética do Ser no aparecimento (*Erscheinung*) de sua existência-empírica (*Dasein*), tal como é descrita na *Fenomenologia.*

Retomemos a definição geral da dialética proposta no § 79 da 3ª edição da *Enciclopédia* (v. V, p. 104, linhas 27-30):

O *lógico* tem, quanto à forma, três aspectos (*Seiten*): *a*) o aspecto *abstrato* ou *acessível-ao-entendimento* (*verständig*); *b*) o aspecto *dialético* ou *negativamente racional* (*vernünftig*); *c*) o aspecto *especulativo* ou *positivamente racional.*

O lógico ou o real-lógico (*das Logisch-Reelle*), isto é, o Ser e o real corretamente descritos por um discurso (Logos) coerente, têm necessariamente três aspectos ou elementos-constitutivos (*Momente*). Esses três elementos, constitutivos para o Ser-revelado, encontram-se no discurso que revela corretamente esse Ser trinitário ou dialético.

Vejamos agora o que são esses três elementos constitutivos ou aspectos do Ser real e do discurso que o revela.

O primeiro aspecto está definido no § 80 da *Enciclopédia* (v. V, p. 105, linhas 2-5):

> O pensamento (*Denken*) [considerado] como entendimento (*Verstand*) detém-se na determinação-específica (*Bestimmtheit*) fixa (*feste*) e no fato-da-distinção-ou-diferenciação (*Unterschiedenheit*) dessa determinação em relação às outras [determinações fixas]; tal entidade-abstrata (*Abstraktes*) limitada (*beschränkte*) vale para o entendimento como se mantendo (*bestehend*) e existindo para si [isto é, independentemente da existência das outras determinações e do pensamento que as pensa ou as revela].

O pensamento considerado no modo do entendimento é o pensamento comum do homem: do homem ingênuo, do erudito vulgar, do filósofo pré-hegeliano. Esse pensamento não revela o Ser em sua totalidade; não reflete os três elementos-constitutivos do Ser e de todo ser, mas detém-se no primeiro; só descreve (aliás, em princípio, corretamente) o aspecto abstrato do Ser, que é precisamente o elemento-constitutivo acessível-ao-entendimento (*verständig*).

O pensamento do entendimento é dominado exclusivamente pela categoria ontológica (e, portanto, lógica) primordial de identidade. Seu ideal lógico é o acordo perfeito do pensamento consigo mesmo ou a ausência de qualquer contradição interna, isto é, a homogeneidade, e até a identidade de seu conteúdo. Toda identidade é verdadeira por definição, e toda verdade tem um conteúdo idêntico a si mesmo e em si mesmo. E como a verdade é uma revelação adequada do Ser ou do real, o Ser e o real são, para o entendimento, sempre e em toda parte idênticos a si mesmos e em si mesmos. Ora, o que é verdadeiro para o Ser e o real considerados como um todo deve também ser verdadeiro para tudo o que *é* ou existe, para toda entidade particular que existe realmente. Para o entendimento, toda entidade real permanece sempre idêntica a si mesma; ela é determinada de uma vez por todas em sua especificidade (*feste Bestimmtheit*), e ela se distingue de modo preciso, fixo e estável de todas as outras entidades reais, tão fixamente determinadas quanto ela (*Unterschiedenheit gegen andere*). Em suma, trata-se de uma entidade dada, que não se pode engendrar nem destruir, nem modificar em nada. Por isso é possível afirmar que ela existe para si mesma (*für sich*), isto é, independentemente do resto do Ser existente, e em particular independentemente do entendimento que a pensa.

Ora, segundo Hegel, o Ser real é efetivamente tal como o revela o entendimento. A identidade é mesmo uma categoria ontológica fundamental, que se aplica tanto ao próprio Ser como a tudo o que é. Pois toda coisa é efetivamente idêntica a si mesma e diferente de todas as outras, o que permite precisamente ao pensamento (científico ou ingênuo) defini-la ou revelar sua especificidade, isto é, reconhecê-la como permanecendo a mesma coisa e como sendo algo diferente do que ela não é. O pensamento do entendimento é, em princípio, verdadeiro. Se não houvesse identidade no Ser e do Ser, nenhuma ciência do real seria possível (como compreenderam muito bem os gregos), e não teria havido verdade ou realidade-revelada-por-um-discurso-coerente. Mas esse pensamento coerente ou idêntico é também falso, se pretende revelar a totalidade do Ser e não apenas um de seus (três) aspectos. Porque, de fato, o Ser e o real são outra coisa além da identidade consigo mesmo.

O pensamento do entendimento manifesta, aliás, sua própria insuficiência. Pois, ao buscar seu ideal de identidade, ele chega afinal a uma tautologia universal vazia de sentido ou conteúdo, e seu discurso reduz-se à única palavra: "Ser", ou "Uno" etc. Quando quer expandir essa palavra em discurso verdadeiro, quando quer dizer alguma coisa, ele introduz o diverso que contradiz a identidade e, de seu próprio ponto de vista, a torna obsoleta ou falsa.

Essa insuficiência do pensamento do entendimento foi posta em evidência já por Platão (sobretudo no *Parmênides*). Hegel referiu-se a ela na *Fenomenologia* (sobretudo no cap. III) e em outros textos. E atualmente Meyerson também se detém muito no assunto. Logo, são dispensáveis maiores explicações. O que convém ressaltar é que, para Hegel, esse pensamento é insuficiente porque o próprio Ser é mais do que a identidade e algo diferente da identidade, e, porque o Ser não é apenas identidade, o pensamento pode ultrapassar o estágio do entendimento ou do discurso tautológico.[10] Esse pensamento não chega à ver-

10. A tautologia reduz-se a uma única palavra; logo, não é um verdadeiro discurso (Logos). Mas ela admite um desenvolvimento algorítmico indefinido e, sob essa forma, pode ser considerada como uma revelação do real ou como uma verdade. Mas a tautologia (matemática ou outra) só pode revelar o aspecto idêntico do Ser e do real. Pode-se dizer que ela revela correta e completamente o Ser-dado (*Sein*) ou a realidade-natural, isto é, o mundo natural, com exclusão do homem e de seu mundo social ou histórico. Mas Hegel não faz essa afirmação.

dade porque ele não se pode desenvolver em discurso que revela o Ser real; e ele não é circular, não volta a seu ponto de partida, porque não consegue ultrapassá-lo. Mas se esse pensamento não é uma verdade, é porque o Ser real é algo diferente daquilo que ele revela dele. Logo, é preciso ultrapassar o entendimento para revelar o Ser real em sua totalidade. Ou, mais exatamente, o pensamento do entendimento é ultrapassado porque a auto-revelação discursiva do Ser revela não apenas sua identidade consigo mesmo, mas também seus outros aspectos ontológicos fundamentais.

Para chegar à verdade, isto é, para revelar a totalidade do Ser real, o pensamento deve ultrapassar o estágio do entendimento (*Verstand*) e tornar-se razão (*Vernunft*) ou pensamento "racional-ou-razoável" (*vernünftig*). Esse pensamento revela os outros aspectos fundamentais do Ser como tal e de tudo o que é real. E, em primeiro lugar, como razão negativa, ele revela por seu discurso o aspecto negativamente racional do que *é*, ou seja, o elemento-constitutivo do Ser e do real (revelados) que Hegel chama de dialética em sentido estrito ou próprio do termo, precisamente porque se trata de um elemento negativo ou negador.

Eis como esse segundo elemento-constitutivo do Ser (de fato: do Ser-revelado) é definido no § 81 da *Enciclopédia* (v. V, p. 105, linhas 7-9):

> O elemento-constitutivo [propriamente] dialético é o próprio (*eigen*) ato-de-se-suprimir-dialeticamente (*Sichaufheben*) dessas determinações-especificantes (*Bestimmungen*) finitas e sua transformação (*Uebergehen*) em seus opostos (*Entgegensetzte*).

Convém constatar que não é o pensamento negativamente racional (ou a razão) que introduz o elemento negativo no Ser tornando-o assim dialético: são as próprias entidades reais determinadas e fixas (reveladas pelo entendimento) que se negam dialeticamente (isto é, ao se conservarem) e se tornam assim efetivamente diferentes do que são ou foram. O pensamento negativamente racional ou dialético apenas descreve essa negação real do dado acessível-ao-entendimento e de suas determinações-especificantes fixas.

O próprio Hegel, aliás, insiste nesse ponto na segunda nota explicativa que acrescenta ao citado parágrafo (v. V, p. 105, linhas 13-37):

> A dialética é geralmente considerada como uma arte exterior [isto é, como um método]. [...] Quase sempre a dialética é um sistema subjetivo-de-oscilação de um raciocínio que vai e vem (*hin-und herübergehendem Räsonnement*) [...] [Mas] em sua determinação-específica autêntica (*eigentümlich*) a dialética é, ao contrário, a natureza própria (*eigen*) verdadeira (*wahrhaft*) das determinações-especificantes-do-entendimento, das coisas (*Dinge*) e da entidade-finita como-tal (*Endliches überhaupt*). [...] A dialética [...] é essa superação (*Hinausgehen*) imanente, em que a unilateralidade e a limitação (*Beschränkheit*) das determinações-especificantes-do-entendimento se representam (*darstellten*) como o que são, ou seja, como sua [própria] negação. Tudo-o-que-é-finito (*alles Endliche*) é um ato de suprimir-dialeticamente-a-si-mesmo. Por conseguinte, o dialético (*das Dialektische*) constitui a alma motora do progresso (*Fortgehen*) científico e é o único princípio graças ao qual uma conexão (*Zusammenhang*) imanente e uma necessidade penetram (*kommen*) no conteúdo da ciência...

Portanto, o próprio real é dialético, e o é porque implica, além da identidade, um segundo elemento-constitutivo fundamental que Hegel chama de negatividade.

A identidade e a negatividade são duas categorias ontológicas primordiais e universais.[11] Graças à identidade, todo ser permanece o mesmo ser, eternamente idêntico a si mesmo e diferente dos outros; ou então, como diziam os gregos, todo ser representa por sua existência temporal uma idéia eterna imutável, tem uma natureza ou essência dadas uma vez por todas, ocupa um "lugar" (*tópos*) fixo e estável dentro de um mundo ordenado desde toda a eternidade (cosmo). Mas, graças à negatividade, um ser idêntico pode negar ou suprimir sua identidade consigo mesmo e tornar-se diferente do que é, e até o seu contrário. Em

11. Na *Enciclopédia*, Hegel afirma que *toda* entidade pode suprimir a si mesma e é, por isso, dialética. Mas na *Fenomenologia* afirma que somente a realidade humana é dialética, e que a natureza é determinada pela identidade (cf. por exemplo p. 145, linhas 22-26, e p. 563, linhas 11-17). Pessoalmente, concordo com o ponto de vista da *Fenomenologia* e não admito a dialética do Ser-natural, do *Sein*. Não posso discutir aqui essa questão. Mas quero dizer o seguinte: a implicação da negatividade no Ser idêntico (*Sein*) equivale à presença do homem na realidade; o homem, e só ele, revela o Ser e a realidade pelo discurso; o Ser revelado em sua totalidade implica portanto necessariamente a negatividade; logo, é uma categoria onto-lógica universal; mas, no seio da realidade total é preciso distinguir, de um lado, a realidade natural puramente idêntica, que por isso não é dialética em si, que não se suprime dialeticamente, e, de outro lado, a realidade humana, essencialmente negadora, que suprime dialeticamente tanto a si mesma quanto a realidade idêntica natural que lhe é dada; ora, a supressão dialética do dado (pela luta e pelo trabalho) chega necessariamente à sua revelação pelo discurso; a realidade-revelada-pelo-discurso, isto é, a realidade considerada em sua totalidade ou a realidade concreta, é portanto dialética. Exemplo: a bolota, o carvalho e a transformação da bolota em carvalho (assim como a evolução da espécie "carvalho") não são dialéticos; já a transformação do carvalho em mesa de carvalho é uma negação dialética do dado natural, isto é, a criação de algo essencialmente novo: o homem, porque trabalha o carvalho, tem uma "ciência" do carvalho, da bolota etc.; essa ciência é dialética, mas não na medida em que revela a bolota, sua transformação em carvalho etc., que não são dialéticos; ela é dialética na medida em que evolui como ciência (da natureza) no decorrer da história; mas ela só evolui assim dialeticamente porque o homem procede a negações dialéticas reais do dado pelo trabalho e pela luta.

outras palavras, o ser negador, longe de representar ou de mostrar necessariamente (como fenômeno) sua idéia ou sua natureza idênticas dadas, pode negá-las e até tornar-se contrário a elas (isto é, pervertido). Ou ainda, o ser negador pode romper os laços rígidos das diferenças fixas que o distinguem dos outros seres idênticos (ao libertar-se desses laços); pode deixar o lugar que lhe foi atribuído no cosmo. Em resumo (como diz Hegel na primeira edição da *Lógica*), o ser do Ser negativo ou negador, dominado pela categoria da negatividade, consiste em "não ser o que é e em ser o que não é" (*das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist*).

O Ser real concreto (revelado) é ao mesmo tempo identidade e negatividade. Logo, ele não é apenas Ser-estático-dado (*Sein*), espaço e natureza, mas também devir (*Werden*), tempo e história. Ele é não apenas identidade-ou-igualdade-consigo (*Sichselbstgleichheit*), mas também Ser-outro (*Anderssein*) ou negação de si mesmo como dado, e criação de si como diferente desse dado. Em outros termos, ele é não apenas existência-empírica (*Dasein*) e necessidade (*Notwendigkeit*), mas também ação (*Tat, Tun, Handeln*) e liberdade (*Freiheit*).

Ora, ser diferente do que se é (negatividade) embora permanecendo como se é (identidade), ou identificar-se com um outro mas distinguindo-se dele, é ao mesmo tempo ser (e revelar pelo discurso) tanto o que se é quanto o que não se é.[12] Tornar-se diferente do que se é equivale a tomar posição em relação a si próprio, é existir (tal como se foi) para si (tal como se é atualmente). O ser que nega dialeticamente o real dado conserva-o também como negado, isto é, como irreal ou ideal: conserva-o como sentido do discurso pelo qual ele o revela. Logo, ele é consciente do que nega. E, se ele nega a si mesmo, é consciente de si. Já o ser simplesmente idêntico só existe em si e para os outros, isto é, em sua identidade consigo mesmo e pelas relações de diferença que o ligam ao resto dos seres idênticos no seio do cosmo: ele não existe para si e os outros não existem para ele.

Assim, o Ser que é ao mesmo tempo identidade e negatividade é não apenas Ser-em-si (*Ansichsein*) homogêneo e imutável e Ser-para-uma-entidade-diferente (*Sein für Anderes*) fixo e estável, mas também Ser-para-si (*Fürsichsein*) cindido em ser real e discurso revelador, e Ser-outro (*Anderssein*) em transformação perpétua que o liberta de si mesmo como dado a si e aos outros.

O ser idêntico e negador é portanto livre no sentido de ser mais ainda do que o seu ser dado, sendo também a revelação desse ser pelo discurso. Mas se esse discurso revela o Ser em sua totalidade, se é verdadeiramente verdadeiro,

12. O Ser que se suprime como Ser e que permanece o mesmo, ou seja, Ser, é o conceito "Ser". Identificar-se com a árvore sem tornar-se árvore é formar e ter o conceito (adequado) de árvore. Tornar-se outro e permanecer o mesmo é ter e conservar o conceito de seu Eu (na e pela memória).

ele revela não apenas a identidade mas também a negatividade do Ser. Por isso o discurso é não apenas o do entendimento (dominado pela única categoria onto-lógica da identidade), mas também um discurso da razão negativa ou propriamente dialética (dominada pela categoria onto-lógica da negatividade). Mas vamos logo ver que isso ainda não basta: o discurso só é verdadeiramente verdadeiro ou revelador da totalidade concreta do Ser (revelado) se for também um discurso da razão positiva ou especulativa.

De fato, o Ser negador nega a si mesmo. Logo, é como mesmo que ele se nega ou se torna e é outro: ele é negador como idêntico e idêntico como negador. Não se pode dizer que o Ser é identidade *e* negatividade: se for ambas as coisas ao mesmo tempo, ele não é nem uma nem outra considerada separadamente. O Ser real concreto (revelado) não é nem identidade (pura, que é Ser, *Sein*) nem negatividade (pura, que é nada, *Nichts*), mas totalidade (que é devir, *Werden*). A totalidade é portanto a terceira categoria onto-lógica fundamental e universal: o Ser só é real ou concreto em sua totalidade, e toda entidade real concreta é a totalidade de seus elementos constitutivos, idênticos ou negadores. Nesse aspecto da totalidade é que o Ser e o real são revelados pelo pensamento positivamente racional, que Hegel qualifica de especulativo. Mas esse pensamento só é possível porque há no Ser e no real um elemento constitutivo especulativo ou positivamente racional real, que o pensamento especulativo limita-se a revelar.

Eis como Hegel define esse elemento-constitutivo especulativo real, no § 83 da *Enciclopédia* (v. V, p. 105, linha 41, até a p. 106, linha 2):

> O especulativo ou o positivamente-racional compreende (*fasst auf*) a unidade-unificante (*Einheit*) das determinações-especificantes em sua oposição (*Entgegensetzung*), [isto é,] o afirmativo que está contido em sua dissolução (*Auflösung*) e em sua transformação (*Uebergehen*).

O ser negador nega a identidade consigo mesmo e torna-se seu próprio oposto, mas permanece o mesmo ser. E essa sua unidade na oposição a si mesmo é sua afirmação a despeito de sua negação ou dissolução, e até transformação. É como afirmação negadora de si, é como re-afirmação de sua identidade primeira consigo mesmo, que o ser é uma entidade especulativa ou positivamente racional. Assim, o Ser que se reafirma como Ser idêntico a si mesmo depois de ter-se negado como tal não é nem identidade, nem negatividade, mas sim totalidade. E é como totalidade que o Ser é verdadeiramente e plenamente dialético. Mas ele é totalidade dialética e não identidade tautológica porque é também negatividade. A totalidade é a unidade-unificante da identidade e da negatividade: é a afirmação pela negação.

Em outros termos, considerado como totalidade, o Ser não é apenas Ser-em-si, nem apenas Ser-para-si, mas a integração de ambos ou Ser-em-e-para-si

(*An-und Fürsichsein*). Isto é, a totalidade é o Ser-revelado ou o Ser consciente de si (que Hegel chama de conceito absoluto, Idéia ou Espírito): ele é cindido pela negatividade em Ser-estático-dado (*Sein*) e em seu contrário ideal discursivo, mas ele é (ou volta a ser) uno e homogêneo nesse e por esse desdobramento (*Entzweiung*) quando a totalidade do Ser é corretamente revelada pelo discurso total ou circular do sábio. Assim, a despeito da negatividade que ela encerra e pressupõe, a totalidade final é tão una e única, homogênea e autônoma, quanto a identidade primeira e primordial. Como resultado da negação, a totalidade é tão afirmação quanto a identidade que foi negada para tornar-se totalidade.

Na primeira nota explicativa acrescentada ao § 82, Hegel diz por que a negatividade não é nada, por que ela não leva à destruição pura e simples do Ser autonegador, mas chega a uma nova determinação positiva desse Ser, que volta a ser em sua totalidade absolutamente idêntico a si mesmo. (A síntese é uma nova tese.)

Eis o que diz Hegel (v. V, p. 106, linhas 3-8):

> A dialética tem um resultado positivo porque tem um conteúdo especificamente-determinado (*bestimmt*); isto é, porque seu resultado não é verdadeiramente (*wahrhaft*) o nada (*Nichts*) vazio [e] abstrato, mas a negação de certas determinações-especificantes (*gewisse Bestimmungen*), que estão contidas no resultado, precisamente porque este não é um nada imediato (*unmittelbar*), mas um resultado.

A negação (dialética) é a negação de uma identidade, isto é, de algo determinado, específico, que corresponde a uma idéia eterna ou a uma natureza fixa e estável. Ora, a determinação-específica (*Bestimmtheit*) do negado (idêntico) determina e especifica tanto a negação em si quanto seu resultado (total). A negação de *A* tem um conteúdo positivo ou especificamente determinado porque é uma negação de *A*, e não de *M* ou de *N*, por exemplo, ou de um *X* indeterminado qualquer. Assim, o *A se conserva* no não-*A*; ou ainda, nele está suprimido-dialeticamente (*aufgehoben*). Por isso é que o não-*A* não é puro nada, mas uma entidade tão positiva, isto é, determinada ou específica, e até idêntica a si mesma, quanto o *A* que nele é negado: o não-*A* é tudo isso porque resulta da negação de um *A* determinado ou específico; ou ainda, o não-*A* não está em algum lugar porque o *A* tem um lugar fixo e estável no seio de um cosmo bem ordenado.

Se a identidade é encarnada no *A* idêntico a si mesmo ($A = A$), a negatividade se concretiza no e pelo (ou como o) "não" do não-*A*. Considerado em si mesmo, esse "não" é puro e simples nada: ele só é algo graças ao *A* que ele nega. O "não" isolado é absolutamente indeterminado: representa a liberdade absoluta, a independência em relação a toda determinação dada de qualquer natureza fixada uma vez por todas, de qualquer localização num cosmo ordenado. É a presença do "não" no não-*A* que permite, ao que foi *A*, ir a qualquer lugar a partir do lugar que *A* ocupava no cosmo, de criar para si qualquer outra natureza diferente da natureza inata de *A*, de determinar a si mesmo de modo diferente do que *A* era determinado por suas diferenças fixas com o que ele não era. Mas a presença de *A* no não-*A* limita a liberdade absoluta do "não" e o concretiza, isto é, determina-o ou o especifica. Sem dúvida, é possível ir a qualquer lugar, contanto que seja a partir do lugar que *A* ocupava; sem dúvida, é possível criar para si qualquer natureza, contanto que seja diferente da de *A*. Enfim, se o ponto de chegada da negação (dialética) é qualquer um, seu ponto de partida é fixo e estável, ou determinado e específico, isto é, dado. Assim, a negação não é qualquer negação, mas a negação de *A*. E esse *A* no não-*A* é que concretiza ou determina a liberdade absoluta do "não", que, como absoluta, não passa de nada puro, ou morte.

Aliás, no momento em que há não-*A*, o "não" puramente negador é tanto uma abstração quanto o *A* puramente idêntico. O que existe realmente é a unidade dos dois, isto é, o não-*A* como totalidade ou entidade tão una e única, determinada e específica, quanto o próprio *A*; o não-*A* que é um *B*.

A é conservado em *B* (= não-*A*). Mas o "não" que nega *A* também nele está mantido. Logo, *A* só é conservado em sua negação (assim como o não só é mantido como o não de *A*). Ou, mais exatamente, *B* é a negação de *A*: negação que se mantém na existência positiva (*Bestehen*). Ou, mais exatamente ainda, *B* é o resultado (positivo) da negação de *A*. Assim, *B* é um *A* não apenas suprimido e ao mesmo tempo conservado, mas ainda sublimado (*aufgehoben*) por essa negação conservadora. Porque, se *A* é imediato (*unmittelbar*), *B* é mediatizado (*vermittelt*) pela negação; se *A* é identidade pura, *B* é totalidade que implica a negatividade; se *A* é pura e simplesmente dado, *B* é resultado de uma ação negadora, isto é, criado; se *A* só existe em si (*an sich*) ou para um outro (*für Anderes*), *B* existe também para si (*für sich*), porque nele *A* se posiciona diante de si mesmo, negando-se como dado e afirmando-se como criado por essa autonegação.

Mas *B* não existe apenas para si; ele existe em e para si (*an und für sich*). Porque nele *A* se afirma como totalidade, mantendo sua identidade consigo mesmo, considerado como negado, negando e resultando da negação: é o próprio *A* que se nega pelo "não", e ele próprio se torna o não-*A* que é *B*. Por isso *B* não é apenas totalidade que resulta da negação e que implica a negatividade, mas também é identidade. E, como tal, o próprio *B* é dado e em si: ele também tem uma natureza determinada e específica e um lugar fixo no cosmo.

Isso significa que *B* pode suscitar um novo "não", que a negatividade pode concretizar-se num e por um não-*B*. Esse não-*B* será *C*, que poderá gerar um não-*C*. E assim por diante, indefinidamente. Ou, mais exatamente, até que a

negação de um *N* qualquer não traga ao ponto de partida: não-*N* = *A*. Neste caso, o que se pode fazer é percorrer de novo indefinidamente o círculo que acaba de se fechar com esta última negação criadora.

De fato, a dialética real (ou ativa) detém-se no *N* cujo não-*N* é *A*. Esse *N* é a totalidade em sentido próprio e forte do termo: é a integração de tudo o que foi afirmado, negado e re-afirmado, e de tudo o que pode sê-lo: porque negar *N* é afirmar *A* que já foi afirmado etc. Ora, *N* é totalidade, isto é, Ser-em-e-para-si: o Ser-real perfeitamente consciente de si ou completamente revelado a si mesmo por um discurso coerente (que é a ciência absoluta do sábio). Para negar-se realmente, isto é, ativamente, o Ser real total deveria desejar ser diferente do que é. Mas, como está perfeitamente consciente de si, sabe que, caso se negue tal como é, só pode tornar-se o que já foi (porque não-*N* = *A*). Mas, tal como foi, ele se negou, e tornou-se tal como é agora. Logo, querer negá-lo tal como é agora é querer, em última análise, torná-lo tal como é agora: ou seja, não é realmente querer negar.[13] *N* não se nega portanto realmente, e nunca volta a ser *A* ao tornar-se não-*N*.

Mas a vontade que o Ser total tem de voltar a ser o que é não é absurda. E essa vontade é ainda negadora: é uma vontade de voltar-a-ser o que se é mas de modo diferente do modo como ele veio a se tornar. Ora, toda negação transforma o em-si em para-si, o inconsciente em consciente. A vontade em questão é simplesmente o desejo da totalidade do real compreender a si mesma num e por um discurso coerente, e de compreender-se em seu devir real ao reproduzi-lo pelo discurso ou pelo pensamento. Do *N* real, passa-se pela negação (ou pela renúncia à vida em proveito do conhecimento) ao "não-*N* = *A*" ideal, e refaz-se em pensamento o caminho que chegou ao *N*, sendo esse termo final também ele ideal (a Idéia da *Lógica*). E esta última ação negadora do Ser real encarna-se na vontade que o sábio tem de produzir sua ciência.

Mas a negação do sábio é ideal e não real. Ela não cria nenhuma realidade nova e contenta-se em revelar o real na totalidade de seu devir. O movimento da ciência só é dialético na medida em que reproduz ou descreve a dialética da realidade. Por isso esse movimento é não apenas circular, mas também cíclico: quando chega ao *N* ideal, ele é negado idealmente (negação essa que é o desejo de repensar a ciência ou de reler o livro que a contém) e volta-se assim ao *A* inicial, que força a prosseguir adiante até *N*. Em outras palavras, o discurso da ciência que descreve o conjunto da dialética real pode ser repetido indefinidamente, mas não pode ser modificado em coisa alguma. Ou seja, esse discurso dialético é a verdade absoluta.

13. Sabemos que a dialética *real* (a história) progride pela negação que a luta e o trabalho do homem implicam. Ora, a realidade *total* (nosso *N*) implica o homem *satisfeito*, isto é, que já não age por *negação* do dado. Daí, a interrupção definitiva da dialética *real*.

O Ser real concreto é totalidade. Implica portanto a identidade e a negatividade, mas como suprimidas-dialeticamente na e pela totalidade. A identidade e a negatividade não existem realmente em estado isolado; assim como a própria totalidade, elas são apenas aspectos complementares de um único e mesmo ser real. Mas na descrição discursiva desse ser real concreto, seus três aspectos devem ser descritos isoladamente e um após o outro. Assim, a descrição correta do real dialético trinitário é um discurso dialético que se efetua em três tempos: a tese precede a antítese, que é seguida pela síntese; esta apresenta-se a seguir como uma nova tese, e assim por diante.

A tese descreve o real sob seu aspecto de identidade. Revela um ser considerando-o como dado, isto é, como um ser estático que permanece o que é sem jamais tornar-se verdadeiramente outro.[14] Já a antítese descreve o aspecto da negatividade no ser real. Revela um ser (dialético) considerando-o como ato de negar-se tal como ele é dado e de tornar-se outro. Se a tese descreve o ser (*Sein*) do real, a antítese descreve sua ação (*Tun*); e também a consciência que ele tem de si, e que é o desdobramento do real num real que é negado em seu ser dado (esse ser tornando-se assim "noção abstrata" ou "sentido") e num real que nega esse ser dado por uma ação espontânea. Enfim, a síntese descreve o ser como totalidade. Ela revela um ser (dialético) considerando-o como resultante de sua ação, pela qual ele se suprimiu como ser dado, do qual tomou consciência nessa e por essa supressão. Se na tese o ser existe simplesmente, em si e para os outros, na antítese ele existe também para si mesmo, como um dado que ele está suprimindo real ou ativamente; e na síntese ele está em si e para os outros como existindo para si (isto é, como consciente de si) e como resultante de sua própria ação negadora. Ou seja, a tese descreve o material dado ao qual vai aplicar-se a ação, a antítese revela essa ação assim como o pensamento que a anima (o projeto), ao passo que a síntese mostra o resultado dessa ação, isto é, a obra (*Werk*) acabada e objetivamente real. Essa obra existe, tanto quanto o dado inicial; ela existe não como dada, mas como criada pela ação negadora do dado.

Mas a transformação do ser dado em obra criada pela ação negadora não se efetua de uma só vez. Certos elementos ou aspectos do material dado são conservados na obra, isto é, sem transformação negadora ou criadora ativa. Por alguns de seus aspectos, em certos elementos, a obra também é um dado puro e

14. O ser idêntico pode tornar-se o que ele é. Em outras palavras, pode representar sua natureza eterna (dada) sob a forma de uma evolução temporal: como o ovo que se torna galinha (que vai botar um novo ovo). Mas essa evolução é sempre circular, e até cíclica. Isso significa que sempre é possível encontrar um segmento da evolução que permanecerá indefinidamente idêntico a si mesmo (a evolução que vai do ovo ao novo ovo, por exemplo).

simples, suscetível de ser negado ativamente e de servir de material para uma obra nova. Por isso a síntese deve descrever o Ser não apenas como obra ou resultado da ação, mas também como dado que pode provocar outras ações negadoras, isto é, como um ser a revelar em uma (nova) tese. A menos que o Ser descrito na síntese (que será então a síntese final) seja de tal tipo que já não implique dados transformáveis em obras pela ação negadora.

Hegel exprime a diferença entre o Ser e o real "téticos" (identidade) e o Ser e o real "sintéticos" (totalidade) ao dizer que os primeiros são imediatos (*unmittelbar*), ao passo que os segundos são mediatizados (*vermittelt*) pela ação "antitética" (negatividade) que os nega como imediatos. E pode-se dizer que as categorias fundamentais de imediatidade (*Unmittelbarkeit*) e de mediação (*Vermittlung*) resumem toda a dialética real que Hegel tem em vista. A entidade-imediata (*das Unmittelbare*) é o Ser-estático-dado (*Sein*), a necessidade (*Notwendigkeit*), a posição-fixa-e-estável (*Bestehen*) desprovida de qualquer ação verdadeira e de consciência-de-si. A entidade-mediatizada (*das Vermittelte*) é, ao contrário, ação realizada em uma obra, liberdade, movimento dialético e compreensão discursiva de si e de seu mundo. Mas há graus na imediatidade e na mediação. Cada progresso na dialética real representa uma mediação (parcial) de uma imediatidade (relativa), e essa dialética cessa quando todo o imediato (mediatizável) é efetivamente mediatizado pela ação negadora (consciente). E, quanto à dialética ideal da ciência, ela apenas descreve o movimento ou esse processo de mediação progressiva, a partir de seu começo que é o imediato absoluto, até seu fim que é o mesmo imediato completamente mediatizado.

Mas pode-se dizer que a dialética hegeliana está inteiramente resumida numa única categoria fundamental, que é a da supressão-dialética (*Aufheben*). Porque o que deve ser suprimido é precisamente o imediato, e a própria supressão é a mediação pela ação negadora que cria o mediatizado; este é o imediato considerado ou afirmado como suprimido dialeticamente. É claro que o próprio Ser real é finalmente suprimido: as supressões verbais da ciência só descrevem o processo real da supressão ativa ou da mediação do Ser-dado ou do imediato pela ação.[15]

15. Hegel fala muitas vezes de negatividade, mas utiliza pouco os termos identidade e totalidade. E, quase nunca, as expressões tese, antítese e síntese. Os termos dialéticos habituais são: imediatidade, mediação, supressão (e seus derivados). Por vezes, Hegel expressa a estrutura dialética do Ser e do real dizendo que são um silogismo (*Schluss*, ou *dialektischer Schluss*), no qual o termo médio (*Mitte*) mediatiza os dois extremos (*Extreme*) do imediato e do mediatizado. Quando Hegel quer falar do processo dialético real, diz simplesmente: movimento (*Bewegung*; muito raramente: *dialektische Bewegung*).

Em última análise, é possível afirmar que a filosofia de Hegel tem um caráter dialético porque tenta explicar o fenômeno da liberdade, ou seja, da ação no sentido próprio do termo, a ação humana consciente e voluntária; ou ainda, porque ela quer explicar a história. Em suma, essa filosofia é dialética porque quer explicar o fato da existência do homem no mundo, revelando ou descrevendo o homem tal como é realmente: em sua especificidade irredutível ou como essencialmente diferente de tudo o que é apenas natureza.

Se a liberdade é algo além de um sonho ou de uma ilusão subjetiva, ela deve inscrever-se na realidade objetiva (*Wirklichkeit*) e só pode fazer isso caso se realize como ação que opera no e sobre o real. Mas, se a ação é livre, não deve ser um resultado automático do dado real, seja ele qual for; ela deve ser independente desse dado, embora agindo sobre ele e amalgamando-se a ele na medida em que ela se realiza e se torna um dado. Ora, Hegel teve o mérito de ter compreendido que essa solidariedade na independência e essa independência na solidariedade só ocorrem onde há negação do dado: liberdade = ação = negatividade. A ação é independente do real dado, já que ela o nega. Mas, ao se realizar, ela cria algo de essencialmente novo em relação a esse dado. A liberdade só se mantém no real, só dura realmente, se criar perpetuamente o novo a partir do dado. Ora, a evolução verdadeiramente criadora, isto é, a materialização de um futuro que não é o simples prolongamento do passado pelo presente, chama-se história: liberdade = negatividade = ação = história. E o que caracteriza de fato o homem, o que o distingue essencialmente do animal, é precisamente sua historicidade. Explicar a história é, portanto, explicar o homem, compreendido como um ser livre e histórico. E só se pode explicar o homem assim compreendido se for levada em conta a negatividade que ele implica ou realiza, isto é, caso se descreva o movimento dialético de sua existência real, que é a de um Ser que permanece ele mesmo mas sem permanecer o mesmo. É por isso que as descrições na ciência hegeliana têm um caráter dialético.

Não é apenas a antropologia (exposta na *Fenomenologia* de Hegel) que é dialética (quanto ao conteúdo); sua Ontologia e sua Metafísica (expostas na *Enciclopédia*) também o são. Mas, para descobrir o caráter dialético do Ser como tal e do real em geral, bastou a Hegel levar a sério a noção de concreto e lembrar-se de que a filosofia deve descrever o real concreto em vez de formar abstrações mais ou menos arbitrárias. Porque se o homem e seu mundo histórico existem real e concretamente, tanto quanto o mundo natural, o real concreto e o próprio Ser que existe efetivamente, implicam, além da realidade natural, uma realidade humana e, portanto, a negatividade. Isso significa que o Ser e o real são dialéticos.

Hegel repetiu várias vezes que a filosofia deve lidar com a realidade concreta; sobretudo na segunda nota explicativa do § 82 da *Enciclopédia* (v. V, p. 106, linhas 9-15):

> Esse racional [positivo ou especulativo, isto é, o Ser como totalidade], embora seja um [racional] pensado e abstrato, é ao mesmo tempo uma entidade-concreta (*ein Konkretes*). [...] Por conseguinte, em geral a filosofia não tem absolutamente nada a ver com as abstrações puras (*blosse*) ou com as idéias (*Gedanken*) formais; ao contrário, [ela tem] unicamente [a ver] com as idéias concretas [isto é, com as noções que correspondem à realidade concreta].

Hegel não se contenta em dizer que sua filosofia refere-se à realidade concreta. Afirma também que a filosofia que o antecedeu, assim como as ciências vulgares e o homem "ingênuo", todos eles lidam com abstrações. Ora, o real concreto é dialético. As abstrações não o são. Por isso a ciência hegeliana é a única que revela ou descreve a dialética real.

Para compreender essa asserção à primeira vista paradoxal, vejamos um exemplo simples.

Consideremos uma mesa real. Não é nem *a* mesa "em geral", nem *uma* mesa "qualquer". É *esta* mesa concreta. Ora, quando o homem ingênuo ou o representante de uma ciência qualquer falam desta mesa, eles a isolam do resto do universo: falam desta mesa sem falar daquilo que não é ela. Ora, esta mesa não paira no vazio. Ela está neste assoalho, neste quarto, nesta casa, neste lugar da Terra, Terra essa que está a determinada distância do Sol, que tem um determinado lugar na galáxia etc. Falar desta mesa sem falar do resto equivale a fazer abstração desse resto, que é afinal tão real e concreto quanto a própria mesa. Falar desta mesa sem falar do conjunto do universo que a implica, assim como falar desse universo sem falar desta mesa que nele está implicada, é falar de uma abstração e não de uma realidade-concreta. E o que vale em relação ao espaço vale também em relação ao tempo. Esta mesa tem uma história determinada, e não uma outra, nem um passado "em geral". Foi feita num dado momento com esta madeira, tirada num dado momento desta árvore, que nasceu num dado momento desta semente etc. Enfim, o que existe como uma realidade-concreta é a totalidade espaciotemporal do mundo natural: por isso mesmo, tudo o que dele se isola é uma abstração, que só existe isolada no e pelo pensamento do homem que pensa nisso.

Nada disso é novidade, visto que Parmênides já o percebera. Mas há outro aspecto da questão que foi esquecido por Parmênides e por todos os filósofos pré-hegelianos. É que esta mesa (e qualquer mesa) implica e pressupõe algo de real e concreto que se chama trabalho efetuado. Se esta mesa existe, falar do real concreto é falar também do trabalho. O real concreto, isto é, total, implica o trabalho humano tanto quanto implica esta mesa, a madeira de que é feita e o mundo natural em geral. Ora, o real concreto que implica o trabalho tem precisamente a estrutura dialética trinitária que a ciência hegeliana descreve.

Pois o trabalho real implicado no real transforma realmente esse real, negando-o ativamente como dado e conservando-o como negado na obra realizada, na qual o dado aparece sob uma forma sublimada ou mediatizada. Isso significa que esse real concreto é precisamente a dialética real ou o movimento dialético que Hegel tem em vista. E, se o ingênuo, o erudito vulgar ou o filósofo pré-hegeliano podem ignorar essa dialética, é justamente porque lidam não com o real concreto, mas com abstrações.

Ora, introduzir o trabalho no real é introduzir a negatividade e, portanto, a consciência e o discurso que revela o real. De fato, esta mesa é a mesa a que me refiro neste momento, e minhas palavras fazem parte desta mesa tanto quanto seus quatro pés ou o quarto que a cerca. É possível fazer abstração dessas palavras e de muitas outras coisas, como por exemplo das qualidades ditas secundárias. Mas, ao fazer isso, não se deve esquecer que já não se lida com a realidade concreta, mas com uma abstração. O real concreto implica esta mesa, todas as sensações que ela despertou, todas as palavras que foram ditas a seu respeito etc. E *a* mesa abstrata só é de fato *esta* mesa, isto é, uma realidade concreta, em e por sua união inseparável com essas sensações, palavras etc., e em geral com tudo o que existe realmente e realmente existiu. Ainda uma vez, o real concreto nada mais é que a totalidade espaciotemporal do real, totalidade essa que implica, além da natureza, o conjunto das ações e dos discursos reais, isto é, a história.

No decorrer da história, o homem fala do real e o revela pelo sentido de seus discursos. Logo, o real concreto é um real-revelado-pelo-discurso. É o que Hegel chama de Espírito (*Geist*). Por conseguinte, quando afirma (por exemplo, na *Fenomenologia*, p. 24, linha 10) que a natureza é uma abstração e que só o Espírito é real ou concreto, não propõe nenhum paradoxo. Diz apenas que o real concreto é a totalidade do real do qual não se tirou nada por abstração, e que essa totalidade, tal como existe realmente, implica esse algo que se chama história. Descrever o real concreto é portanto descrever também seu devir histórico. Ora, esse devir é precisamente o que Hegel chama de dialética ou movimento. Dizer que o real concreto é Espírito equivale portanto a afirmar o caráter dialético do real, dizer que ele é um real-revelado-pelo-discurso ou Espírito.[16]

16. O raciocínio de Hegel está com certeza correto: se a totalidade real implica o homem, e se o homem é dialético, a totalidade também o é. Mas, partindo desse ponto, Hegel comete, a meu ver, um erro grave. Da dialeticidade da totalidade real, ele passa à conclusão da dialeticidade de seus dois elementos constitutivos fundamentais, que são a natureza e o homem (= história). Ao fazer isso, ele apenas segue a tradição do monismo ontológico que remonta aos gregos: tudo o que *é* é de uma única e mesma maneira. Os gregos, que

Como toda filosofia verdadeira, a ciência de Hegel desenvolve-se em três planos superpostos. Primeiro, ela descreve a totalidade do Ser real tal como ele aparece (*erscheint*) ou se mostra ao homem real que faz parte do real, que nele vive, age, pensa e fala. Essa descrição se dá no plano chamado fenomenológico: a *Phänomenologie* é a "ciência dos aparecimentos do Espírito", isto é, da totalidade do Ser real que se revela a si mesmo pelo discurso do homem que esse Ser implica (*Wissenschaft der Erscheinungen des Geistes* é o segundo título da

filosoficamente descobriram a natureza, estenderam ao homem sua ontologia naturalista, dominada apenas pela categoria de identidade. Hegel, que descobriu (ao prolongar os esforços de Descartes, Kant e Fichte) as categorias ontológicas dialéticas de negatividade e de totalidade ao analisar o ser humano (o homem sendo entendido de acordo com a tradição pré-filosófica judeo-cristã), estendeu sua ontologia dialética antropológica à natureza. Ora, essa extensão não tem nenhuma justificativa (nem é discutida em Hegel). Pois, se o fundamento último da natureza é o Ser-estático-dado (*Sein*) idêntico, não se encontra aí nada comparável à ação (*Tun*) negadora que é a base da existência especificamente humana ou histórica. O argumento clássico: tudo o que *é* é de uma única e mesma maneira, não deveria ter obrigado Hegel a aplicar ao homem e à natureza uma única e mesma ontologia (que é para ele uma ontologia dialética), porque ele mesmo afirma (na *Fenomenologia*) que "o ser verdadeiro do homem é sua ação". Ora, a ação (= negatividade) age de modo diferente do modo como o Ser *é* (= identidade). Seja como for, há uma diferença essencial entre a natureza, de um lado, que só é revelada pelo discurso do homem, isto é, por uma realidade diferente daquela que ela é, e o homem, de outro lado, que revela ele mesmo a realidade que ele é, assim como a (natural) que ele não é. Logo, parece necessário distinguir, dentro da ontologia dialética do Ser revelado ou do Espírito (dominada pela totalidade), uma ontologia não-dialética (de inspiração grega e tradicional) da natureza (dominada pela identidade), e uma ontologia dialética (de inspiração hegeliana, mas modificada de acordo com ela) do homem ou da história (dominada pela negatividade). O erro monista de Hegel tem duas conseqüências graves. Por um lado, ao basear-se em sua ontologia dialética única, ele tenta elaborar uma metafísica e uma fenomenologia dialéticas da natureza, visivelmente inaceitáveis, que deveriam segundo ele substituir a ciência vulgar (antiga, newtoniana e portanto também a nossa). Por outro lado, ao admitir a dialeticidade de tudo o que existe, Hegel deve ter entrevisto na circularidade do saber o único critério da verdade. Ora, vimos que a circularidade do saber em relação ao homem só é possível no fim da história; porque, enquanto o homem muda radicalmente, isto é, se cria como outro que ele não é, sua descrição, embora correta, é uma verdade parcial e bem provisória. Logo, se a natureza é criadora ou histórica tanto quanto o homem, a verdade e a ciência propriamente ditas só serão possíveis "no final dos tempos"? Até lá, não há saber (*Wissen*) verdadeiro, e só há escolha entre o cepticismo (o relativismo, o historicismo, o niilismo etc.) e a fé (*Glauben*).

Mas, se admitirmos que a ontologia "idêntica" tradicional se aplica efetivamente à natureza, uma verdade relativa a esta última e, portanto, uma ciência da natureza são em princípio possíveis a qualquer momento do tempo. E, já que o homem é uma negação ativa da natureza, há também uma ciência possível do homem, na medida em que ele pertence ao passado e ao presente. Só o futuro do homem seria então dedicado ao cepti-

Fenomenologia do Espírito). Mas o filósofo não se contenta com essa descrição fenomenológica (que é filosófica porque tem a ver com o concreto, isto é, com a totalidade do real, ao contrário das descrições vulgares, que se referem a abstrações). O filósofo ainda se pergunta qual deve ser a realidade-objetiva (*Wirklichkeit*), isto é, o mundo real (natural e humano), para que ela apareça do modo como de fato aparece na condição de fenômeno. A resposta a essa pergunta é dada pela *Metafísica*, que Hegel chama de *Philosophie der Natur*

cismo ou à fé (isto é, a certeza da esperança, para falar como São Paulo): por ser um processo dialético, isto é, criador ou livre, a história é essencialmente imprevisível, ao contrário da natureza idêntica.

Parece, aliás, que um dualismo ontológico é indispensável à explicação do próprio fenômeno da história. De fato, a história implica e pressupõe que as gerações passadas sejam compreendidas pelas do presente e do futuro. Ora, se a natureza mudasse do mesmo modo que o homem, o discurso seria incomunicável através do tempo. Se as pedras e as árvores, assim como os corpos e o "psiquismo" animal dos homens da época de Péricles, fossem tão diferentes dos nossos como são diferentes de nós os cidadãos da cidade antiga, não conseguiríamos compreender nem um tratado grego de agricultura e de arquitetura nem a história de Tucídides, nem a filosofia de Platão. De modo geral, se conseguimos compreender uma língua que não seja a nossa, é porque ela comporta palavras que se referem a realidades que são em toda parte e sempre idênticas a si mesmas: se podemos saber que *Hund* e *canis* significam "cão", é porque existe o cão real, que é o mesmo na Alemanha e na França, em Roma no tempo de César e na Paris contemporânea. Ora, essas realidades idênticas são precisamente realidades naturais. Uma imagem poderia levar a admitir que a tentativa de uma ontologia dualista não é absurda. Consideremos um anel de ouro. Tem um buraco, e esse buraco é tão essencial ao anel quanto o ouro: sem o ouro, o "buraco" (que, aliás, não existiria) não seria anel; mas, sem o buraco, o ouro (que mesmo assim existiria) também não seria anel. Mas, se encontramos átomos no ouro, não é necessário procurá-los no buraco. E nada indica que o ouro e o buraco existem de uma única e mesma maneira (é claro que se trata do buraco como buraco, e não do ar que está no buraco). O buraco é um nada que só subsiste (como presença de uma ausência) graças ao ouro que o cerca. Da mesma maneira, o homem que *é* ação poderia ser um nada que nadifica no ser, graças ao ser que ele nega. E nada afirma que os princípios últimos da descrição da nadificação do nada (ou do aniquilamento do Ser) devam ser os mesmos que os da descrição do ser do Ser.

A primeira tentativa (aliás, muito insuficiente) de uma ontologia (ou, mais exatamente, de uma metafísica) dualista ("idêntica" e "dialética") foi feita por Kant, e nisso é que reside sua grandeza fora de série, comparável à de Platão, que propôs os princípios da ontologia (monista) "idêntica". Desde Kant, parece ter sido Heidegger quem primeiro formulou o problema de uma ontologia dupla. Não parece que ele tenha ultrapassado a fenomenologia dualista que se encontra no primeiro volume de *Sein und Zeit* (*Ser e tempo*) (que é apenas uma introdução à ontologia que deve ser exposta no v. II, ainda não publicado [em 1939, N. da T.]). Mas isso basta para torná-lo reconhecido como grande filósofo. Quanto à própria ontologia dualista, parece ser a principal tarefa filosófica do futuro. Quase nada ainda foi feito.

e *Philosophie des Geistes* (*Geist*, tomado no sentido de homem). Enfim, superando esse plano da descrição metafísica, o filósofo eleva-se ao plano ontológico, para responder à pergunta sobre o que deve ser o próprio Ser, considerado como Ser, para poder realizar-se ou existir como esse mundo natural e humano descrito na *Metafísica*, que aparece do modo descrito na *Fenomenologia*. Essa descrição da estrutura do Ser como tal se efetua na *Ontologia*, que Hegel chama *Logik* (e que ele apresenta antes da *Metafísica*, mas depois da *Fenomenologia*).[17]

Ora, Hegel descreveu (na *Fenomenologia*) o caráter dialético da existência-empírica (*Dasein*) do fenômeno. Ele só o pode explicar supondo uma estrutura dialética da realidade-objetiva e do Ser como tal. Por conseguinte, se o método da filosofia hegeliana é o de uma simples descrição, o conteúdo dessa filosofia é dialético não apenas na *Fenomenologia*, mas também na *Metafísica* e na *Ontologia*.

Até o momento, falei principalmente da dialética do Ser e do real (que Hegel descreve na *Logik* e na *Enciclopédia*). Mas devo falar também da dialética real da existência-empírica, isto é, dos fenômenos ou dos aparecimentos (*Erscheinungen*) do Ser dialético em sua realidade. Porque se, de um ponto de vista objetivo, essa dialética do fenômeno é o mero aparecimento das dialéticas metafísicas e ontológicas do real e do Ser, ela é, de um ponto de vista subjetivo, o único dado dialético que pode ser descrito diretamente, e a partir dela ou de sua descrição é que se podem descrever ou reconstruir as duas outras dialéticas "de base".

Mas, antes de indicar o que para Hegel é a dialética fenomenológica (descrita no conjunto da *Fenomenologia*), devo fazer uma observação geral.

O que é dialético, segundo Hegel, é o real concreto, isto é, a totalidade ou a síntese total, e até o Espírito. Em outras palavras, não é o próprio Ser-dado (*Sein*) que tem uma estrutura dialética, mas o Ser-revelado (*Begriff*, conceito). Ora, o Ser-revelado implica, no plano ontológico, dois elementos-constitutivos: o Ser como revelado (identidade, tese) e o Ser que revela (negatividade, antítese). Por conseguinte, no plano metafísico, é preciso distinguir dois mundos, que são inseparáveis mas essencialmente diferentes: o mundo natural e o mundo histórico ou humano. Enfim, o plano fenomenológico é constituído pelo reflexo da existência-empírica natural na existência-empírica humana (*Bewusstsein*, consciência-exterior), que se reflete por sua vez em si mesma (*Selbstbewusstsein*, consciência-de-si).

Ora, Hegel diz claramente que a negatividade é o elemento-constitutivo especificamente dialético. A identidade não tem nada de dialético, e, se a totalidade é dialética, é apenas porque implica a negatividade. Ao passar desse plano

17. Na hipótese dualista, a *Ontologia* descreveria separadamente o Ser que se realiza como natureza, e a ação que nega o Ser e que se realiza (na natureza) como história.

ontológico ao plano metafísico, cabe dizer que o real é dialético apenas porque o mundo natural implica um mundo humano, já que a natureza em si não é nada dialética. No que se refere aos fenômenos, convém dizer que há dialética fenomênica porque o real aparece ao homem: só a existência fenomênica do homem é dialética em si, e os fenômenos naturais são dialéticos na medida em que estão implicados na fenomenologia humana (como ciências naturais, por exemplo).

Na *Fenomenologia* Hegel parece admitir esse modo de ver as coisas. Ele enfatiza em várias ocasiões a diferença essencial entre o homem e o animal, entre a história e a natureza. Ao fazer isso, sempre destaca o aspecto dialético do humano e o aspecto não-dialético do natural. Assim, quando ele identifica (no cap. VIII) a natureza com o espaço e a história (isto é, o homem) com o tempo, quer mostrar que, para ele, a natureza está dominada apenas pela identidade, ao passo que a história implica a negatividade e, por conseguinte, é dialética. (Cf., por exemplo, a 1ª alínea da p. 145; e também a p. 563, linhas 11-17.)

Mas, mesmo na *Fenomenologia*, a posição de Hegel não é muito nítida. Por um lado, ele opõe a existência especificamente humana (*Bewusstsein* ou *Geist* no sentido de "homem"), que é dialética, à vida animal (*Leben*), que não o é. Mas, por outro lado, ele oferece (no cap. V, A, *a*) uma descrição fenomenológica vitalista da natureza, que a apresenta como um fenômeno dialético. Trata-se, sem dúvida, de uma descrição da natureza por um certo tipo de intelectual burguês, representado por Schelling. Mas Hegel não concorda completamente com Schelling porque vê na *Naturphilosophie* desse último apenas uma descrição fenomenológica, ao passo que o próprio Schelling julgava ter feito uma metafísica da natureza. Hegel acha que, como fenômeno, a natureza é de fato tal como ela aparece para Schelling, e gostaria de substituir as ciências naturais vulgares pelo vitalismo de Schelling. Ora, esse vitalismo assume, nos escritos de Hegel, um caráter nitidamente dialético.

Na *Enciclopédia*, esse modo de ver é afirmado sem ambigüidade. De um lado, Hegel expõe uma metafísica da natureza, em que esta é descrita como uma realidade francamente dialética, com a mesma estrutura trinitária da realidade humana, descrita na metafísica do homem ou do Espírito. De outro, na própria *Ontologia*, isto é, na *Logik*, Hegel não parece levar em conta que o Ser total ou a Idéia (= *Geist*) que ele descreve apresenta não somente um aspecto dialético, que transmite seu caráter dialético à totalidade do Ser, mas que ele mesmo é ação (*Tun*) e não Ser (*Sein*), mas também um aspecto fundamentalmente não-dialético, que é o Ser-dado estático ou o Ser natural.

Tudo isso me parece um erro de Hegel. É claro que não posso fazer aqui uma crítica convincente à filosofia hegeliana. Mas gostaria de consignar que, a meu ver, a dialética real (metafísica) e fenomênica da natureza só existe na imaginação ("à la Schelling") de Hegel.

Nessas condições, não posso resumir a dialética dos fenômenos naturais que se encontra na *Fenomenologia* (cap. V, A, *a*) e que não chego a entender. Aliás, não quero difundir esse erro de Hegel, que só pode prejudicar sua autoridade filosófica e fazer duvidar do valor da dialética em geral e, em particular, da descrição hegeliana da dialética fenomênica da existência humana. Ora, na minha opinião, essa descrição (contida na *Fenomenologia*) é o principal atributo da fama de Hegel. Logo, é apenas dela que vou tratar, expondo a transposição fenomenológica da dialética metafísica e ontológica de que falei até aqui. Para saber o que é, segundo Hegel, a dialética fenomenológica da existência-empírica humana, é preciso ler toda a *Fenomenologia*, que é inteiramente dedicada à sua descrição.[18] Mas encontram-se na *Fenomenologia* alguns trechos muito curtos, que dão grande destaque à verdadeira significação da dialética em questão e que mostram como as três categorias dialéticas fundamentais da *Ontologia* e da *Metafísica* aparecem ao homem no plano fenomenológico como categorias fundamentais da antropologia na qual se descreve a existência-empírica humana.

São esses textos que vou agora citar e interpretar.

Hegel expõe os princípios fundamentais de sua antropologia fenomenológica ao criticar a frenologia de Gall, isto é, qualquer antropologia naturalista, que assimila o homem ao animal e não vê entre eles nenhuma diferença essencial (cap. V, A, *c*). A essa concepção estática e monista do homem é que Hegel opõe sua concepção dialética e trinitária (p. 227, linhas 14-16 e 22-29):

> O indivíduo [humano] é em e para si mesmo; ele é para si, isto é, ele é uma ação (*Tun*) livre; mas é também em si, isto é, ele mesmo tem um ser-dado inato especificamente-determinado (*ursprüngliches bestimmtes Sein*) [...] Esse ser-dado, [isto é,] o corpo (*Leib*) da individualidade especificamente-determinada, é sua inaticidade (*Ursprünglichkeit*), o seu não-se-ter-feito (*Nichtgetanhaben*). Mas como, ao mesmo tempo, o indivíduo é apenas aquilo que ele fez (*getan*), seu corpo é também a expressão (*Ausdruck*) de si mesmo produzida (*hervorgebracht*) por ele; [seu corpo] é ao mesmo tempo um sinal (*Zeichen*), que não permaneceu uma coisa imediata (*unmittelbare Sache*), mas [que é algo] por que o indivíduo dá apenas a conhecer (*erkennen*) o que é, no sentido em que ele põe em ação (*ins Werk richtet*) sua natureza inata.

18. A fenomenologia (dialética) da natureza apresentada no cap. V, A, *a* pode ser considerada como um elemento da fenomenologia do homem: é a descrição da existência do homem que (em certas condições sociais e históricas) se dedica inteiramente à observação (*Beobachtung*) da natureza e que a interpreta como vitalista, ao modo de Schelling. Assim entendida, a descrição do cap. V, A, *a* tem razão de ser.

Dizer que o homem é, existe e aparece (*erscheint*) como sendo e existindo "em e para si" equivale a dizer que ele é Ser-em-e-para-si, isto é, totalidade ou síntese; logo, equivale a dizer que ele é uma entidade dialética (ou "espiritual"), que sua existência real e fenomênica é um movimento.[19] Ora, toda totalidade dialética é também, e antes de tudo, identidade, isto é, Ser-em-si ou tese. Sob o aspecto ontológico, essa identidade é *Sein*, Ser-dado; sob o aspecto metafísico, ela é natureza. No homem que "aparece", o aspecto (*Seite*) ou o elemento-constitutivo (*Moment*) da identidade, do *Sein* ou da natureza é seu corpo (*Leib*) ou sua natureza inata (*ursprüngliche Natur*) em geral.

Por esse aspecto de seu corpo, o homem é um ser natural com características fixas, um animal especificamente determinado que vive no meio da natureza e nela tem seu vínculo natural (*tópos*). Percebe-se imediatamente que a antropologia dialética não deixa lugar para uma vida após a morte do homem fora do mundo natural. O homem só é de fato dialético, isto é, humano, na medida em que é também natureza, entidade espacial ou material idêntica: só pode tornar-se e ser verdadeiramente humano se for e permanecer um animal que, como todo animal, aniquila-se na morte.

Mas no homem a identidade ou o em-si não são apenas seu corpo em sentido próprio: são sua inaticidade em geral, isto é, seu "não-se-ter-feito". Trata-se primeiro da natureza inata do homem, isto é, de tudo o que nele existe pela mera hereditariedade biológica: seu caráter, suas aptidões, seus gostos etc. É também o simples fato de ter nascido escravo ou livre (*als Freier geboren*). Para Hegel, essa pretensa liberdade puramente inata (assim como a nobreza hereditária, e em geral o pertencimento a uma classe) é só um aspecto natural ou animal, que nada tem a ver com a verdadeira liberdade humana, adquirida ativamente pela luta ou pelo trabalho: o homem só é livre quando ele mesmo se fez (*getan*) livre. Mas esse não-se-ter-feito idêntico e natural no homem é também tudo o que nele penetra de modo puramente passivo, tudo o que ele é e faz por hábito ou automaticamente, por tradição, por imitação etc., isto é, por simples inércia. Se, por absurdo, o homem deixasse de negar o dado e de negar-se como dado ou inato, isto é, deixasse de criar o novo e de criar-se como homem novo, contentando-se em manter-se na identidade consigo mesmo e em conservar o lugar que já ocupa no cosmo; ou, em outros termos, se deixasse de viver em função do futuro ou do projeto e se deixasse dominar exclusivamente pelo passado ou pela lembrança, ele deixaria de ser verdadeiramente humano; seria um animal, erudito talvez e bem complicado, muito dife-

19. Quando se admite que só o ser humano é dialético no sentido hegeliano do termo, é possível afirmar que a dialética de Hegel é uma dialética existencial no sentido moderno da palavra. Essa é, em todo caso, a dialética descrita na *Fenomenologia*.

rente de todos os outros seres naturais, mas não essencialmente diferente deles. Portanto, não seria dialético.[20]

O homem só é total ou sintético, e até dialético, só existe para si ou conscientemente e falando, só é "espiritual" ou verdadeiramente humano, na medida em que implica em seu ser, em sua existência e em seu aparecimento o elemento-constitutivo da negatividade. Considerada em si, a negatividade é puro nada: ela não *é*, ela não existe, não aparece. Ela só *é* como negação da identidade, isto é, como diferença.[21] Logo, ela só pode existir como uma negação real da natureza. Ora, essa existência da negatividade é precisamente a existência especificamente humana, e percebe-se por que o homem se reduz ao nada quando, como animal, morre; isto é, situa-se, por assim dizer, fora da natureza e já não a pode negar realmente. Mas, enquanto a negatividade existe sob a forma de uma negação real do dado natural idêntico, ela também aparece, e seu aparecimento é a ação livre (*freies Tun*) do homem, como diz Hegel no texto citado. No plano fenomênico (humano), a negatividade é a liberdade real que se realiza e se manifesta ou se revela como ação.

No texto mencionado, Hegel diz ainda que "o indivíduo [humano] *é* apenas o que ele *fez* (*getan hat*)".

E dirá mais adiante (p. 236, linhas 10-12 e 14-16):

> O Ser (*Sein*) verdadeiro-ou-verídico do homem é na verdade (*vielmehr*) sua ação-ou-ato (*Tat*); é nela que a individualidade é objetivamente-real (*wirklich*). [...] A individualidade se apresenta [ou: se manifesta; ou: aparece] (*stellt sich dar*) na ação-efetiva (*Handlung*) como a realidade-essencial (*Wesen*) negativa-ou-negadora, que só *é* na medida em que suprime-dialeticamente (*aufhebt*) o Ser-dado (*Sein*).

Se o Ser-dado (*Sein*) corresponde, no plano ontológico, à natureza, é o ato (*Tat*) que representa nesse plano o homem como homem. O homem como homem não é Ser-dado, mas ação-criadora. Se a realidade-objetiva da natureza é sua existência real, a do homem propriamente dito é sua ação efetiva. O animal apenas vive; mas o homem que vive *age*, e é por sua atividade efetiva (*Handeln*) que ele manifesta sua humanidade e aparece como ser verdadeiramente humano. O homem é também Ser-dado e natureza: ele também existe "em si", como existem os animais e as coisas. Mas é somente na e pela ação que ele é especificamente humano, e que existe e aparece como tal, isto é, como Ser-para-si ou como um ser consciente de si e falando de si mesmo e do que ele não é: "Ele é para si, ou seja, é uma ação livre." Ao agir, ele realiza e manifesta a negatividade ou sua diferença em relação ao Ser dado natural.

No plano fenomenológico, a negatividade é a liberdade humana, isto é, aquilo por que o homem difere do animal.[22] Mas, se a liberdade é ontologicamente negatividade, é porque ela só pode ser e existir como negação. Ora, para poder negar, é preciso que haja alguma coisa a negar: um dado existente e portanto um Ser-dado idêntico. Por isso é que o homem só pode existir livremente, isto é, humanamente, se viver como animal num mundo natural dado. Mas só vive nele humanamente na medida em que nega esse dado natural ou animal. Ora, a negação se realiza como ação efetuada, e não como pensamento ou simples desejo. Logo, não é em suas idéias (ou em sua imaginação) mais ou menos elevadas, nem por suas aspirações mais ou menos sublimes ou sublimadas que o homem é verdadeiramente livre ou realmente humano, mas unicamente na e pela negação efetiva, isto é, ativa, do real dado. A liberdade não consiste numa escolha entre dois dados: ela é a negação do dado, tanto daquele que se é em si mesmo (como animal ou como "tradição encarnada") quanto daquele que não se é (e que é o mundo natural e social). Aliás, essas duas negações são na realidade uma só. Negar dialeticamente o mundo natural ou social, isto é, negá-lo conservando-o, equivale a transformá-lo; nesse caso, será necessário mudar a si mesmo para adaptar-se, ou então perecer. E vice-versa: negar a si mesmo mantendo-se na existência é mudar o aspecto do mundo, já que esse mundo implica então um elemento constitutivo modificado. Assim,

20. Eu disse: "por absurdo", pois, segundo Hegel, mais cedo ou mais tarde o homem sempre nega o dado, enquanto não tiver realizado a síntese total que aparece como sua satisfação definitiva (*Befriedigung*). Pessoalmente, admito a possibilidade de uma interrupção no percurso. Mas acho que, nesse caso, o homem deixaria efetivamente de ser humano. Hegel admite a parada final do movimento histórico: após o fim da história, o homem já não nega no sentido próprio do termo (isto é, ativamente). Entretanto, o homem não se torna um animal, já que continua a falar (a negação passa no pensamento dialético do sábio). Mas o homem pós-histórico, o homem onisciente, onipotente e satisfeito (o sábio) também já não é um homem no sentido próprio do termo: é um "deus" (embora seja um deus mortal). Toda educação implica uma longa seqüência de autonegações efetuadas pela criança: os pais só a estimulam a negar alguns aspectos de sua natureza inata animal, mas cabe a ela fazer isso efetivamente. (Basta que o filhote de cão não faça certas coisas; já a criança precisa também ter vergonha do que fez etc.) É apenas por causa dessas autonegações (repressões) que toda criança educada é não somente um animal amestrado (idêntica a si e em si mesma), mas também um ser verdadeiramente humano (ou complexo): só não o sendo, na maioria dos casos, em uma mínima proporção, porque a educação (isto é, as autonegações) é interrompida em geral muito cedo.

21. Parmênides estava certo ao afirmar que o Ser *é* e que o nada *não é*; mas esqueceu-se de acrescentar que há uma "diferença" entre o nada e o Ser, a qual de certa forma *é* no mesmo nível do Ser, já que sem ela — se não houvesse diferença entre o Ser e o nada — o próprio Ser não existiria.

22. Cf. Rousseau: "Logo, não é tanto o entendimento que estabelece entre os animais a distinção específica do homem, mas sim sua qualidade de agente livre" (*Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, ed. Flammarion, p. 93).

o homem só existe humanamente na medida em que ele transforma realmente seu mundo natural e social por meio da ação negadora, e ele próprio muda em função dessa transformação; ou na medida em que ele transforma o mundo em decorrência de uma autonegação ativa de sua "natureza inata" animal ou social.

A liberdade que se realiza e se manifesta como ação dialética ou negadora é por isso mesmo essencialmente uma criação. Pois negar o dado sem chegar ao nada é produzir algo que ainda não existia; ora, é precisamente o que se chama "criar". Inversamente, só se pode criar negando o real dado. Porque o real é de certa forma onipresente e denso em si, já que não há nada (nada a não ser o nada) fora dele ou de outrem diferente dele; não há por assim dizer lugar para o novo no mundo; ao surgir do nada, o novo só pode penetrar no Ser e existir se tomar o lugar do Ser-dado, isto é, negando-o.

Na interpretação dialética do homem, isto é, da liberdade ou da ação, os termos negação e criação devem, aliás, ser considerados em sentido forte. Trata-se não de substituir um dado por outro dado, mas de suprimir o dado em proveito do que não *é* (ainda), realizando assim o que nunca foi dado. Ou seja, o homem não muda a si mesmo e não transforma o mundo a fim de realizar uma conformidade com um ideal dado a ele (imposto por Deus, ou simplesmente inato). Ele cria e se cria porque nega e se nega sem idéia preconcebida: torna-se outro apenas porque não quer mais ser o mesmo. E, apenas porque ele não quer mais ser o que é, aquilo que ele será ou poderá ser é para ele um ideal que justifica sua ação negadora ou criadora, isto é, sua mudança, conferindo-lhe um sentido. De modo geral, a negação, a liberdade e a ação não nascem do pensamento, nem da consciência-de-si e do exterior; são estes últimos que nascem da negatividade que se realiza e se revela (pelo pensamento na consciência) como ação livre efetiva.

Em resumo, a negatividade (ou a liberdade) que se realiza e se manifesta como ação criadora é o homem que, ao viver no mundo natural, permanece ele mesmo, embora não sendo sempre (ou necessariamente) o mesmo. Logo, é possível afirmar que a antropologia dialética é a ciência filosófica do homem, tal como ele aparece na concepção (pré-filosófica) judeo-cristã, isto é, do homem que deve poder converter-se, no sentido forte da palavra, ou tornar-se essencialmente e radicalmente outro. Segundo essa concepção, o homem que foi criado perfeito é capaz de perverter radicalmente essa natureza inata ou dada; mas o homem essencialmente pervertido pode re-negar o "velho Adão", tornando-se assim o "novo Adão", diferente do primeiro e mais perfeito que ele; o homem pode suprimir seu pecado hereditário, que lhe determina a natureza, e tornar-se assim um santo, que é diferente do homem antes da queda; um pagão, cujo lugar natural é o inferno, pode converter-se ao cristianismo e assim merecer o céu; etc. Ora, na concepção hegeliana ou dialética de homem, ocorre

exatamente o mesmo: as etapas da dialética descritas na *Fenomenologia* são uma série de conversões sucessivas que o homem efetua no decurso da história. Elas são descritas pelo sábio que vive no fim da história e, por sua vez, se converte à verdade absoluta (encarnada no império napoleônico).

De acordo com Aristóteles, Hegel admite uma diferença radical entre o senhor e o escravo. Segundo ele, o homem só pode aparecer na natureza ou criar-se como homem, a partir do animal que foi, se uma luta de vida ou morte tendo em vista o reconhecimento (*Anerkennen*) redunda numa relação entre o homem livre e o homem que lhe está sujeito. Desde o início, portanto, o homem é necessariamente senhor ou escravo. Era o que dizia Aristóteles. Mas, segundo Aristóteles (que não entreviu a dialética da existência humana), será sempre assim: o homem nasce com uma natureza servil ou livre e jamais poderá suprimi-la ou modificá-la; senhores e escravos são como duas espécies animais distintas, irredutíveis ou eternas, e nenhuma pode deixar seu lugar natural no cosmo imutável. Já para Hegel, a diferença radical entre o senhor e o escravo só existe no início e pode ser suprimida no correr do tempo. Porque, para ele, a dominação e a sujeição não são características dadas ou inatas. Pelo menos no início, o homem não nasce escravo ou livre, mas se cria escravo ou livre pela ação livre ou voluntária. O senhor é aquele que foi até o fim da luta, disposto a morrer caso não fosse reconhecido, ao passo que o escravo teve medo da morte e sujeitou-se voluntariamente, reconhecendo o senhor sem ser por ele reconhecido. Mas foi uma mesma e única natureza animal inata que foi transformada, pela ação livre da luta, em natureza humana servil ou livre: o senhor teria podido criar-se como escravo, e o escravo como senhor. Não havia nenhuma razão para que um dos dois animais (da espécie *Homo sapiens*) se tornasse senhor e não escravo. A dominação e a sujeição não têm nenhuma causa, não são determinadas por nenhum dado, não podem ser deduzidas ou previstas a partir do passado que as precedeu: elas resultam de um ato (*Tat*) livre. Por isso o homem pode suprimir sua natureza servil e tornar-se livre, e mesmo criar-se (livremente) como livre; mesmo que tenha nascido na sujeição, pode negar sua natureza servil inata. E toda a história, isto é, todo o movimento da existência humana no mundo natural, é a negação progressiva da sujeição pelo escravo, a série de suas conversões sucessivas à liberdade (que não será, porém, a liberdade idêntica ou tética do senhor, que é livre apenas em si, mas sim a liberdade total ou sintética, que existe também para si, do cidadão do Estado universal e homogêneo).[23]

23. A bem dizer, só o escravo suprime sua natureza e se torna afinal cidadão. O senhor não muda: morre para não deixar de ser senhor. A luta final, que transforma o escravo em cidadão, suprime a dominação de um modo não-dialético: o senhor é simplesmente morto, e morre como senhor. Logo, só em seu aspecto servil é que a existência humana

Se a negatividade é a liberdade que se realiza como ação negadora do dado e se ela é a humanidade do homem, só como um ser que nega ou suprime sua natureza animal inata é que a negatividade e o homem podem aparecer pela primeira vez na natureza: o homem só cria sua humanidade negando-se como animal. Por isso o primeiro aparecimento da negatividade é descrito na *Fenomenologia* (cap. IV) como uma luta de morte pelo reconhecimento ou, mais exatamente, como o risco de vida (*Wagen des Lebens*) que essa luta implica. O desejo de reconhecimento que provoca a luta é o desejo de um desejo, isto é, de algo que não existe realmente (o desejo é a presença manifesta da ausência de uma realidade): querer fazer-se reconhecer é querer fazer-se aceitar como um valor positivo, isto é, fazer-se desejar. Querer arriscar a própria vida, que é toda a realidade do ser vivo, em proveito de algo que não existe e que não pode existir como existem as coisas reais inertes ou apenas vivas equivale, portanto, a negar o dado que se é, é ser livre ou independente dele. Ora, negar-se nesse sentido forte e, ao mesmo tempo, manter-se na existência equivale a criar-se como novo e a existir como criado por si mesmo, isto é, como livre ou autônomo.

É o risco da vida, da vida que integra, para o ser vivo, a totalidade do dado (e que é também o valor natural ou biológico supremo), assumido numa luta de puro prestígio, isto é, absolutamente desprovida de qualquer razão de ser biológica, de qualquer interesse vital; esse risco é a ação negadora criadora ou livre, que realiza e manifesta a negatividade ou a liberdade, e, portanto, o homem. O homem realiza (= cria) e manifesta sua humanidade (= liberdade) ao arriscar a vida, ou ao menos podendo e querendo arriscá-la, unicamente pelo prestígio ou em função apenas de sua vaidade (que, por esse risco, deixa de ser vã ou inexistente e se torna o valor especificamente humano da honra, tão real quanto os valores animais, mas essencialmente diferente deles); ou seja, ao arriscar a vida em função apenas do dever (que é dever-ser precisamente porque ele não é Ser-dado, e que só existe, por isso, como reconhecido, reconhecimento esse que pressupõe e implica, e até exige, o risco de vida).[24] Nenhum animal pode suicidar-se por motivo de honra ou por pura vaidade (como pretendia Kirilov em

é dialética ou total: o senhor só representa, no fundo, a identidade (humana, é verdade). É possível afirmar que Aristóteles descreveu corretamente o senhor. Só se enganou quando julgou que o senhor é o homem em geral, isto é, quando negou a humanidade do escravo. Ele estava certo ao dizer que o escravo como escravo não *é* verdadeiramente humano; mas errou ao pensar que ele não poderia tornar-se humano.

24. Só se age em função do dever que se reconhece. Mas o dever que se reconhece também precisa ser reconhecido pelos outros, que devem, por definição, reconhecer o valor daquele que age de acordo com esse dever. Logo, querer agir em função desse dever é, de fato, querer fazer-se reconhecer. Mas é possível não perceber isso; é possível pensar no dever sem pensar no reconhecimento. Quase sempre Deus é quem deve reconhecer aquele que age "por dever". Assim, pode-se crer, ao agir, que se quer ser reconhecido apenas por

Os possessos de Dostoievski); nenhum animal arrisca a vida para conquistar ou retomar uma bandeira, para obter insígnias ou receber condecorações; os animais não travam lutas sangrentas por puro prestígio, cuja única recompensa será a glória, e que não podem ser explicadas nem pelo instinto de conservação (defesa da vida ou busca de alimento) nem pelo de reprodução; nunca um animal se bateu em duelo para lavar uma afronta que não lesou nenhum de seus interesses vitais, assim como nenhuma fêmea morreu "ao defender sua honra" contra um macho. É por atos negadores desse tipo que o homem realiza e manifesta sua liberdade, isto é, a humanidade que o distingue do animal.

Mas a luta e o risco não são o único aparecimento da negatividade ou da liberdade, isto é, da humanidade, no mundo natural. O trabalho é um outro.

A rigor, nenhum animal trabalha, porque ele nunca transforma o mundo onde vive em função de projetos que não possam ser explicados pelas condições dadas de sua existência real neste mundo. Um animal terrestre nunca constrói objetos que lhe permitam viver em um elemento diverso de seu elemento natural: embaixo da água, por exemplo, ou no ar. Ora, o homem construiu com seu trabalho o submarino e o avião. De fato, o trabalho só transforma essencialmente o mundo natural dado e só desaloja o trabalhador de seu lugar natural neste mundo, mudando-o assim essencialmente, na medida em que essa ação é verdadeiramente negadora, isto é, na medida em que ela não decorre de um instinto qualquer, nem de uma tendência dada ou inata, mas nega um instinto hereditário e suprime a natureza inata, que se manifesta então opondo-se a ele sob a forma de preguiça. O animal em liberdade nunca é preguiçoso, pois, se o fosse, morreria de fome e não se reproduziria. O homem só pode ser preguiçoso no trabalho, justamente porque o trabalho em si não corresponde a nenhuma necessidade vital.

Por ser uma realização e uma manifestação da negatividade, o trabalho sempre é trabalho forçado: o homem deve forçar-se para trabalhar, deve violentar sua natureza. E, pelo menos no início, é um outro que o força a isso e que o violenta. Na Bíblia, Deus é quem impõe o trabalho ao homem decaído (mas é

Deus. Mas, de fato, "Deus" é o meio social substancializado e projetado no além. Às vezes parece que se pratica o dever unicamente para não se desmerecer diante de si mesmo. Mas isso também é uma ilusão. Há nesse caso um desdobramento da individualidade em dois componentes: o que age representa a particularidade do agente; o que o julga moralmente representa sua universalidade, ou seja, o aspecto social de sua existência; o homem julga suas próprias ações particulares em função dos valores universais admitidos pela sociedade à qual pertence. É possível, sem dúvida, não reconhecer os valores aceitos. Mas caso se leve a sério seu não-conformismo, isto é, se ele for realizado pela ação, transforma-se ou se deseja transformar a sociedade dada, exatamente de modo a fazer com que ela admita os valores em nome dos quais se age. Ainda neste caso, age-se de fato em função do desejo de reconhecimento; mas nem sempre se percebe isso.

mera conseqüência necessária da queda, que foi livre; também neste caso, o trabalho é a conseqüência de um ato livre, a manifestação da ação negadora pela qual o homem negou sua natureza perfeita inata). Para Hegel, o trabalho aparece pela primeira vez na natureza sob a forma de trabalho servil imposto pelo primeiro senhor ao seu primeiro escravo (que, aliás, submeteu-se a ele voluntariamente, já que poderia ter escapado à servidão e ao trabalho caso aceitasse a morte em combate, ou caso se suicidasse depois da derrota). O senhor faz o escravo trabalhar para satisfazer pelo trabalho seus próprios desejos, que, como tais, são desejos naturais ou animais (o senhor, ao satisfazê-los, só difere do animal porque os satisfaz sem fazer esforço, pois o esforço necessário foi fornecido pelo escravo; por isso, ao contrário do animal, o senhor pode viver como "aquele que frui"). Mas, para satisfazer esses desejos do senhor, o escravo teve de reprimir seus próprios instintos (preparar um alimento que ele não vai comer, embora com vontade de comer, por exemplo), teve de violentar sua natureza, negar a si mesmo ou suprimir-se como dado, isto é, como animal. Por isso, como ato autonegador, o trabalho é um ato autocriador: realiza e manifesta a liberdade, isto é, a autonomia em relação ao dado em geral e ao dado que se é; cria e manifesta a humanidade do trabalhador. No e pelo trabalho, o homem se nega como animal, tanto quanto na e pela luta. Por isso, o escravo trabalhador pode transformar essencialmente o mundo natural onde vive, nele criando um mundo especificamente humano da técnica. Trabalha em função de um projeto que não resulta necessariamente de sua natureza inata; realiza pelo trabalho algo que não existe (ainda) nele, e pode assim criar coisas que não existem em nenhum outro lugar a não ser no mundo produzido por seu trabalho: trabalhos artísticos ou obras de arte, isto é, coisas que a natureza nunca produz.

Os objetos fabricados, criados pelas autonegações ativas do escravo trabalhador, se inserem no mundo natural e o transformam portanto realmente. Para conseguir manter-se na realidade desse mundo transformado (= humanizado), o próprio escravo deve mudar. Mas, já que foi ele quem, pelo trabalho, transformou o mundo dado, a mudança que parece sofrer em compensação é, de fato, uma autocriação: ele muda a si mesmo, ele se cria diferente de como foi dado a si. Por isso, o trabalho pode elevá-lo da servidão à liberdade (que será, porém, diferente da do senhor ocioso).

Assim, a despeito das aparências, o escravo trabalha (também) para si. É claro que o senhor se aproveita de seu trabalho. Ao negar sua natureza animal pelo risco aceito na luta pelo reconhecimento, o senhor realizou sua humanidade. Ao contrário do animal, ele pode assimilar, como faz o homem, os produtos especificamente humanos do trabalho do escravo, embora sem tê-los encomendado: é capaz de servir-se dos trabalhos artísticos e de apreciar as obras de arte, embora no início não os tivesse desejado. Eis por que também ele muda em função das modificações que o trabalho do escravo traz ao mundo

dado. Mas, como não é ele quem trabalha, não produz essas mudanças fora dele nem nele mesmo. O senhor evolui porque consome os produtos do trabalho do escravo. Mas o escravo lhe fornece algo a mais e diferente do que ele desejou e encomendou, e o senhor consome esse a mais (verdadeiramente humano, não natural) involuntariamente, como por obrigação: submete-se a uma espécie de adestramento (ou de educação) por parte do escravo, se tiver de violentar sua natureza para consumir o que lhe oferece este escravo. Submete-se, portanto, à história, mas não a cria: se evolui, evolui apenas passivamente, como evolui a natureza ou uma espécie animal. Já o escravo evolui humanamente, isto é, voluntária e conscientemente, e até ativa ou livremente (ao negar a si mesmo em conhecimento de causa). Ao negar pelo trabalho sua própria natureza dada, ele se eleva acima dela e fica em relação (negadora) com ela. Ou seja, ele toma consciência de si e, por isso, daquilo que não é ele. As entidades que ele cria pelo trabalho e que, por conseguinte, não têm realidade natural refletem-se nele como entidades ideais, isto é, como idéias, que lhe aparecem como modelos ou projetos dos trabalhos que executa.[25] O homem que trabalha pensa aquilo que ele trabalha e fala a respeito disso (assim como ele pensa a natureza e fala dela como matéria-prima de seus trabalhos); e só pensando e falando é que o homem pode de fato trabalhar. Assim, o escravo trabalhador tem consciência do que faz e do que fez: ele compreende o mundo que transformou e percebe a necessidade de mudar a si mesmo para adaptar-se a esse mundo; logo, quer "seguir o progresso" que ele mesmo realiza e que revela por seu discurso.[26]

25. A idéia (*Gedanke*) nasce do desejo, isto é, da negação ainda não realizada do dado. Só a ação efetiva do trabalho é que realiza essa negação. Logo, é possível afirmar que o trabalho se efetua em função de uma idéia preconcebida ou de um projeto: o real é transformado em função do ideal. Mas, *a priori*, a idéia só existe em relação ao trabalho efetivo e efetuado, e não em relação ao homem que trabalha: não é uma idéia inata ou "platônica". O homem cria a idéia ao criar idealmente o dado (natural ou social), e realiza a idéia ao inseri-la efetivamente no dado pelo trabalho, que transforma realmente esse dado em função da idéia. A evolução dos meios de transporte, por exemplo, não se efetuou em função da idéia ou do "ideal" do automóvel, idéia que seria dada previamente e da qual nos aproximaríamos pouco a pouco por esforços sucessivos. No início, o homem se fazia carregar por outros homens ou por animais só porque não queria andar "naturalmente", isto é, a pé. E, ao negar sucessivamente os diferentes meios de transporte que lhe haviam sido dados, ele afinal produziu o automóvel, que é uma criação verdadeira não apenas como objeto material, mas ainda como "idéia", que não preexistiu desde toda a eternidade, nem no homem, nem alhures.

26. Se estiver verdadeiramente consciente de si, o homem que criou um mundo técnico sabe que só pode nele viver se viver (também) como trabalhador. Por isso, o homem pode querer continuar a trabalhar mesmo depois de ter deixado de ser escravo: pode tornar-se um trabalhador livre. Com efeito, o trabalho nasceu do desejo de reconhecimento (por inter-

Logo, o trabalho é o aparecimento autêntico da negatividade ou da liberdade, porque ele é que faz do homem um ser dialético, que não permanece eternamente o mesmo, mas se torna sempre outro diferente do dado e como dado. A luta e o senhor que a encarna são por assim dizer meros catalisadores da história ou do movimento dialético da existência humana: geram esse movimento, mas não são por ele afetados. Todos os senhores (verdadeiros) se equivalem como senhores, e nenhum suprimiu (na medida em que é senhor) sua natureza de senhor para tornar-se algo diferente do que é (já que só poderia tornar-se escravo); se os senhores evoluíram, foi uma evolução puramente exterior ou material, e não verdadeiramente humana, isto é, desejada; e o conteúdo humano da luta, isto é, o risco de vida, não mudou no decurso do tempo, a despeito de os trabalhadores mais ou menos servis terem fornecido aos combatentes armas de guerra sempre renovadas. Só o escravo pode querer deixar de ser o que é (isto é, escravo) e, se ele se suprime pelo trabalho, que pode variar indefinidamente, torna-se sempre outro, até tornar-se verdadeiramente livre, isto é, plenamente satisfeito com o que é. Logo, pode-se afirmar que a negatividade só se manifesta como luta para poder aparecer como trabalho (que, de outra forma, não poderia ter sido gerado). Sem dúvida, no fim, para libertar-se definitivamente ou tornar-se de fato outro, o escravo ou o ex-escravo trabalhador deve retomar a luta por prestígio contra o senhor ou o ex-senhor: pois sempre haverá um resto de sujeição no trabalhador enquanto houver na Terra um

médio da luta) e mantém-se e evolui em função desse mesmo desejo. Para realizar um progresso técnico, a humanidade deve trabalhar mais ou melhor, isto é, fornecer um esforço extra contra a natureza. Há e sem dúvida houve homens que sabiam que trabalhavam pelo prestígio. (O mero desejo de conhecer o dado leva à sua observação científica, mas não à sua transformação pelo trabalho; nem mesmo à intervenção experimental, como mostra o exemplo dos gregos.) Mas a maioria das pessoas acredita que trabalha para ganhar mais dinheiro ou para aumentar seu bem-estar. Não é difícil constatar, no entanto, que o ganho extra é empregado em despesas de puro prestígio e que o pretenso bem-estar consiste sobretudo no fato de viver melhor que o vizinho ou não menos bem que os outros. Assim, o trabalho extra e o progresso técnico são, na realidade, uma função do desejo de reconhecimento. É verdade que os pobres aproveitam o progresso técnico. Mas não são eles, nem suas necessidades ou seus desejos, que o criam. O progresso é realizado, provocado e incentivado pelos ricos ou pelos poderosos (mesmo no Estado socialista). E estes estão materialmente satisfeitos. Agem portanto só em função do desejo de aumentar seu prestígio ou seu poder, ou até por dever (dever que é bem diferente do amor ao próximo ou da caridade; esta jamais gerou um progresso técnico nem suprimiu de fato a miséria, precisamente porque não é uma ação negadora, mas a manifestação instintiva de uma natureza caridosa, inata, perfeitamente compatível com as imperfeições do mundo dado que, no entanto, a fazem sofrer. Kant negava-se a considerar como virtude, isto é, manifestação especificamente humana, a ação que resulta de uma inclinação instintiva [*Neigung*]).

resto de dominação ociosa. Mas esta última transformação ou conversão do homem só assume a forma de luta de morte porque o senhor ocioso não é educável: a transformação-educadora (*Bildung*) pacífica do homem efetua-se pelo trabalho. O escravo é obrigado a suprimir a dominação por uma supressão não-dialética do senhor que se obstina em sua identidade (humana) consigo mesmo, isto é, por sua anulação ou condenação à morte. Essa anulação se manifesta na e pela luta final pelo reconhecimento, o que implica necessariamente o risco de vida por parte do escravo libertado. É esse risco, aliás, que completa sua libertação iniciada pelo trabalho, nele introduzindo o elemento-constitutivo (*Moment*) da dominação que lhe faltava. É na e pela luta final, em que o ex-escravo trabalhador age combatendo pelo prestígio, que se cria o cidadão livre do Estado universal e homogêneo, que, sendo ao mesmo tempo senhor e escravo, já não é nem um nem o outro, mas o homem único sintético ou total, em quem a tese (da dominação) e a antítese (da sujeição) são suprimidas dialeticamente, isto é, anuladas no que elas têm de unilateral ou de imperfeito, mas conservadas no que elas têm de essencial ou de verdadeiramente humano, e, por isso, sublimadas em sua essência e em seu ser.

Dizer que o homem é dialético e que aparece como tal é, portanto, dizer que ele é um ser que permanece ele mesmo sem permanecer o mesmo porque, pela luta e pelo trabalho, ele se nega como dado, isto é, seja como animal, seja como homem nascido em certo meio social ou histórico e determinado por ele, mas que se mantém também na existência, ou seja, na identidade humana consigo mesmo, a despeito dessas autonegações. Isso significa que o homem não é apenas identidade nem apenas negatividade, mas sim totalidade ou síntese, que ele se suprime ao se conservar e se sublimar, ou que ele se mediatiza na e por sua própria existência. Ora, isso equivale a dizer que ele é um ser essencialmente histórico.

Se a identidade ou o Ser-em-si se manifesta no homem como sua animalidade em sentido amplo, isto é, como tudo o que nele é dado ou inato, e até herdado, se a negatividade ou o Ser-para-si aparece no mundo como a liberdade humana que se realiza como ação negadora da luta e do trabalho, a totalidade ou o Ser-em-e-para-si se revela no plano fenomênico humano como historicidade. De fato, o homem que luta e que trabalha, ao se negar como animal, é um ser essencialmente histórico e é o único a sê-lo: a natureza e o animal não têm história propriamente dita.[27]

Para que haja história, é preciso que haja não apenas uma realidade dada, mas também uma negação dessa realidade e ao mesmo tempo uma conservação (sublimada) daquilo que foi negado. Pois só então a evolução é criadora, e

27. Na *Fenomenologia*, Hegel opõe a história à natureza (cf. p. 563, linhas 11-17).

há nela uma continuidade verdadeira e um progresso real. É precisamente o que diferencia a história humana de uma simples evolução biológica ou natural. Ora, conservar-se como negado é lembrar-se daquilo que se foi ao se tornar radicalmente outro. É pela lembrança histórica que a identidade do homem se mantém através da história, a despeito das autonegações que aí se efetuam, de modo que ele pode realizar-se por ela como integração de seu passado contraditório, ou como totalidade e até entidade-dialética. Logo, a história sempre é uma tradição consciente e desejada, e toda história real se manifesta também como uma historiografia: não existe história sem lembrança histórica consciente e vivida.

É pela lembrança (*Er-innerung*) que o homem interioriza seu passado ao fazê-lo verdadeiramente seu, ao conservá-lo em si e ao inseri-lo realmente em sua existência presente, que é ao mesmo tempo uma negação radical ativa e efetiva desse passado conservado. Graças à lembrança, o homem que "se converte" pode permanecer "o mesmo" homem, ao passo que uma espécie animal que se converta por mutação em uma outra não tem mais nada a ver com aquela da qual provém. E a lembrança é que concretiza a autonegação do homem, ao fazer dessa negação uma realidade nova. Pois, ao lembrar-se do dado que ele foi e que negou, o homem permanece especificamente-determinado (*bestimmt*) pelos caracteres concretos desse dado, embora livre diante dele porque o negou. Somente assim o homem se torna especificamente outro por sua autonegação e se conserva como real e, por conseguinte, concreto: um outro homem num novo mundo, mas sempre um homem com características específicas e especificamente humanas, vivendo num mundo humano que é sempre um mundo histórico especificamente organizado. Logo, é pela história criada, vivida e relembrada eternamente como tradição que o homem se realiza ou aparece como totalidade dialética, em vez de se aniquilar e desaparecer por uma negação pura ou abstrata de qualquer dado, seja ele qual for, real e pensado.[28]

28. É na falta de lembrança (ou de compreensão) histórica que está o perigo mortal do niilismo ou do cepticismo, que pretendem tudo negar sem nada conservar, ainda que sob a forma de lembrança. Uma sociedade que passa seu tempo a escutar o intelectual radicalmente não-conformista, que se compraz em negar (verbalmente!) qualquer dado (até o dado sublimado mantido na lembrança histórica) só porque é um dado, acaba por soçobrar na anarquia inativa e desaparece. Da mesma forma, o revolucionário que sonha com uma "revolução permanente", que nega todo tipo de tradição e não leva em conta o passado concreto se não para suprimi-lo, acaba necessariamente no nada da anarquia social, ou em sua própria anulação, física ou política. Só o revolucionário que consegue manter ou restabelecer a tradição histórica, conservando numa lembrança positiva o presente dado que ele mesmo relegou ao passado por sua negação, consegue criar um novo mundo histórico capaz de existir.

O homem total ou dialético, isto é, real ou concreto, não é apenas ação negadora: ele é uma ação criadora efetuada, isto é, uma obra (*Werk*), na qual o dado negado é conservado, como a matéria-prima se conserva no produto trabalhado. Por isso é que, no final do texto já citado da *Fenomenologia*, Hegel diz que o homem só existe humanamente na medida em que "aciona (*ins Werk richtet*) sua natureza inata". O homem "não permaneceu uma coisa imediata (*unmittelbare Sache*)", afirma Hegel, porque ele "*é* apenas aquilo que *fez* (*getan*)", ou seja, porque ele agiu ao negar-se como dado. Mas ele é uma realidade concreta, que aparece ou "se dá a conhecer (*erkennen lässt*)" por um "sinal (*Zeichen*)", porque ele é uma obra (*Werk*) produzida com o dado, na qual o dado foi negado e, por isso, conservado. Ora, essa conservação do negado no homem se efetua na e pela lembrança daquele que o negou. Eis por que o homem só é uma realidade humana dialética na medida em que é histórico, o que ele é quando se lembra de seu passado que já se foi.

Em resumo, descrever o homem como uma entidade dialética é descrevê-lo como uma ação negadora que nega o dado no seio do qual ela nasceu, e como uma obra criada por essa mesma negação, a partir do dado que foi negado. No plano fenomenológico, isso significa que a existência humana aparece no mundo como uma seqüência contínua de lutas e de trabalhos integrados pela lembrança, isto é, como a história no curso da qual o homem se cria livremente.

A dialética hegeliana explica filosoficamente duas categorias fundamentais implicadas na antropologia pré-filosófica judeo-cristã, que, ao se laicizar, se tornou a antropologia moderna: as categorias de liberdade e de historicidade. Essa dialética permite também compreender por que essas duas categorias são de fato inseparáveis. Com efeito, é evidente que só há história, isto é, evolução criadora ou imprevisível, onde houver agentes livres, e que a liberdade só se realiza pela criação de um mundo especificamente humano, isto é, histórico. Ora, a dialética nos mostra que a negatividade (= liberdade) só é diferente do nada na medida em que está inserida na totalidade (= síntese histórica, em que o futuro está incorporado ao presente por meio do passado), e que o real só é totalidade, em vez de ser identidade pura, na medida em que implica sua própria negação (que o liberta de si mesmo considerado como dado). A história é o que é, ou seja, totalidade ou síntese, e até evolução criadora ou progresso, e não uma tautologia pura e simples ou um "eterno retorno", porque é a unidade de elementos constitutivos essencialmente diferentes, isto é, criados por negação dos elementos que os precedem, e, portanto, independentes em relação a eles, ou livres.

Ora, a antropologia judeo-cristã e moderna implica (mais ou menos explicitamente) uma terceira categoria fundamental e inseparável das outras duas, que é a da individualidade: o homem dessa antropologia é um indivíduo livre

histórico. A antropologia filosófica de Hegel aceita essa concepção de homem. Assim, nos textos citados, sempre houve referência ao indivíduo, à individualidade humana.

Ao contrário do animal, da planta ou de uma coisa inanimada, o ser humano não é apenas um simples exemplar ou um representante qualquer de uma espécie natural, intercambiável com os outros representantes. Julga-se que o homem é único em seu gênero, diferindo essencialmente de todos os outros homens. Ao mesmo tempo, julga-se que ele tem, em sua unicidade insubstituível, um valor positivo ainda mais absoluto ou mais universal que aquele referente a uma espécie como tal.[29] Ora, esse valor universal atribuído a algo de absolutamente único é exatamente aquele que caracteriza a individualidade, sendo atribuído apenas a ela.

Na terminologia de Hegel, a individualidade que caracteriza a existência humana é uma síntese do particular com o universal. Na medida em que essa existência se manifesta no plano fenomênico, a individualidade aparece como realização ativa do desejo especificamente humano de reconhecimento (*Anerkennen*). Segundo Hegel, o homem só é verdadeiramente humano (isto é, livre e histórico) na medida em que for reconhecido como tal pelos outros (a rigor, por todos os outros), e que ele também os reconheça (pois só pode ser efetivamente reconhecido por quem ele reconhece). É possível afirmar que o reconhecimento social é que distingue o homem, como entidade espiritual, do animal e de tudo o que é apenas natureza. Ora, é no e pelo reconhecimento universal da particularidade humana que se realiza e manifesta a individualidade.

Hegel o declarou explicitamente em Iena, em 1805-1806 (v. XX, p. 206, linhas 16-19 e 22-27):

> No ato-de-reconhecer (*Anerkennen*), o Eu-pessoa deixa de ser este particular-isolado (*Einzelne*); ele existe (*ist*) juridicamente [isto é, universalmente, ou como valor absoluto] no ato-de-reconhecer, ou seja, já não existe em sua existência-empírica (*Dasein*) imediata [ou natural] [...] O homem é necessariamente reconhecido, e é necessariamente reconhecedor. Essa necessidade é sua, não é a de nosso pensamento, em oposição ao conteúdo. Como ato-de-reconhecer, o próprio homem é o movimento-[*dialético*], e é precisamente esse movimento que suprime-dialeticamente (*hebt auf*) seu estado de natureza: ele é [o] ato-de-reconhecer; a entidade-natural (*Natürliches*) somente existe (*ist*); ela não é [uma] entidade-espiritual (*Geistiges*).

29. Não se vê, por exemplo, nenhum mal em matar ou destruir um representante qualquer de uma espécie animal ou vegetal. Mas o extermínio de toda uma espécie é considerado crime.

Todo homem, na medida em que é humano (ou "espiritual"), gostaria, por um lado, de ser diferente de todos os outros e ser único no mundo.[30] Mas, por outro lado, gostaria de ser reconhecido, em sua particularidade única, como um valor positivo, e isso pelo maior número de seus semelhantes, se não por todos. Isso equivale, na terminologia de Hegel, a que o homem verdadeiramente humano, ou radicalmente diferente do animal, procura sempre o reconhecimento e só se realiza quando reconhecido efetivamente. Ou seja, ele deseja (ativamente) a individualidade e só pode ser real realizando-se (ativamente) pelo reconhecimento como indivíduo.

Logo, o homem só é verdadeiramente humano se viver em sociedade. Ora, a sociedade (e o fato de pertencer a uma sociedade) só é real na e pela inter-ação efetiva de seus membros, inter-ação essa que se manifesta, entre outras, como existência política ou Estado. Por isso, o homem só é verdadeiramente humano, isto é, individual, na medida em que vive e age como cidadão reconhecido de um Estado (cf. v. VII, p. 475, linhas 23-25). Mas, no momento de seu aparecimento, assim como durante toda a sua evolução histórica, o Estado não satisfaz plenamente o desejo humano de reconhecimento e não realiza perfeitamente o homem como indivíduo. Nas condições históricas reais de sua existência, um homem nunca é apenas "este particular", reconhecido pelo Estado como cidadão em sua particularidade única e insubstituível. Ele também sempre é representante intercambiável de um tipo de espécie humana: de uma família, de uma classe social, de uma nação ou de uma raça etc. E somente como tal representante ou como particularidade-específica (*Besonderheit*) é que ele é reconhecido universalmente, ao ser reconhecido pelo Estado como cidadão que goza de todos os direitos políticos e como pessoa jurídica do direito civil. Logo, o homem não é verdadeiramente individual, e por isso não está plenamente satisfeito (*befriedigt*) com sua existência social e política. Também por isso ele transforma ativa e livremente (isto é, por negação) a realidade social e política dada, a fim de torná-la tal que, nela, ele possa realizar sua individualidade verdadeira. Essa realização progressiva da individualidade, pela satisfação progressiva ativa e livre do desejo de reconhecimento, é o movimento dialético da história que é o próprio homem.

De fato, a individualidade só pode ser plenamente realizada, o desejo de reconhecimento só pode ser completamente satisfeito, no e pelo Estado universal

30. Napoleão ficou muitíssimo aborrecido e triste quando seu jardineiro malásio confundiu-o com um famoso conquistador do Extremo Oriente. Uma dama da sociedade fica aborrecida e triste quando vê uma amiga usando o vestido que lhe foi vendido como modelo exclusivo. De modo geral, ninguém quer ser o tão falado homem comum, com o qual não queremos ser confundidos.

e homogêneo. Pois, no Estado homogêneo, as diferenças-específicas (*Besonderheiten*) de classe, de raça etc. são suprimidas, e esse Estado se relaciona diretamente com o particular como tal, que é reconhecido como cidadão em sua particularidade. Esse reconhecimento é verdadeiramente universal porque, por definição, o Estado engloba todo o gênero humano (mesmo em seu passado, pela tradição histórica total que esse Estado perpetua no presente, e em seu futuro, uma vez que o futuro não difere doravante do presente no qual o homem já está plenamente satisfeito).

Ao realizar plenamente a individualidade, o Estado universal e homogêneo conclui a história, pois o homem satisfeito em e por esse Estado não será tentado a negá-lo e a criar algo de novo para substituí-lo. Mas esse Estado pressupõe também a totalidade do processo histórico e não pode ser realizado de pronto pelo homem (pois o Estado e o próprio homem nascem da luta, que pressupõe uma diferença e não pode ocorrer na homogeneidade universal). Em outros termos, um ser só pode ser verdadeiramente individual (e não apenas particular) se for também histórico. E ele só pode ser histórico se for realmente livre. E vice-versa: um ser realmente livre é necessariamente histórico, e um ser histórico é sempre mais ou menos individual, para chegar afinal a sê-lo completamente.[31]

Já a descrição fenomenológica da existência-empírica humana revela portanto as três categorias fundamentais (descobertas implicitamente pelos judeo-cristãos) que dominam essa existência, ao distingui-la da existência puramente natural: a individualidade, a liberdade e a historicidade. Essa mesma descrição torna evidente a solidariedade indissolúvel dessas três categorias, ao mostrar que o homem não pode aparecer como indivíduo sem se manifestar como o agente livre da história, que ele só pode revelar-se como livre se aparecer como um indivíduo histórico, e que só pode manifestar-se historicamente se aparecer em sua liberdade individual ou em sua individualidade livre. Ora, ao revelar essa solidariedade das três categorias fundamentais, a descrição fenomenológica apresenta o homem como um ser que é dialético em sua existência-empírica. Ou, mais exatamente, ela deve apresentá-lo como dialético para poder explicar tanto a solidariedade das três categorias citadas quanto a de cada uma delas considerada isoladamente.

31. Na verdade, o sábio já não é individual, no sentido de diferir essencialmente de todos os outros. Se a sabedoria consiste na posse da verdade (que é uma, e que é a mesma para Hegel e para todos os seus leitores), um sábio não difere em nada de outro sábio. Ou seja, ele não é humano, assim como o homem histórico (não sendo também livre no mesmo sentido, já que não nega mais nada pela ação): ele é "divino" (mas mortal). O sábio é, porém, um indivíduo se considerarmos que é em sua particularidade existencial que ele possui a ciência universal. Neste sentido, ele ainda é humano (e portanto mortal).

Já vimos que um ser livre ou histórico é necessariamente dialético. E é fácil ver que o mesmo ocorre com o ser que é um indivíduo no sentido hegeliano do termo.

De fato, a individualidade é uma síntese do particular com o universal, o universal sendo a negação ou a antítese do particular, que é o dado tético ou idêntico a si mesmo. Em outras palavras, a individualidade é uma totalidade, e o ser que é individual é, por isso mesmo, dialético.

A particularidade de uma entidade, determinada por seu *hic et nunc* e por seu lugar natural (*tópos*) no cosmo, não a distingue apenas de modo rígido de tudo o que não é ela, mas a fixa em sua identidade consigo mesma. E essa particularidade é um dado ou uma tese, e até um Ser-dado (*Sein*). Pois o que está na origem (a despeito do que pensem os criacionistas de todo tipo, a começar por Platão) não é o universal, mas o particular; não, por exemplo, *a* mesa em geral ou *um* animal qualquer, mas *esta* mesa particular e *este* animal particular. No entanto (pelo menos no mundo do qual se fala, isto é, onde vive o homem), é possível negar a particularidade da entidade existente, destacando-a de seu *hic et nunc* dado e fazendo-a passar do cosmo natural para o universo do discurso. Assim, por exemplo, *esta* mesa, que agora está aqui, pode tornar-se a noção geral *da* mesa, que de certo modo existe sempre e não está em lugar nenhum (a não ser em pensamento), e *este* animal, a noção abstrata de *um* animal qualquer. Mas o que constitui a realidade concreta (do mundo habitado pelo homem) não são, consideradas isoladamente, nem as entidades particulares, nem as noções universais que lhes correspondem. A realidade concreta é o conjunto ou a totalidade das entidades particulares reveladas pelo discurso de conteúdo universal (ou verdadeiro), e dos conceitos gerais (e até genéricos) realizados no mundo espaciotemporal pelo *hic et nunc* das particularidades. E, só como realização particular de um conceito universal ou como representante de uma espécie ou de um gênero, é que uma entidade real dada é um indivíduo. (Da mesma forma, o conceito seria uma pura abstração, isto é, puro nada, se não correspondesse ao Ser-dado; e é a particularidade identificadora implicada nesse Ser que diferencia os conceitos gerais ao individualizá-los.)

Mas, quando se trata de entidades particulares reais puramente naturais (isto é, animais, plantas ou coisas inanimadas), a negação universalizante só se efetua no e pelo pensamento (ou discurso) do homem, isto é, fora delas. Por isso é que se pode dizer que a entidade natural em si é apenas particular: ela só é ao mesmo tempo universal, e portanto individual, por meio do e para o homem que a pensa ou que dela fala. Assim a individualidade (e portanto a dialética em geral) só pode aparecer na ciência humana da natureza, mas não na natureza em si. A entidade puramente natural não é exatamente um indivíduo: não o é em si mesma, nem por si mesma, nem para si mesma. Já o homem é

individual (e portanto dialético) em si e por si mesmo, como o é também para si. Ele o é para si porque se conhece não apenas como "este particular", mas também como um representante do gênero humano (e pode agir como tal). Ele o é também por si, pois é ele mesmo que se nega em sua particularidade animal dada para se conceber e se manifestar (pela palavra e pela ação) em sua universalidade humana. E, por fim, o homem é individual nele mesmo, isto é, realmente ou em sua existência-empírica, porque a universalidade de seu ser particular é não apenas pensada por ele e pelos outros, mas reconhecida como um valor real, e reconhecida realmente ou ativamente por um universal real ou estatal (que, aliás, ele mesmo cria), que o universaliza realmente já que o torna um cidadão atuante (e portanto existente) em função do "interesse geral".

Afirmar que o homem é um indivíduo ou uma síntese (real, e até existencial) do particular com o universal equivale a dizer que ele é a negação que conserva (universalizadora) a si mesmo, considerado como dado (particular). Ou seja, que um indivíduo é necessariamente um ser dialético. Ora, já vimos que no plano ontológico o ser dialético deve ser descrito como sendo ao mesmo tempo identidade, negatividade e totalidade. Também vimos que a negatividade se manifesta no plano fenomênico como liberdade humana, ao passo que a totalidade aí aparece como historicidade. Logo, é natural dizer que a identidade se revela fenomenologicamente como a individualidade, que é a terceira categoria antropológica fundamental.

Afirmei que a identidade se manifestava no plano fenomênico humano como animalidade. Mas não vai nisso nenhuma contradição. Com efeito, tratava-se não da mera animalidade, tal como aparece na natureza, mas da *animalidade no homem*, isto é, de sua natureza (na origem, animal) dada como suprimida dialeticamente ou conservada como sublimada na totalidade da existência humana. Ora, a natureza dada ou inata (animal e social) de um homem é precisamente o que determina sua particularidade, sua diferença rígida e irredutível de tudo o que não é ele. Suprimida dialeticamente, essa natureza aparece como uma particularidade negada, isto é, como uma universalidade. E, na medida em que essa natureza se conserva e se sublima em sua negação, a universalidade no homem implica a particularidade e é uma manifestação da individualidade. Pode-se afirmar que efetivamente a individualidade revela a identidade no homem, na medida em que sua individualidade conserva e sublima a particularidade de sua natureza inata. Se a negatividade serve de base ontológica à liberdade, e a totalidade à historicidade, a identidade é o fundamento ontológico da individualidade. Graças à identidade implicada na individualidade é que um homem pode continuar a ser o mesmo indivíduo embora se tenha tornado outro bem diferente, tenha mudado essencialmente ao negar as particularidades dadas de seu caráter e ao libertar-se, assim, deste último.

E é como tal indivíduo, que permanece o mesmo ao negar a si próprio, que o homem tem uma história pessoal.[32]

No entanto, esse modo de falar não é de todo correto. O que existe realmente não é nem a identidade, nem a negatividade, mas sim a totalidade que contém as duas como elementos constitutivos. Logo, é a totalidade que, no plano fenomênico humano, aparece como individualidade, liberdade e historicidade. Esses três fenômenos humanos são aspectos, diferentes mas complementares, do aparecimento de uma única e mesma totalidade real que é a existência do Ser do homem. A individualidade revela a totalidade na medida em que implica a identidade; a liberdade manifesta essa mesma totalidade por implicar a negatividade; e a historicidade é o aparecimento da totalidade como tal, isto é, como síntese da identidade individual e da negatividade livre, ou melhor, libertadora.

Afirmar que o homem é um indivíduo livre e histórico equivale a dizer que ele aparece (*erscheint*) em sua existência-empírica (*Dasein*) como uma entidade dialética, e que é, por conseguinte, dialético tanto em sua realidade-objetiva (*Wirklichkeit*) quanto em seu ser (*Sein*). O que significa que o homem *é* e *existe* na medida em que ele se suprime dialeticamente, isto é, ao se conservar e ao se sublimar.

Ora, num trecho já citado da *Enciclopédia*, Hegel diz (v. V, p. 105, linha 33) que cabe a toda entidade finita (*alles Endliche*) suprimir dialeticamente a si mesma.

Façamos abstração do fato de que o trecho afirma que toda entidade finita é necessariamente dialética. É um equívoco de linguagem ou um erro gravíssimo, em que não quero insistir. Vamos considerar apenas que, de acordo com o contexto, o trecho afirma que só uma entidade finita pode ser dialética, que toda entidade que é (ou pode ser) dialética é necessariamente finita em seu próprio ser, assim como em sua realidade-objetiva e em sua existência-empírica fenomênica. Dizer que o homem é dialético equivale a dizer não só que ele é individual, livre e histórico, mas também que é essencialmente finito. Ora, a finitude radical do ser e da realidade aparece no plano fenomênico humano como aquilo que se chama morte. Por conseguinte, dizer que o homem se revela como indivíduo livre histórico (ou como personalidade) e que ele aparece como essencialmente mortal no sentido próprio e forte do termo é exprimir de modo diferente uma única e mesma coisa: um indivíduo livre histórico é ne-

32. Atualmente, fala-se muito da personalidade do homem. Ora, personalidade (*Person*, em Hegel) significa simplesmente "individualidade livre e histórica": não é uma categoria antropológica nova, mas uma palavra que designa o conjunto (efetivamente inseparável) das três categorias fundamentais da antropologia judeo-cristã.

cessariamente mortal, e um ser verdadeiramente mortal é sempre um indivíduo livre histórico.[33]

Para retirar dessa asserção seu aspecto paradoxal, convém logo esclarecer que para Hegel a morte humana é essencialmente diferente da finitude dos seres puramente naturais. A morte é uma finitude dialética. O ser dialético, isto é, o homem, é o único que é mortal no sentido próprio do termo. A morte de um ser humano difere essencialmente do fim de um animal ou de uma planta, assim como do desaparecimento de uma coisa por simples desgaste.

Encontra-se, num texto do jovem Hegel (1795?) relativo à análise do amor (editado por Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907), um trecho sobre a morte em que já aparecem os principais temas que ele vai estudar mais tarde (p. 379, última alínea, e p. 381):

> Como o amor é um sentimento (*Gefühl*) do vivo (*Lebendiges*), os amantes só se podem distinguir [um do outro] na medida em que são mortais, [isto é, na medida em que] pensam essa possibilidade de separação, [e] não na medida em que algo estaria realmente separado, em que o possível reunido com um ser-dado (*Sein*) seria uma entidade-real (*Wirkliches*). Não há matéria [bruta ou dada] nos amantes [como amantes], eles formam um todo vivo [ou espiritual, porque na época Hegel identificava vida com Espírito]; [que] os amantes tenham uma independência-ou-autonomia (*Selbständigkeit*), [um] princípio-vital próprio-ou-autônomo (*eigen*), significa apenas que eles podem morrer. A planta tem sais e partes-terrosas, que trazem em si leis próprias-ou-autônomas de seu modo-de-ação; [a planta] é a reflexão de uma entidade estranha (*Fremdes*) e é possível dizer apenas: a planta pode deteriorar-se [ou apodrecer — *verwesen*]. Mas o amor tende a suprimir dialeticamente (*aufheben*) até essa distinção-ou-diferenciação (*Unterscheidung*), essa possibilidade [considerada] como possibilidade pura (*bloss*), e a reunir o mortal (*Sterbliches*), a torná-lo imortal... Chega-se assim ao uno-único (*Einiges*), os separados e os reunidos-de-novo (*Wiedervereinigte*). Os reunidos se separam de novo, mas no filho a própria reunião (*Vereinigung*) ficou não-separada (*ungetrennt worden*).

Para compreender todo o alcance desse texto romântico, é preciso saber que, na época em que foi escrito, Hegel julgava ter encontrado no amor o conteúdo especificamente humano da existência do homem. Ao analisar a relação amorosa, ele descreveu pela primeira vez a dialética dessa existência, que a distingue da existência puramente natural. Descrever o homem como amante era naquele momento, para Hegel, descrever o homem como especificamente humano e essencialmente diferente do animal.

33. Sobre a idéia da morte na filosofia de Hegel, ver o Apêndice II.

Na *Fenomenologia*, o amor e o desejo de amor tornaram-se desejo de reconhecimento e luta de morte para sua satisfação, com tudo o que daí decorre, isto é, a história chegando ao advento do cidadão satisfeito e do sábio. O reconhecimento mútuo no amor tornou-se nesse texto o reconhecimento social e político pela ação. Logo, a dialética fenomênica é descrita não mais como uma dialética amorosa, mas como uma dialética histórica, em que a realização objetiva (*Verwirklichung*) do reconhecimento no ato sexual e no filho (mencionados na última frase do texto citado) é substituída por sua realização objetiva na luta, no trabalho e no progresso histórico que culmina no sábio.[34] Na *Fenome-*

34. As origens românticas e vitalistas da dialética do reconhecimento e da luta aparecem com clareza na descrição formal dessa dialética que se encontra na introdução do cap. IV da *Fenomenologia* (p. 135, linha 2 de baixo para cima, até a p. 138, linha 20). É evidente a estreita ligação com o texto de juventude citado. Também o amor (humano) é um desejo de reconhecimento: o amante quer ser amado, isto é, reconhecido como valor absoluto ou universal em sua particularidade, que o distingue de todos os outros. O amor realiza portanto (em certa medida) a individualidade e pode, por isso, oferecer (em certa medida) a satisfação. Em todo caso, é um fenômeno especificamente humano, pois nele deseja-se um outro desejo (o amor do outro) e não uma realidade empírica (como, por exemplo, quando se deseja simplesmente alguém). Na *Fenomenologia*, o que Hegel reprova (implicitamente) no amor é, por um lado, seu caráter privado (só se pode ser amado por algumas pessoas, ao passo que se pode ser reconhecido universalmente), e, por outro lado, sua falta de seriedade, por causa da ausência do risco de vida (só esse risco é uma realização verdadeiramente objetiva do conteúdo especificamente humano que estabelece uma distinção essencial entre o homem e o animal). Por não pressupor o risco, o amor (= reconhecimento amoroso) não pressupõe a ação em geral. Não é portanto a ação (*Tun*) nem a obra (*Werk*) que nele são reconhecidas como valores absolutos, mas o Ser-dado (*Sein*), isto é, precisamente o que não é verdadeiramente humano no homem. (Como dizia Goethe: não se ama alguém pelo que esse alguém *faz*, mas pelo que *é*; por isso pode-se amar um morto, pois o homem que não fizesse nada seria já como um morto; também por isso é possível amar um animal, sem conseguir reconhecê-lo: convém relembrar que nunca houve duelo entre um homem e um animal, ou entre um homem e uma mulher; lembremos também que é "indigno de um homem" dedicar-se inteiramente ao amor: lendas de Hércules, de Sansão etc.) Por conseguinte, até um homem "feliz no amor" não está plenamente satisfeito enquanto não for universalmente reconhecido. Sob o ponto de vista da *Fenomenologia*, o homem só pode de fato amar (o que nenhum animal pode fazer) porque ele já se criou previamente como ser humano pelo risco que enfrentou na luta pelo reconhecimento. Por isso só a luta e o trabalho (frutos do desejo de reconhecimento propriamente dito) produzem uma realidade-objetiva (*Wirklichkeit*) especificamente humana (mundo técnico e social, até histórico); a realidade-objetiva do amor é puramente natural (ato sexual, nascimento do filho): seu conteúdo humano sempre permanece puramente interno-ou-íntimo (*innerlich*). É a história e não o amor que cria o homem; o amor é apenas uma manifestação secundária do homem que já existe como ser humano.

nologia, o "uno-único" do texto citado é o homem (ou, mais exatamente, o pré-homem) de antes da luta, levado pelo desejo de reconhecimento, que é (na origem) o mesmo em todos. Os "separados" são aí o senhor e o escravo que se criam na e pela "primeira" luta, e que são essencialmente diferentes entre si. Enfim, o "reunido-de-novo" já não é nem o ato sexual nem o filho, mas o cidadão satisfeito e o sábio, que sintetizam a dominação e a sujeição, e que decorrem do conjunto da evolução histórica da humanidade, como totalidade integrante do movimento dialético da luta e do trabalho. De modo geral, a revelação completa e adequada da realidade humana dialética é não mais o amor, que é um sentimento do vivo unido-total dado, mas a sabedoria ou a ciência, isto é, a compreensão discursiva ou conceptual da totalidade do Ser dado ao homem e criado por ele.

Mas, nas duas descrições fenomenológicas da dialética humana, a morte desempenha um papel primordial. Porque, já no seu texto de juventude, Hegel afirma que os amantes (que manifestam o humano no homem) só podem diferenciar-se um do outro e de tudo o que não for eles na medida em que são mortais; ou seja, só como mortais eles possuem uma individualidade, já que esta implica e pressupõe necessariamente a particularidade "única no mundo". Da mesma forma, é somente graças à morte que os amantes têm uma existência independente ou autônoma, e até livre. Enfim, é ainda por causa da mortalidade dos amantes que o amor se realiza como "re-união" dialética dos separados, isto é, como síntese ou totalidade que decorre e se integra no tempo, sob a forma de uma série de gerações consecutivas ou de uma evolução histórica (o filho sendo a "síntese" dos amantes). Ora, sabemos que, nos textos da maturidade, Hegel mantém esse vínculo indissolúvel entre, de um lado, a morte e, de outro, a individualidade, a liberdade e a historicidade.

O que importa ressaltar é que o texto romântico opõe de modo radical a morte do homem (= dos amantes) ao simples desaparecimento ou decomposição das entidades puramente naturais (tudo o que Hegel diz a respeito da planta aplica-se também ao animal e à coisa inanimada). A finitude e o desaparecimento efetivo das entidades naturais (a morte de um animal, por exemplo) são determinados, de maneira necessária e unívoca, por leis que lhes são estranhas (*fremd*), ou seja, pelo lugar natural (*tópos*) que elas ocupam no cosmo dado. Já a morte do homem (= dos amantes) é uma lei imanente, uma auto-supressão: ela é verdadeiramente *sua* morte, isto é, algo que lhe é próprio e lhe pertence, e que pode ser por ele conhecido, desejado ou negado. A "morte" do ser natural existe apenas "em si ou para nós", isto é, para o homem que dela toma consciência: o ser natural finito não sabe nada de sua própria finitude. A morte, porém, existe também para o homem, ela é "em e para si": os amantes pensam a possibilidade da separação na e pela morte deles. Por isso só o homem (= os amantes) é capaz de querer a infinitude e a imortalidade

do que é finito e mortal, assim como é o único que pode se matar: na natureza, a morte é apenas um dado, mas no homem e na história ela é também (ou pelo menos sempre pode ser) uma obra, isto é, resultado de uma ação consciente e voluntária.

Ora, tudo isso equivale a dizer que a decomposição ou a corrupção de uma entidade natural que põe termo à sua existência-empírica é uma aniquilação pura e simples (ou idêntica), ao passo que a morte humana é uma supressão-dialética (ou total), que anula conservando e sublimando. É opor ao mundo natural idêntico da geração e corrupção (aristotélicas) o mundo humano ou histórico dialético da criação (ativa ou negadora) e da morte (sempre consciente e às vezes desejada ou voluntária).

Veremos o que significa em Hegel esse caráter dialético da morte humana. Mas já sabemos que a conservação e a sublimação que ela comporta nada têm a ver com a vida após a morte, pois sabemos que o ser dialético é necessariamente finito ou mortal, no sentido forte. Se o homem, segundo Hegel, só pode ser verdadeiramente humano porque deve e pode morrer, ele não morre para ressuscitar nem para viver em um mundo diferente do mundo natural onde nasce e onde cria, pela ação, seu próprio mundo histórico.

De modo geral, a introdução da noção de morte em nada modifica a descrição hegeliana da dialética que já conhecemos. Afinal, dizer que o homem é mortal (no sentido em que ele está consciente de sua morte, que pode matar-se voluntariamente ou negar a morte num mito de imortalidade) equivale a dizer exatamente o mesmo que quando se afirma que o homem é uma totalidade ou uma entidade dialética: a totalidade aparece sempre como um indivíduo livre histórico que é necessariamente mortal, e o ser verdadeiramente mortal é necessariamente um indivíduo livre histórico que *é* e *existe* como uma totalidade ou entidade dialética.

Mas convém examinar melhor por que é assim.

Primeiro, é evidente que um ser dialético ou total só pode ser finito ou mortal. De fato, só há definição dialética e, portanto, totalidade onde houver negatividade. Ora, a negatividade em estado isolado é puro nada. Sua síntese com a identidade ou com o Ser-dado (*Sein*) só pode ser uma penetração do nada no Ser, isto é, um aniquilamento deste último ou um aniquilamento do nada no Ser. Mas o Ser só se aniquila no tempo, e o nada nadifica no Ser como tempo. O Ser dialético ou total (isto é, o Espírito na *Fenomenologia*, ou a vida na terminologia do jovem Hegel) é portanto necessariamente temporal: é o tempo realizado ou materializado, ou seja, um tempo que perdura (no Ser ou no espaço). Ora, perdurar é necessariamente ter um começo e um fim (no tempo) que aparecem como nascimento e morte. Um ser dialético ou total é de fato sempre mortal, pelo menos no sentido em que sua existência-empírica é finita ou limitada no e pelo tempo.

Mas a morte dialética é mais do que um simples fim ou limite imposto de fora. Se a morte é um "aparecimento" da negatividade, a liberdade também o é. A morte e a liberdade são portanto dois aspectos (fenomenológicos) de uma mesma coisa, de forma que dizer mortal equivale a dizer livre, e vice-versa. Hegel afirma isso várias vezes, sobretudo num trecho de seu trabalho de 1802 sobre o *Direito natural* (v. VII, p. 370, linhas 10-13):

> Esse Absoluto-negativo-ou-negador, a liberdade pura, é em seu aparecimento (*Erscheinung*) a morte; e, pela faculdade (*Fähigkeit*) da morte, o sujeito [= homem] se mostra (*erweist sich*) como [sendo] livre e absolutamente elevado (*erhoben*) acima de qualquer constrangimento (*Zwang*).

No plano metafísico, é fácil constatar que é assim. Se o Ser-dado é determinado no seu conjunto (de outra forma não haveria ciência possível, nem verdade), ele determina, por seu conjunto, tudo o que faz parte dele. Um ser que não se pudesse evadir do Ser não poderia escapar do seu destino, e estaria fixo para sempre no e pelo lugar que ocupa no cosmo. Ou, em outros termos, se o homem vivesse eternamente e não pudesse morrer, também não poderia fugir da onipotência de Deus. Mas, se pode matar a si próprio, é sinal de que pode recusar qualquer destino que lhe seja imposto, do qual escapa ao deixar de existir. E, no plano fenomenológico, vê-se que o suicídio, ou a morte voluntária sem "necessidade vital", é a manifestação mais evidente da negatividade ou da liberdade. Pois, escolher a morte para escapar de uma situação dada à qual se está biologicamente adaptado (já que se poderia continuar a viver nela) é manifestar independência em relação a ela, ou seja, autonomia ou liberdade. E, já que é possível suicidar-se para escapar a qualquer situação dada, pode-se dizer como Hegel que "a faculdade da morte" é o aparecimento da "liberdade pura" ou absoluta (pelo menos potencialmente) em relação a todo dado em geral.[35] Mas, se o suicídio (que evidentemente distingue o homem do animal) manifesta a liberdade, ele não a realiza, porque leva ao nada e não a uma existência livre. O que revela e realiza a liberdade, segundo Hegel, é a luta por puro prestígio, travada sem necessidade biológica e em busca apenas do reconhecimento. Mas essa luta só revela e realiza a liberdade na medida em que implica o risco de vida, isto é, a possibilidade real de morrer.[36]

35. Esse tema hegeliano foi retomado por Dostoievski em *Os possessos*. Kirilov quer suicidar-se apenas para demonstrar que é possível fazê-lo sem nenhuma necessidade, isto é, livremente. Seu suicídio deve demonstrar a liberdade absoluta do homem, sua independência em relação a Deus. A objeção teísta de Dostoievski consiste em dizer que o homem não pode fazer isso, que ele recua necessariamente diante da morte: Kirilov acaba cometendo o suicídio por vergonha de não tê-lo feito. Mas essa objeção não tem valor, porque um suicídio "por vergonha" também é um ato livre (nenhum animal se suicida). E se, pelo suicídio, Kirilov se aniquila, ele suprime (como desejou) todo o poder do exterior (do transcendente) ao morrer prematuramente, antes que isso "esteja escrito", e limita a infinitude, ou Deus. Devo essa interpretação do episódio de Kirilov ao Sr. Jacob Klein.

Logo, a morte é um aspecto complementar da liberdade. Mas em que medida é ela também um complemento da individualidade?

Por definição, a individualidade é uma síntese do universal com o particular "única no mundo". Ora, elevando-se ao plano ontológico, é possível mostrar que a particularidade livre (ou a liberdade particular) é incompatível com a infinitude.

Já Aristóteles vira muito bem que uma possibilidade que não se atualiza ou nunca se realiza (= enquanto perdura o tempo) é de fato uma impossibilidade absoluta. Logo, se um ser qualquer e, em particular, humano fosse infinito no sentido de durar eternamente (= enquanto perdura o tempo) e não realizasse certas possibilidades do Ser, essas possibilidades seriam para ele ou em relação a ele impossibilidades. Em outras palavras, ele seria rigorosamente determinado por essas impossibilidades em seu Ser e em sua existência, assim como em seu aparecimento: não seria de fato livre. Ao existir eternamente, um Ser realizará necessariamente todas as suas possibilidades, e não realizará nenhuma de suas impossibilidades. O conjunto dado dessas possibilidades ou, o que é a mesma coisa, dessas impossibilidades constitui sua essência imutável, ou sua natureza eterna, ou seu caráter inato, ou sua idéia platônica etc., que ele pode desenvolver no tempo ao realizá-la ou ao manifestá-la, mas que ele não pode modificar nem aniquilar. No mundo real e fenomênico, esse ser seria apenas o representante (que pode ser único) de uma espécie que é determinada em sua essência pela estrutura dada do Ser do qual ela faz parte, de certo modo antes de sua realização e de sua manifestação temporais. Ou, ainda, para

36. A luta por puro prestígio é aliás um "suicídio" (com desfecho aleatório), como diz Hegel nas *Conferências de Iena* de 1805-1806 (v. XX, p. 211, nas três últimas linhas): "Parece [a cada adversário, considerado] como consciência-exterior, que ele vai à morte de outrem; mas ele vai à sua própria [morte]; [é um] suicídio, na medida em que ele se expõe [voluntariamente] ao perigo." O fato de os adversários permanecerem vivos sujeita-os às necessidades da existência; mas essa necessidade é transferida para o escravo (que rejeitou o risco), ao passo que o senhor (que o aceitou) permanece livre: em seu trabalho, o escravo sujeita-se às leis do dado, mas o senhor ocioso que consome produtos já humanizados pelo trabalho, preparados para o homem, não se sujeita mais à imposição da natureza (em princípio, é claro). Também se pode dizer que de fato o senhor morreu humanamente na luta: já não age, pois permanece ocioso; vive portanto como se estivesse morto; por isso não evolui mais no decorrer da história e, quando ela acaba, é aniquilado: sua existência é uma simples sobrevivência (limitada no tempo) ou uma morte adiada. O escravo se liberta progressivamente pelo trabalho que manifesta sua liberdade; mas deve finalmente retomar a luta e aceitar o risco para realizar essa liberdade criando, pela vitória, o Estado universal e homogêneo do qual será o cidadão reconhecido.

falar como Calvino, que nesse ponto foi de uma lógica implacável: se o homem existisse eternamente, estaria eleito ou condenado *antes* de sua "criação", sendo absolutamente incapaz de modificar o seu destino ou a sua natureza por meio de sua existência ativa no mundo.

O ser infinito ou eterno, e em particular o homem imortal ou que gozasse de uma vida após a morte, seria particularizado por suas possibilidades restritas ou por suas impossibilidades, e poderia ser diferenciado de todos os outros seres, tendo impossibilidades que os outros não têm. Logo, seria um Ser particular. Mas esse particular não seria livre. E não seria uma individualidade no sentido próprio do termo. Por não poder superar sua natureza, ele não poderia negar ou suprimir, e até transcender, sua particularidade dada e, assim, elevar-se ao universal. E, por não ter em si nada de universal, seria apenas particular, sem ser um verdadeiro indivíduo. Nesta concepção de homem, a individualidade só aparece onde a particularidade humana é projetada sobre a universalidade divina. O homem de Calvino só é uma individualidade diferente da simples particularidade de animal e de coisa pelo fato de ser eleito ou condenado, isto é, reconhecido em sua particularidade até por um Deus universal. Mas esse Deus o determina ao "reconhecê-lo", e só o "reconhece" em função de uma pré-determinação, anterior de certa forma à própria existência e ao aparecimento do determinado a reconhecer. Considerado em si, o homem imortal com possibilidades limitadas não é livre nem individual no sentido próprio do termo. Quanto ao Ser infinito que realiza todas as possibilidades do Ser, pode ser chamado de livre: pelo menos no sentido antigo e spinozista do termo, pela ausência nele de qualquer imposição imanente ou vindo do exterior. Mas, se cada homem realiza e manifesta todas as possibilidades do Ser (ao menos do Ser humano), já não haverá entre os homens nenhuma diferença verdadeira e nenhum deles representará uma particularidade, sem a qual não há individualidade propriamente dita. Aristóteles já compreendera isso, e sua descoberta foi retomada pelos árabes e por Spinoza. O Ser infinito ou eterno (imortal), que é livre, no sentido em que não é limitado por impossibilidades realizáveis em outro lugar, é necessariamente uno e único: uma substância divina universal, que se realiza e se manifesta em uma e por uma multidão infinita de atributos e de modos particulares. Logo, nessa concepção infinitista há liberdade e individualidade; mas, no caso, o único indivíduo livre é Deus, e já não há mundo puramente natural, nem homem no sentido próprio do termo; portanto, já não há movimento que se chama história.[37] Se o homem é imortal, se sobrevive à morte biológica, não há nele liberdade nem individualidade. A liberdade do homem é a negação efetiva que ele faz de sua própria natureza dada, isto é,

37. Ver o curso do ano letivo 1938-1939, *Nota sobre a eternidade, o tempo e o conceito* (p. 319-359).

de suas possibilidades, que já realizou, que determinam suas impossibilidades, isto é, tudo o que é incompatível com elas. E sua individualidade é uma síntese de sua particularidade com uma universalidade que é igualmente sua. Logo, o homem só pode ser individual e livre na medida em que implica em seu ser todas as possibilidades do Ser, mas não tem tempo para realizar e manifestar todas elas. A liberdade é a realização de uma possibilidade incompatível (como realizada) com o conjunto das possibilidades anteriormente realizadas (que, por conseguinte, devem ser negadas); só há liberdade onde esse conjunto não compreende todas as possibilidades em geral, e onde o que está fora dele não é uma impossibilidade absoluta. E o homem só é um indivíduo na medida em que a universalidade das possibilidades de seu ser nele se associa com a particularidade única em seu gênero de suas realizações e manifestações temporais. Só por ser infinito potencialmente, e sempre limitado em ato pela morte, é que o homem é um indivíduo livre que tem uma história e que pode livremente criar para si um lugar na história, em vez de contentar-se, como o animal e a coisa, em ocupar passivamente um lugar natural no cosmo dado, determinado pela estrutura deste último.[38]

O homem é portanto um indivíduo (livre) na medida em que é mortal e só se pode realizar e manifestar como indivíduo, se realizar e manifestar também a morte. E é fácil constatar isso se considerarmos a existência do homem no plano fenomenológico.

Foi o que Hegel percebeu, em sua juventude romântica, ao analisar a existência manifesta dos amantes, isto é, dois seres humanos que transcendem sua animalidade e se fundem completamente numa única e mesma vida verdadeiramente humana (em que o valor humano atribuído a si é uma função do valor atribuído ao outro, e vice-versa). Ele percebeu que só a morte podia separar

38. Se um animal, ou um homem como animal, estiver diante de um caminho que bifurca, ele pode ir para a direita ou para a esquerda: as duas possibilidades são compatíveis como possibilidades. Mas, se ele segue pelo caminho à direita, é impossível que tenha ido pelo da esquerda, e vice-versa: as duas possibilidades, como realizadas, são incompatíveis. O animal que foi pelo caminho à direita deve voltar atrás para então seguir pelo caminho à esquerda. O homem, como animal, também deve proceder assim. Mas, como homem, isto é, como ser histórico (ou espiritual, e até dialético), nunca volta atrás. A história não retrocede e, mesmo assim, está no caminho à esquerda depois de ter seguido pelo caminho à direita. É porque houve uma revolução, porque o homem se negou ao seguir o caminho à direita e, tornando-se assim diferente do que é, passou para o caminho à esquerda. Ele se negou sem desaparecer completamente e sem deixar de ser homem. Mas o animal que há nele, que estava no caminho à direita, não podia estar no caminho à esquerda: logo, ele teve de desaparecer, e o homem que ele encarnava teve de morrer. (Seria milagre se uma revolução triunfasse sem que uma geração substituísse outra, quer de forma natural ou mais ou menos violenta.)

e distinguir esses dois seres, isto é, particularizá-los, individualizá-los. Pois, se cada um podia viver no e pelo outro, e de certa forma em lugar do outro, cada um devia morrer para si, a morte sendo verdadeiramente sua e apenas sua. Ora, essa constatação permanece verdadeira mesmo se estiver fora do quadro romântico, mesmo se considerarmos a existência histórica do homem, e não sua vida amorosa. Se na humanidade de fato homogênea, realizada como Estado no fim da história, as existências humanas tornam-se realmente intercambiáveis, no sentido em que a ação (e "o ser verdadeiro do homem é sua ação", segundo Hegel) de cada um será também a ação de todos, e vice-versa (*Tun aller und jeder*), a morte oporá necessariamente cada um a todos os outros e o particularizará em sua existência-empírica, de modo que a ação universal será sempre também particular (ou suscetível de fracasso onde uma outra tem êxito), e portanto individual.[39]

A liberdade e a individualidade do homem pressupõem portanto sua morte. E o mesmo ocorre com a historicidade, já que ela é a individualidade livre ou a liberdade individual ou individualizada.

Para Hegel, a história só começa com a "primeira" luta pelo reconhecimento que não seria o que é, ou seja, antropogênica, se não implicasse um risco real de vida. E a história é, em seu conjunto, uma evolução da contradição (*Widerspruch*) que nasce da solução imediata (*unmittelbar*) desse primeiro conflito social ou humano, pela oposição (*Entgegensetzung*) da dominação e da sujeição. Segundo Hegel, a história não teria nenhum sentido, nenhuma razão, nem possibilidade de ser se o homem não fosse mortal. E é fácil constatar que é assim.

Com efeito, se o homem vivesse eternamente (= enquanto perdurar o tempo), ele poderia sem dúvida passar por uma evolução, como o animal ou a planta. Mas, ao evoluir no tempo, ele só estaria desenvolvendo uma natureza determinada eterna, que lhe seria dada de antemão ou imposta; sua evolução seria um drama histórico do qual não se conhece o desfecho. Uma situação histórica só se torna séria, transformando em histórica uma situação existencial dada, na medida em que o homem pode frustrar definitivamente seu destino humano, em que a história pode não atingir seu objetivo; isso só será possível se a história for limitada no e pelo tempo, e se o homem, que é seu criador, for mortal. Só por causa da finitude essencial do homem e da história é que esta é algo diferente de uma tragédia ou comédia, representada por atores humanos para divertir os deuses, que são os autores dessa peça e lhe conhecem o desfecho, e que, por isso mesmo, não podem levá-la a sério nem considerá-la trágica, como os próprios atores, que sabem que desempenham um papel que lhes foi atribuído. É a finitude de toda ação histórica, isto é, a possibilidade de

39. O que sobraria da individualidade de Cristo, se Jesus não tivesse nascido e morrido?

um fracasso absoluto, que produz a seriedade que caracteriza a participação efetiva de um homem na história: seriedade que permite ao homem que cria a história prescindir de outro espectador além dele mesmo.[40]

Logo, a morte humana se apresenta como uma manifestação da liberdade, da individualidade e da historicidade do homem, isto é, do caráter total ou dialético de seu ser e de sua existência. Mais particularmente, a morte é um aparecimento da negatividade, que é o verdadeiro motor do movimento dialético. Mas se a morte é manifestação da dialeticidade do homem, é porque ela suprime dialeticamente, isto é, conservando e sublimando. É como supressão dialética que ela difere essencialmente do simples fim de um ser puramente natural.

Mais uma vez, para Hegel, não existe vida humana após a morte; essa vida, que o manteria eternamente no Ser-dado, é incompatível com a finitude essencial de todo ser dialético. Em e por sua morte, o homem se aniquila completa e definitivamente; torna-se puro nada (*Nichts*), deixando de ser Ser-dado (*Sein*). A supressão dialética pela morte e da morte é portanto diferente da imortalidade.

A negatividade no Ser (= identidade) lhe confere a temporalidade (= totalidade), que existe como duração real do mundo e que se manifesta como tempo histórico ou história. A negatividade se atualiza pela negação do Ser (que soçobra no nada do passado). Mas essa negação é dialética no sentido em que não culmina no puro nada: ao superar ou transcender o Ser-dado (*Sein*), cria-se o conceito (*Begriff*), que é o Ser menos o ser do Ser. A negação conserva portanto o conteúdo do Ser (como conceito: "Ser") e o sublima, fazendo-o subsistir sob forma ideal e não real. Sem a negatividade, isto é, sem a finitude ou a temporalidade, o Ser jamais seria um ser concebido (*begriffen*).

40. A solução proposta por Platão e retomada por Kant também não satisfaz. Segundo Platão-Kant, cada homem, embora sendo eterno ou imortal, escolhe (fora do tempo) uma existência particular determinada, que ele vive durante certo tempo. Mas é evidente que tal existência temporal não tem nada de verdadeiramente histórico. A seriedade reside no máximo na escolha transcendental: sua realização temporal é uma comédia, que não se sabe por que nem para quem é representada, e cujo conteúdo e desfecho são conhecidos de antemão. Além disso, se o homem eterno representa um único papel temporal, é porque há algo (de fato: Deus) que o impede de representar outros (sobretudo se o que ele desempenhou acaba mal): logo, considerado como eterno, ele não é livre. Não se percebe, aliás, por que o homem transmundano escolhe um papel em lugar de outro, nem por que escolhe um "mau" papel (a menos que ele escolha ao acaso, isto é, sem nenhuma liberdade). Por isso Calvino estava certo ao dizer que, na hipótese platônica, a escolha do papel é necessariamente determinada por Deus, e não por aquele que parece fazê-la. Enfim, se cada homem pode escolher qualquer papel, e se a exclusão dos outros papéis além do que ele escolheu lhe é imposta por Deus, é Deus quem particulariza sua universalidade, e o homem só é um indivíduo para e por Deus.

Logo, se a morte é uma manifestação da negatividade no homem (ou, mais exatamente, do homem), ela é uma transformação de seu ser real em conceito ideal. Por ser mortal é que o homem pode conceber-se (*begreifen*) tal como é em realidade, ou seja, precisamente como mortal: ao contrário do animal, ele se pensa como mortal, e pensa sua própria morte. Logo, ele a transcende e se situa, de certa forma, além dela; mas ele o faz da única maneira como se pode superar o Ser-dado sem soçobrar no puro nada, ou seja, no e pelo pensamento.

Segundo Hegel, o homem se eleva "pela primeira vez" acima do mero sentimento-de-si (*Selbstgefühl*) animal e chega à consciência humana de si (*Selbstbewusstsein*), à consciência conceptual e discursiva em geral, pelo risco de vida aceito sem nenhuma necessidade, pelo fato de caminhar para a morte sem ser obrigado. Pois é pela aceitação autônoma da morte que ele supera ou transcende o ser-dado que é ele mesmo, superação essa que é precisamente o pensamento que revela esse ser a ele próprio e aos outros, esclarecendo-o de certa forma de fora e a partir de um além inexistente. Se o homem não fosse voluntariamente mortal (isto é, livre, individual e histórico, ou seja, total ou dialético), não poderia pensar nem falar: não seria nada diferente do animal.

Afirmar que a morte humana, ao contrário do "fim" animal, é uma supressão dialética (isto é, livre, já que pode ser biologicamente prematura) equivale a afirmar, primeiro, que o homem sabe que deve morrer. O animal, a planta e a coisa acabam "em si ou para nós", isto é, apenas para um observador exterior. Já a morte de um homem existe também "para si", porque ele está consciente disso. Esse fim "em e para si", isto é, dialético ou total, que é a morte no sentido próprio do termo, só ocorre no homem; por isso o homem é mortal no sentido de ser verdadeiramente humano e essencialmente diferente do animal.[41]

Ao arriscar de fato a vida (sem necessidade) é que o homem se eleva à consciência de sua morte. De posse dessa consciência, ele pode, ao contrário do animal, morrer conscientemente ou voluntariamente, ou então rejeitar, em e por seu pensamento e vontade, a morte. Por um lado, o homem pode morrer "sem perder consciência"; pode também voluntariamente enfrentar a morte num risco refletido e calculado, consciente da iminência do desfecho fatal; pode até matar-se, por quaisquer motivos que lhe pareçam válidos. Por outro lado, ele pode negar sua morte, como pode negar (enganando-se) tudo o que lhe é efetivamente dado em e por sua consciência: pode declarar-se imortal.

41. A famosa argumentação de Epicuro só vale para o animal, ou para o ser não-dialético em geral, que pode apenas sujeitar-se a seu fim sem nunca conseguir antecipar-se a ele. Este ser *é* enquanto vive e se aniquila com a morte. Logo, a morte não existe efetivamente para ele, e não se pode dizer: "ele morre". Mas o homem se transcende em e por sua própria existência: ele está, ao viver, também além de sua existência real; sua ausência futura está presente em sua vida, e não é o argumento epicurista que pode apagar essa presença da ausência em sua existência. Assim, o homem é mortal para si mesmo, e por isso só ele pode morrer no sentido próprio da palavra. Porque é o único que pode viver sabendo que vai morrer. Por isso, em certos casos, ele pode viver em função da idéia da morte, submetendo-lhe tudo o que lhe é imposto apenas pela vida (ascese).

Mas o homem não se pode tornar *realmente* imortal. É o Ser do negado que passa na negação e realiza seu resultado. Assim, ao negar (ativamente) o mundo natural real, o homem pode criar um mundo histórico ou humano (técnico) e também, embora de outra maneira, real. Mas a morte é puro nada e só subsiste como conceito da morte (= presença da ausência de vida). Ora, ao negar um conceito, só se consegue criar um outro conceito. O homem que nega sua morte só pode imaginar-se imortal: só pode acreditar em sua vida eterna ou em sua ressurreição, mas não pode realmente viver sua imaginária vida após a morte. Mas essa fé, que tem como contrapartida e origem a faculdade de optar livremente pela morte, também distingue o homem do animal. O homem não é apenas o único ser vivente que sabe que deve morrer e que pode matar-se livremente: é também o único que pode aspirar à imortalidade e nela crer com maior ou menor firmeza.

Assim, dizer que a morte do homem e, por conseguinte, sua existência são dialéticas equivale a dizer que ele se manifesta como um ser que se sabe mortal e aspira à imortalidade, ou seja, superando sua morte no e pelo pensamento. Mas a transcendência do homem em relação à sua morte manifesta-se ainda de modo diverso da equivocada certeza subjetiva (*Gewissheit*) de vida após a morte; essa transcendência aparece também como uma verdade (*Wahrheit*), sendo a revelação de uma realidade objetiva (*Wirklichkeit*).

Dizer que o homem é dialético ou mortal, em sentido próprio, é dizer que ele pode antecipar livremente sua morte, ou ultrapassar sua existência dada, seja ela qual for, independentemente do caráter próprio dessa existência. É dizer que suas possibilidades ultrapassam todas as suas realizações efetivas e não são determinadas de maneira unívoca por estas. Mas é também dizer que ele só pode realizar efetivamente um número limitado de suas possibilidades infinitas (ou melhor, indefinidas, como é indefinido todo não-*A*). Em outras palavras, o homem sempre morre de certa forma prematuramente (o que justifica de certo modo seu desejo de uma vida após a morte), isto é, antes de ter esgotado todas as possibilidades de seu ser (ou melhor: de sua ação negadora ou criadora). O animal pode aniquilar-se depois de ter realizado tudo de que era capaz, de modo que um prolongamento da vida já não teria sentido: sua morte é então "natural". Mas o homem sempre morre, digamos, de morte "violenta", porque é a morte que o impede de fazer alguma outra coisa que ele não fez.[42]

42. Mesmo o fim dito violento ou acidental do animal soa como "natural" se considerarmos o conjunto da natureza: esse fim é sempre determinado, e até justificado, pelo vínculo natural do animal com o cosmo. O fato de a progenitura do animal só reproduzir sua pró-

Todo homem que morreu poderia prolongar sua atividade ou negá-la: logo, não esgotou completamente suas possibilidades existenciais humanas. Por isso suas possibilidades humanas podem realizar-se humanamente, ou seja, num e por um outro homem, que retomará sua obra e continuará sua ação (que era seu próprio ser). Assim a história é possível, e ela pode realizar-se a despeito, ou melhor, por causa da morte. Pois, por saber que são mortais, os homens educam seus filhos de modo que estes possam completar suas obras, agindo para manter a lembrança dos antepassados desaparecidos. Ora, essa projeção no futuro, que nunca será um presente para quem o pensa, bem como esse prolongamento numa existência de um passado que não é dele, caracterizam a existência histórica e a distinguem essencialmente da simples evolução que se observa na natureza.

Essa transcendência da morte na e pela história é a verdade (= realidade revelada) da certeza subjetiva da vida após a morte: o homem ultrapassa sua morte na medida em que seu próprio ser é sua ação e que essa sua ação se propaga através da história (que, aliás, é finita). Mas o homem só chega a essa verdade muito tarde e sempre contra a vontade. No início, ele acredita (ou melhor, gostaria de acreditar) em sua vida após a morte, e nega, em pensamento, seu aniquilamento definitivo. Mas o homem só é humano se viver num mundo. Por isso não consegue imaginar-se vivendo humanamente após a morte aqui na Terra se não pensar num mundo transcendente ou num além chamado divino (o divino ou o sagrado são o lugar natural dos homens mortos). Mas, vimos que onde há vida eterna e, portanto, Deus, já não há lugar para a liberdade, nem para a individualidade, nem para a historicidade humanas. Assim, o homem que se afirma imortal acaba sempre, se superar a contradição, por conceber-se como um ser puramente natural, determinado de uma vez por todas em sua existência puramente particular e nada criadora. E, se possui a idéia da individualidade livre histórica, é a Deus que ele a atribui, atribuindo-lhe por isso a morte que ele recusa a si. Mas o homem só pode estar satisfeito ao realizar sua própria individualidade, e sabendo que o faz. Por conseguinte, o homem que se julga imortal, ou, o que é o mesmo, o homem que crê em Deus, nunca chega à satisfação (*Befriedigung*) e vive sempre em contradição consigo: no dizer de Hegel, ele é uma consciência infeliz (*unglückliches Bewusstsein*) e vive no desdobramento (*Entzweiung*).

A satisfação definitiva do homem, que põe fim à história, implica necessariamente a consciência da individualidade realizada (pelo reconhecimento

pria existência prova que, ao procriar, ele esgota todas as suas possibilidades existenciais essenciais. Mas o "filho espiritual" vai sempre além do "pai", mesmo se errar de direção; por isso o "pai" tinha de certa maneira o "direito" (ou a possibilidade humana) de viver mais tempo do que viveu.

universal da particularidade). E essa consciência implica necessariamente a consciência da morte. Portanto, se a satisfação completa do homem é o objetivo e o termo natural da história, é possível afirmar que esta acaba quando o homem compreende perfeitamente sua morte. Ora, é na e pela ciência hegeliana que pela primeira vez o homem compreende plenamente o sentido fenomenológico, metafísico e ontológico de sua finitude essencial. Esta ciência, que é a sabedoria, só pôde aparecer no fim da história, pois só com ela é que a história fica perfeita e definitivamente acabada. Só ao se compreender nessa ciência como mortal, isto é, como um indivíduo livre histórico, é que o homem chega à plenitude da consciência de um si que já não tem nenhum motivo para se negar e se tornar outro.

A ciência hegeliana culmina na descrição do homem entendido como um ser total ou dialético. Ora, dizer que o homem é dialético equivale a dizer que ele aparece a si mesmo como mortal (plano fenomenológico); ou que ele existe necessariamente num mundo natural que não tem além, isto é, onde não há lugar para um Deus (plano metafísico); ou, ainda, que ele é essencialmente temporal em seu próprio ser, que é assim, em verdade, ação (plano ontológico).[43]

Em resumo:

A dialética hegeliana não é um método de pesquisa ou de demonstração filosófica, mas sim a descrição adequada da estrutura do Ser, bem como da realização e do aparecimento do Ser.

Afirmar que o Ser é dialético equivale a dizer primeiro (no plano ontológico) que ele é uma totalidade que implica a identidade e a negatividade. Depois,

43. Deus e a vida após a morte foram negados por certos homens desde sempre. Mas Hegel foi o primeiro a tentar uma filosofia completa atéia e finitista em relação ao homem (pelo menos na grande *Logik* e nos textos anteriores). Ele ofereceu não apenas uma descrição correta da existência humana finita no plano fenomenológico, o que lhe permitiu utilizar sem contradição categorias fundamentais do pensamento judeo-cristão, mas ainda tentou (sem conseguir inteiramente, é verdade) completar essa descrição com uma análise metafísica e ontológica, também radicalmente atéia e finitista. Mas pouquíssimos leitores compreenderam que a dialética significava em última análise o ateísmo. Depois de Hegel, nunca mais o ateísmo se elevou no nível metafísico e ontológico. Atualmente, Heidegger é o primeiro que propõe uma filosofia atéia completa. Mas não parece tê-la levado além da antropologia fenomenológica exposta no primeiro volume de *Sein und Zeit* (*Ser e tempo*). Essa antropologia (sem dúvida notável e autenticamente filosófica) não acrescenta nada de novo à antropologia da *Fenomenologia* (que, aliás, talvez nunca tivesse sido compreendida se Heidegger não tivesse publicado o seu livro); mas nela o ateísmo ou o finitismo ontológico estão implicitamente afirmados de maneira conseqüente. Mesmo assim, alguns leitores, de certa competência, ainda falam de uma teologia de Heidegger e descobrem em sua antropologia uma noção de vida após a morte.

equivale a dizer (no plano metafísico) que o Ser se realiza não apenas como mundo natural, mas também como mundo histórico (ou humano), e que esses dois mundos esgotam a totalidade do real-objetivo (não existe mundo divino). Enfim, equivale a dizer (no plano fenomenológico) que o real-objetivo existe-empiricamente e aparece não apenas como coisa inanimada, planta e animal, mas também como indivíduo livre histórico essencialmente temporal ou mortal (que luta e que trabalha). Ou ainda: dizer que há totalidade, ou mediação, ou supressão-dialética equivale a dizer que, além do Ser-dado, há ainda a ação-criadora que culmina numa obra.

APÊNDICE II

A IDÉIA DA MORTE NA FILOSOFIA DE HEGEL[1]

Num trecho fundamental do prefácio da *Fenomenologia* (p. 19-24), Hegel traça as grandes linhas de sua filosofia e indica seu objetivo principal; enumera os princípios que baseiam seu pensamento e as respectivas conseqüências. Compreender esse trecho é ter a chave de todo o sistema hegeliano, e da *Fenomenologia* em particular. Mostra com clareza o papel primordial que a idéia da morte tem na filosofia de Hegel.

Hegel começa indicando em que consiste o conteúdo essencial e inédito de sua filosofia (p. 19, linhas 23-26):

> A meu ver, e isso se justificará pela exposição do próprio sistema, tudo depende (*es kommt alles darauf an*) de que se exprima e compreenda (*auffassen*) o verdadeiro (*Wahres*) não [somente] como substância, mas também como sujeito.

Essa frase é dirigida primeiro contra Schelling e sua concepção do absoluto como substância. Mas essa concepção de Schelling apenas retoma a concepção de Spinoza, que, por sua vez, representa uma forma radical da ontologia tradicional, isto é, grega ou pagã. Logo, Hegel opõe sua filosofia a todas as que a precederam (exceto às de Kant e de Fichte e, em certa medida, à de Descartes). A exemplo de Tales e de Parmênides, os filósofos pré-hegelianos consideraram exclusivamente a noção de substância, esquecendo que a de sujeito é igualmente primordial e irredutível.

A filosofia não é apenas uma verdade ou uma descrição verdadeira; é também, ou deveria ser, uma descrição do verdadeiro. Ora, se a verdade (*Wahrheit*) é a revelação (= descrição) correta e completa do Ser e do real pelo discurso coerente (Logos), o verdadeiro (*das Wahre*) é o Ser-revelado-pelo-discurso-em-sua-realidade. Logo, não basta que o filósofo descreva o Ser; ele deve ainda descrever o Ser-revelado e explicar a revelação do Ser pelo discurso. O filósofo deve descrever a totalidade do que é e existe. Ora, essa totalidade implica de fato o discurso, e em particular o discurso filosófico. O filósofo lida portanto não apenas com o Ser-estático-dado (*Sein*) ou com a substância, que são o objeto do discurso, mas também com o sujeito do discurso e da filosofia: não lhe basta falar do Ser que lhe é dado; ele deve também falar de si e explicar a si mesmo como quem fala do Ser e de si.

1. Texto integral das duas últimas conferências do curso do ano letivo 1933-1934.

Em outros termos, a filosofia deve explicar como e por que o Ser se realiza não apenas como natureza e mundo natural, mas também como homem e mundo histórico. A filosofia não deve contentar-se em ser uma filosofia da natureza; deve ser também uma antropologia: além das bases ontológicas da realidade natural, ela deve buscar as da realidade humana, que é a única capaz de se revelar pelo discurso.

Ao descrever o verdadeiro também como sujeito, ou, em outros termos, ao analisar as características específicas da realidade humana, Hegel descobre a estrutura dialética do Ser e do real, e a categoria ontológica da negatividade que se encontra na base dessa dialeticidade. Ao descrever a dialética real é que ele descobre a circularidade do verdadeiro e da verdade, e, portanto, de sua própria filosofia.

Hegel afirma isso num trecho que é bem parecido com o texto citado (p. 20, linhas 5-19):

> Em seguida, a substância viva [isto é, nem estática, nem dada] é o Ser que na verdade é sujeito; ou, o que é o mesmo, que só é objetivamente-real na medida em que a substância é o movimento[-dialético] do ato-de-afirmar-a-si-mesmo (*Sichselbstsetzen*) ou a mediação (*Vermittlung*) consigo mesmo do ato-de-tornar-se-diferente-de-si (*Sichanderswerden*). Como sujeito, a substância é a negatividade simples-ou-indivisa (*einfach*) pura, e por isso mesmo o desdobramento (*Entzweiung*) do simples-ou-do-indiviso, ou a duplicação (*Verdopplung*) que cria oposição (*entgegensetzend*), que é igualmente (*wieder*) a negação dessa distinção-ou-diferenciação (*Verschiedenheit*) indiferente (*gleichgültig*) e de seu oposto (*Gegensatz*). Essa igualdade que se re-constitui, ou a reflexão em si no ser-outro (*Anderssein*), é que é o verdadeiro, [e] não a unidade-unificante primordial (*ursprünglich*) como tal, isto é, [a unidade-unificante] imediata (*unmittelbar*) como tal. O verdadeiro é o devir de si, o círculo que pressupõe seu termo-final (*Ende*) como seu objetivo (*Zweck*) que o tem como começo, e que só é objetivamente-real pelo desenvolvimento-realizador (*Ausführung*) e por seu termo-final.

Esse trecho muito denso implica todas as noções fundamentais da dialética de Hegel e resume tudo o que a sua filosofia tem de essencial e de verdadeiramente novo.

Se a substância concebida como Ser-estático-dado (*Sein*) natural tem como fundamento ontológico a identidade (consigo mesmo), o sujeito do discurso que revela esse Ser e a si mesmo, isto é, o homem, tem como base última a negatividade. Ora, o homem que é dominado em seu ser pela negatividade não é Ser-estático-dado, mas ação ou Ato-de-se-afirmar ou de se criar. E ele só é objetivamente-real como um movimento dialético, cujo resultado é mediatizado

pela negação do Ser-dado que lhe serve de ponto de partida. Essa negatividade, associada no Ser à identidade do Ser, é que cinde esse Ser em objeto e sujeito, criando o homem oposto à natureza. Mas é também essa negatividade, realizada como existência humana no seio da natureza, que re-une de novo o sujeito e o objeto no e pelo conhecimento verdadeiro, em que o discurso coincide com o Ser que ele revela. O verdadeiro, ou o Ser-revelado, não é portanto, como pensavam Parmênides e seus discípulos, a identidade primeira e primordial, e até imediata ou dada e natural, do Ser com o pensamento, mas o resultado de um longo processo ativo que começa por opor o homem à natureza da qual ele fala e que ele nega por sua ação.

O restabelecimento da unidade, ou a coincidência final da substância com o sujeito, efetua-se na descrição adequada da totalidade do Ser e do real pela filosofia absoluta (na elaboração da qual se reduz toda a existência humana de seu autor ou do sábio, que deixa de se opor ativamente, como sujeito, à natureza considerada como substância). Mas a totalidade do real implica a realidade humana, que só existe como movimento criador. A adequação perfeita e definitiva do Ser (= substância) ao discurso (= sujeito) só se poderá efetuar no fim dos tempos, quando acaba o movimento criador do homem. E essa conclusão revela-se pelo fato de o homem não avançar mais e contentar-se em refazer (em seu pensamento filosófico) o caminho já percorrido (por sua existência ativa). Assim, a filosofia absoluta, ou o verdadeiro, no sentido forte do termo, só pode aparecer sob a forma de uma descrição circular da dialética real considerada em sua totalidade. Essa filosofia descreve, por um lado, o caminho que leva do nascimento do discurso (= homem) ao seio do Ser (= natureza) até o advento do homem que revelará por seu discurso a totalidade do Ser. Essa filosofia, por outro lado, é esse discurso revelador da totalidade. Mas essa totalidade implica o discurso que a revela, assim como o processo do devir desse discurso. Desse modo, quando se chega ao final da descrição filosófica, é-se remetido para o seu início, que é a descrição de seu devir. O termo-final desse devir descrito é o advento da filosofia absoluta. Mas esse advento é também o objetivo perseguido desde o início, pois a filosofia só é absoluta, só descreve a totalidade, na medida em que ela compreende a si mesma ao descrever seu devir. Essa descrição só pode ser feita do ponto de vista da filosofia absoluta, que é portanto o começo ou a origem de toda descrição adequada. Ou seja, assim como a totalidade que ela descreve, a filosofia absoluta só pode, também ela, realizar-se objetivamente em e por seu desenvolvimento, isto é, como conjunto de seu discurso circular que forma um todo indivisível, que reproduz a dialética fechada da realidade. Essa circularidade do discurso filosófico garante sua totalidade intransponível e imodificável, e portanto sua verdade absoluta.

O próprio Hegel afirma isso (p. 21, linhas 3-8) quando retoma (depois de ter escrito uma nota explicativa) a idéia enunciada no fim do trecho citado.

O verdadeiro é o todo. Ora, o todo é a realidade-essencial (*Wesen*) que se conclui-ou-se-aperfeiçoa por seu desenvolvimento. É preciso dizer que o absoluto é essencialmente resultado, que somente no fim ele é o que é de verdade; nisso precisamente consiste sua natureza de ser entidade-objetivamente-real (*Wirkliches*), sujeito ou ato-de-tornar-se-si-mesmo (*Sichselbstwerden*).

O verdadeiro, ou o Ser-revelado-pelo-discurso, é uma totalidade, isto é, o conjunto de um movimento criador ou dialético, que produz o discurso no âmago do Ser. O absoluto ou a totalidade do real é não apenas substância, mas ainda sujeito perfeitamente revelador do real; mas ele só o é no fim de seu devir dialético (= histórico), que culmina com sua própria revelação. E esse devir revelador significa que a totalidade implica a realidade humana que não é um dado eternamente idêntico a ela, mas um ato de autocriação progressiva temporal.

Essa autocriação do homem se efetua pela negação do dado (natural e humano). A realidade humana, ou o Eu, não é portanto uma realidade natural ou imediata, mas uma realidade dialética ou mediatizada. Conceber o absoluto como sujeito (e o essencial é isso, segundo Hegel) é concebê-lo como implicando a negatividade e como se realizando não apenas como natureza, mas ainda como Eu ou homem, isto é, como devir criador ou histórico.

É o que diz Hegel (depois de outra nota explicativa) na frase que segue o trecho citado (p. 21, linhas 27-31):

> A mediação nada mais é que a igualdade consigo mesmo (*Sichselbstgleichheit*) que se move[-dialeticamente]; ou [ainda] é a reflexão em si, o elemento-constitutivo (*Moment*) do Eu que existe-para-si, a negatividade pura, ou, [quando ela é] reduzida até sua abstração pura, o devir simples-ou-indiviso.

E (depois de mais uma nota) Hegel prossegue dizendo (p. 22, linhas 10-11): "O que acaba de ser dito pode também ser expresso assim: a razão (*Vernunft*) é uma ação teleológica (*zweckmässiges Tun*)."

Afirmar que o absoluto é não apenas substância, mas também sujeito equivale a dizer que a totalidade implica a negatividade, além da identidade. Equivale também a dizer que o Ser se realiza não apenas como natureza, mas também como homem. Enfim, equivale a dizer que o homem — que só difere essencialmente da natureza na medida em que é razão (Logos) ou discurso coerente dotado de um sentido que revela o Ser — não é um Ser-dado, mas ação criadora (= negadora do dado). O homem só é movimento dialético ou histórico (= livre), revelador do Ser pelo discurso, porque vive em função do futuro, que se apresenta para ele sob a forma de um projeto ou de um objetivo

(*Zweck*) a realizar pela ação negadora do dado, e porque ele só é real como homem na medida em que ele se cria por essa ação como uma obra (*Werk*).

Da introdução na ontologia da categoria fundamental da negatividade ou da ação (*Tat* ou *Tun*, que é o "ser verdadeiro do homem") decorrem todos os traços característicos da filosofia hegeliana (= dialética).

Disso resulta, entre outras, uma conseqüência que já conhecemos e que Hegel formula da seguinte forma (p. 23, linhas 21-24): "Entre as diversas conseqüências decorrentes do que foi dito, pode-se destacar a [que consiste em dizer] que o saber só é objetivamente-real e só pode ser exposto (*dargestellt*) como ciência ou como sistema."

"Ciência" ou "sistema" significam, em Hegel, a descrição adequada, e portanto circular, da totalidade acabada ou fechada do movimento dialético real. Com efeito, se for introduzida a negatividade ou a ação criadora no Ser-dado, só se pode pretender a verdade absoluta, ou total e definitiva, admitindo-se que o processo dialético criador está acabado. Ora, uma descrição do processo dialético concluído, isto é, do processo que chega a um termo cuja negação já não é a criação de um termo novo, só pode ser efetivamente circular.[2]

Enfim, ao terminar o trecho (p. 19-24) em que expõe rapidamente os traços essenciais de seu sistema, Hegel diz que é possível resumir tudo o que ele enuncia sobre a dialeticidade do Ser dizendo que o absoluto é Espírito (*Geist*).

Hegel diz o seguinte (p. 24, linhas 6-14 e 26-29):

> [O fato] de que o verdadeiro só é objetivamente-real como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito, é expresso na representação (*Vorstellung*) que enuncia (*ausspricht*) o absoluto como [sendo] Espírito — o conceito mais sublime, e que pertence-propriamente aos tempos modernos e à sua religião [cristã]. Só a entidade-espiritual (*das Geistige*) é a entidade-objetivamente-real (*das Wirkliche*): ela é [de um lado] a realidade-essencial ou a entidade-existente-em-si (*Ansichseiendes*); [de outro lado, ela é] a entidade-que-se-refere [a si mesma e aos outros] (*das sich Verhaltende*) e a entidade-determinada-especificamente (*das Bestimmte*), o ser-outro (*Anderssein*) e o ser-para-si (*Fürsichsein*); e [ela é, enfim,] a entidade-que-fica em si mesma (*in sich selbst Bleibendes*) nessa determinação-específica ou em seu ser-fora-de-si (*Aussersichsein*); isto é, ela é em e para si (*an und für sich*). [...] O Espírito que se sabe-ou-conhece [como sendo] assim desenvolvido

2. Segundo Hegel, nenhuma verdade é possível antes da conclusão do processo dialético (= histórico). Mas essa conseqüência só é necessária se for admitida a dialeticidade da totalidade do Ser. Ao admitir, ao contrário, que a negatividade só intervém na realidade humana e que o Ser dado só é regido pela identidade, é possível manter a noção tradicional da verdade, pelo menos em relação à natureza e ao passado do homem.

(*entwickelt*) como Espírito é a ciência. Ela é a realidade-objetiva do Espírito e o reino que ele se constrói em seu próprio elemento.

Afirmar que o absoluto é Espírito equivale a afirmar a estrutura dialética do Ser e do real, considerados no conjunto, ou como totalidade integrada. Pois o Espírito é ao mesmo tempo Ser-em-si (identidade, tese, Ser-dado, natureza), Ser-para-si (negatividade, antítese, ação, homem) e Ser-em-e-para-si (totalidade, síntese, obra, história = movimento). Sendo totalidade dialética, a entidade-espiritual é a entidade-objetivamente-real, e é a única que o é. Porque a realidade concreta implica tudo o que *é* de um modo qualquer: tanto o mundo natural quanto o mundo humano ou histórico e o universo do discurso. O sujeito e o objeto, o pensamento e o Ser, a natureza e o homem são meras abstrações quando considerados isoladamente, assim como são abstrações os discursos isolados e as entidades-coisa particulares. Somente o conjunto da realidade, revelada pelo conjunto do discurso, é uma realidade-objetiva; e esse conjunto, no duplo aspecto, isto é, o mundo natural que implica o homem que dele fala, é precisamente o que Hegel chama de Espírito.

Estudar filosoficamente o real, concebendo-o como Espírito, não é portanto limitar-se, como fizeram os gregos e a tradição filosófica, à descrição fenomenológica, metafísica e ontológica do Ser-dado e do cosmo natural eterno, mas estender essa tripla descrição à ação criadora que é o homem, e a seu mundo histórico. Só então o real descrito aparece como dialético ou trinitário, e até como espiritual.

Ora, o homem que Hegel tem em vista não é aquele que os gregos julgavam avistar e que legaram à posteridade filosófica. Esse pretenso homem da tradição antiga é de fato um ser puramente natural (= idêntico), que não tem liberdade (= negatividade), nem história, nem individualidade propriamente dita. Assim como o animal, ele só representa, em e por sua existência real e ativa, uma idéia ou essência eterna, dada uma vez por todas e permanecendo idêntica a si mesma. Assim como a vida do animal, sua existência-empírica é absolutamente determinada pelo lugar natural (*tópos*) que ele ocupa desde sempre no seio do cosmo dado imutável (seus eventuais desvios sendo apenas o efeito do acaso). E se ele difere essencialmente do animal é apenas por seu pensamento ou seu discurso coerente (Logos), cuja aparição no cosmo nunca foi, aliás, explicada. Mas esse discurso nada nega e nada cria: contenta-se em revelar o real dado (o erro ficando de fato inexplicável). O discurso, isto é, o homem, incorpora-se ao Ser-dado. E o que há, em última análise, é esse Ser uno e único que se pensa eternamente em sua totalidade dada. Ou então, como dirá mais tarde Spinoza, o que há em última análise é Deus que é substância.

O homem que Hegel analisa é, ao contrário, o homem que aparece na tradição pré-filosófica judeo-cristã, a única verdadeiramente antropológica. Essa

SED / FFLCH / USP

tradição manteve-se no decorrer dos tempos modernos sob a forma de fé ou de teologia, ambas incompatíveis com a ciência ou a filosofia antigas e tradicionais. Foi essa tradição que transmitiu a Hegel a noção do indivíduo livre histórico (ou da "pessoa"), que ele foi o primeiro a analisar filosoficamente, tentando conciliá-la com as noções fundamentais da filosofia pagã da natureza.[3] Segundo essa tradição judeo-cristã, o homem difere essencialmente da natureza, e difere não apenas pelo pensamento, mas por sua atividade. A natureza é um pecado no homem e para o homem: ele pode e deve opor-se a ela e negá-la nele mesmo. Embora viva na natureza, não está sujeito a suas leis (milagres!): na medida em que ele se opõe a ela e a nega, é independente em relação a ela; é autônomo ou livre. Ao viver no mundo natural como estranho, opondo-se a esse mundo e suas leis, ele cria um mundo novo que lhe é próprio; um mundo histórico no qual o homem pode converter-se e tornar-se um ser radicalmente diferente (*Anderssein*) do que ele é como ser natural dado. Nesse mundo histórico, e por essa conversão livre, o homem não é um representante qualquer de uma espécie eterna ou imutável dada: ele é criado, e ele se cria, como um indivíduo único no gênero.

Quando Hegel diz que toda a sua filosofia é uma tentativa de conceber a substância como sujeito, ele quer dizer que essa filosofia tem como objetivo principal explicar a existência do homem no mundo natural, e o homem aí é pensado de modo idêntico ao da tradição antropológica judeo-cristã. Precisamente por isso é que, no texto citado, Hegel utiliza a palavra Espírito para resumir o conjunto da filosofia. Ele tem o cuidado de assinalar a origem judeo-cristã da noção antropológica de Espírito (*Geist*) e de opor essa noção moderna a toda a tradição antiga ou pagã, que é a da substância ou do Ser-dado natural (*Sein*).

3. De fato, Hegel foi antecedido nesta via por Descartes (primeira tentativa de filosofia cristã), Kant e Fichte (filósofos cristãos por excelência). Mas essas três tentativas de antropologia filosófica fracassaram porque seus autores não ousaram deixar de lado a idéia tradicional (e, em última análise, pagã ou naturalista: identidade!) da imortalidade do homem ou da alma. Com suas noções de mônada e de razão suficiente, Leibniz é um precursor da noção hegeliana de Espírito, isto é, da totalidade ao mesmo tempo subjetiva e objetiva. Mas Leibniz não viu a diferença essencial que subsiste entre a natureza e a história, e nele não há antropologia propriamente dita (explícita). Quanto ao próprio Hegel, não conseguiu conciliar sua antropologia (dialética) com a filosofia tradicional (idêntica) da natureza. Com razão, recusou-se a aplicar ao homem as categorias "naturistas" dos gregos e não adotou a pseudo-antropologia deles. Mas errou quando também deixou de lado o que eles propunham como filosofia da natureza, e tentou aplicar ao conjunto do real (tanto humano quanto natural) suas próprias categorias dialéticas, que são de fato específica e exclusivamente antropológicas.

Mas se, de acordo com o texto citado, Hegel se afasta da tradição filosófica pagã e aceita a tradição antropológica judeo-cristã, ele enfatiza no mesmo texto que também se desliga desta última tradição num ponto de extrema importância filosófica.

É que a tradição antropológica judeo-cristã é uma tradição essencialmente religiosa, e até teísta (e teológica). Sem dúvida, os judeo-cristãos descobriram a espiritualidade (= dialeticidade) do homem, isto é, sua liberdade, sua historicidade e sua individualidade. Mas, para eles, a espiritualidade só se realiza e se manifesta plenamente no além, e o Espírito propriamente dito, o Espírito de fato objetivamente-real, é Deus: um ser infinito e eterno. O homem, feito à imagem de Deus, só é de fato espiritual na medida em que é eterno, e ele é eterno ou imortal pelo fato de ser Espírito. O homem transcende realmente o mundo natural no sentido em que vive também num mundo transcendente (e não apenas num mundo histórico transcendental, que é imanente à natureza). Esse mundo está além *da* natureza, que, entre outros, implica o homem considerado em sua existência-empírica (*Dasein*); mas esse mundo é considerado mais objetivo e mais real ainda que o mundo natural aqui da Terra. O homem nele penetra após a morte, para nunca mais deixá-lo; e também dele participa durante sua vida, já tendo nele estado antes do nascimento. Dizer que o homem tem uma alma imortal (que é o Espírito nele) é admitir a realidade desse mundo transcendente; e admitir essa realidade é afirmar a imortalidade ou a infinitude do homem. Ora, esse mundo não depende do homem: ele lhe é dado uma vez por todas, sendo anterior e essencialmente imutável em si mesmo. Ao inverso, é o homem temporal que depende absolutamente desse mundo transcendente: o mundo histórico que o homem cria aqui na Terra é apenas um reflexo na natureza espaciotemporal do mundo eterno do além. Logo, esse mundo eterno não é humano: ele está além do indivíduo livre histórico, assim como está além do animal e da coisa. Esse mundo infinito e eterno é um mundo divino, e sua totalidade una e única, que é o Espírito, não é o homem, mas Deus: o homem só acede a Deus após a morte, e somente então ele realiza e manifesta plenamente sua espiritualidade.

Ora, segundo Hegel, o ser espiritual ou dialético é necessariamente temporal e finito. A noção cristã de um Espírito infinito e eterno é, em si, contraditória: o ser infinito é necessariamente o Ser-estático-dado natural, eternamente idêntico a si mesmo; e o ser dinâmico criado ou criador, e até histórico ou espiritual, é necessariamente limitado no tempo, isto é, essencialmente mortal. A tradição judeo-cristã acabou entendendo isso. Ao admitir a imortalidade da alma, ela admitiu a realidade do mundo divino, que é o lugar natural do homem após a morte (essa morte o anula como elemento integrante do mundo natural e humano aqui na Terra). E, pela força lógica das coisas, o pensamento cristão teve de sujeitar o homem imortal ao seu Deus eterno infinito transcendente. Teve de renunciar à liberdade humana e, portanto, à historicidade e à individualidade verdadeiras do homem. Por isso, as três categorias antropológicas (= dialéticas) fundamentais só foram aplicadas literalmente ao Espírito verdadeiro que é Deus: para o pensamento teológico cristão, Jesus Cristo é o único indivíduo livre histórico propriamente dito, e a liberdade, a historicidade e a individualidade do homem comum são meros efeitos da graça divina, isto é, de uma ação trans-humana do Deus trans-mundano. Mas, mesmo que se apliquem essas categorias ao homem-Deus eterno, depara-se com dificuldades intransponíveis. Cristo só é verdadeiramente autônomo na medida em que é Deus. Mas, como Deus, ele só pode ser o Ser uno e único que se pensa permanecendo eternamente idêntico a si mesmo. Em vez de um indivíduo livre histórico, tem-se esse absoluto-substância que Parmênides já previa, que Spinoza encontrou e que Schelling retomou no momento em que Hegel elaborava sua filosofia dialética ou antropológica.

Hegel quis, desde o início, aplicar ao homem a noção judeo-cristã de individualidade livre histórica, desconhecida na Antiguidade pagã. Mas, ao analisar filosoficamente essa noção dialética, viu que ela implicava a finitude ou a temporalidade. Compreendeu que o homem só podia ser um indivíduo livre histórico se fosse mortal no sentido próprio e forte do termo, isto é, finito no tempo e consciente de sua finitude. Ao compreender isso, Hegel negou a vida após a morte: o homem que ele entrevê só é real na medida em que vive e age no seio da natureza; fora do mundo natural, ele é puro nada.

Mas negar a vida após a morte é, de fato, negar o próprio Deus. Pois afirmar que o homem, que transcende efetivamente a natureza na medida em que a nega (pela ação), se aniquila assim que se situa fora dela, aí morrendo como animal, equivale a dizer que não há nada além do mundo natural. O mundo não-natural chamado transcendente ou divino é na realidade o mundo transcendental (ou que fala) da existência histórica humana, que não vai além do âmbito temporal e espacial do mundo natural. Logo, não há Espírito fora do homem que vive no mundo. E Deus só é objetivamente real no interior desse mundo natural, onde ele existe apenas sob a forma do discurso teológico do homem.

Assim, Hegel aceita a tradição antropológica judeo-cristã apenas sob uma forma radicalmente laicizada ou atéia. O absoluto-Espírito ou a substância-sujeito, a que Hegel se refere, não são Deus. O Espírito hegeliano é a totalidade espaciotemporal do mundo natural que implica o discurso humano revelador desse mundo e de si mesmo. Ou seja, o Espírito é o homem-no-mundo: o homem mortal que vive num mundo sem Deus e que fala de tudo o que existe e de tudo o que ele cria, inclusive ele próprio.

É o que Hegel afirma implicitamente no fim do trecho citado. Ele diz que o Espírito é a ciência, que a ciência é a única realidade-objetiva do Espírito. Ora,

essa ciência é a filosofia hegeliana, que aparece no seio do mundo natural no fim do devir histórico do homem. Logo, o Espírito é a totalidade espaciotemporal do mundo natural, na medida em que ela é inteiramente revelada pelo discurso do homem perfeito (= satisfeito) ou do sábio, discurso esse que é uma simples integração do sentido verdadeiro de todos os discursos pronunciados pelos homens no decurso da história. Ou ainda: o Espírito que os judeo-cristãos chamavam de Deus é na realidade a filosofia hegeliana, na medida em que ela é absolutamente verdadeira, isto é, na medida em que revela correta e completamente tudo o que foi, é e será.

Ora, segundo Hegel, a revelação discursiva do Ser só é possível se o Ser revelador ou que fala é essencialmente finito ou mortal. O Espírito hegeliano não é portanto um Espírito divino (pois não existem deuses mortais): ele é humano no sentido em que é um discurso imanente ao mundo natural e que tem como suporte um ser natural cuja existência é limitada pelo tempo e pelo espaço.

Quando Hegel afirma que o conteúdo essencial de toda a sua filosofia equivale em suma a dizer que "ele interpreta a substância como sujeito ou concebe o absoluto como Espírito", isso significa que sua filosofia deve antes de tudo explicar-se, filosoficamente, como um discurso que revela de maneira completa e adequada a totalidade do Ser e do real. Ela consegue isso ao explicar como e por que o homem chega a falar coerentemente de si mesmo e do mundo onde vive e que ele cria. Essa explicação é uma descrição fenomenológica, metafísica e ontológica do homem compreendido como indivíduo livre histórico. Ora, descrever o homem como indivíduo livre histórico é descrevê-lo como finito em e por si mesmo, no plano ontológico; como mundano ou espacial e temporal, no plano metafísico; e como mortal no plano fenomenológico. Neste último plano, o homem aparece como um ser que está sempre consciente da morte, costuma aceitá-la livremente e com conhecimento de causa, e às vezes procura-a voluntariamente. Assim, a filosofia dialética ou antropológica de Hegel é, em última análise, uma filosofia da morte (ou, o que dá no mesmo, do ateísmo).

A análise do trecho do prefácio da *Fenomenologia* em que Hegel traça as grandes linhas de sua filosofia mostra com clareza o papel primordial que a idéia da morte tem nessa filosofia. A aceitação sem reservas da morte, ou da finitude humana consciente de si, é a fonte última de todo o pensamento hegeliano, que extrai todas as conseqüências, mesmo as mais longínquas, da existência desse fato. Segundo esse pensamento, é ao aceitar voluntariamente o risco de morte numa luta por puro prestígio que o homem aparece pela primeira vez no mundo natural; e é ao resignar-se à morte, ao revelá-la pelo discurso, que o homem chega finalmente ao Saber absoluto ou à sabedoria, concluindo assim a história. Pois é partindo da idéia da morte que Hegel elabora sua ciência ou a filosofia absoluta, a única capaz de explicar filosoficamente a existência, no mundo, de um ser finito consciente de sua finitude e dela dispondo a seu bel-prazer.

Assim, Saber absoluto hegeliano ou sabedoria e aceitação consciente da morte, compreendida como aniquilamento completo e definitivo, são uma só coisa. O próprio Hegel o diz literalmente em outro trecho do prefácio (p. 29 ss.), de capital importância. Só a leitura desse texto admirável permite apreender os motivos profundos do pensamento hegeliano, assim como seu verdadeiro significado e alcance (p. 29, linha 23, até a p. 30, linha 15):

> A atividade (*Tätigkeit*) da separação (*Scheiden*) é a força e o trabalho do entendimento (*Verstand*)[, isto é,] da força (*Macht*) [que é] a-mais-digna-de-admiração (*verwundersamst*) e a maior [de todas] ou então [da força] absoluta. O círculo que repousa [estando] fechado em si mesmo e que contém (*enthält*) seus elementos-constitutivos (*Momente*) como [o faz uma] substância é a relação (*Verhältnis*) imediata e por conseguinte nada (*nicht*) digna-de-admiração. Mas [o fato] de que o acidente (*Akzidentelles*) como tal separado de seu enquadramento (*Umfang*), [que] a-entidade-que-está-ligada (*Gebundenes*) e que só é objetivamente-real em sua conexão (*Zusammenhang*) com outra-coisa obtenha uma existência-empírica (*Dasein*) própria e uma liberdade separada-ou-isolada (*abgesondert*), é [a expressão de] a força prodigiosa (*ungeheuer*) do negativo; é a energia do pensamento (*Denken*), do Eu-abstrato (*Ich*) puro. A morte, se quisermos chamar assim essa irrealidade (*Unwirklichkeit*), é o-que-há-de-mais-terrível (*Furchtbarstes*), e sustentar a morte é o que exige a maior força. A beleza impotente odeia o entendimento porque ele exige (*zumutet*) dela aquilo de que ela não é capaz. Ora, a vida do Espírito não é a vida que se apavora (*scheut*) diante da morte e se preserva (*rein bewahrt*) da devastação (*Verwüstung*), mas a que suporta a morte e nela se conserva (*erhält*). O Espírito só obtém sua verdade ao encontrar a si mesmo no dilaceramento (*Zerrissenheit*) absoluto. Ele não é essa força [prodigiosa] sendo o positivo que se afasta (*wegsieht*) do negativo, como quando dizemos de algo: isto não é nada ou [isto é] falso e, tendo-o [assim] liquidado (*damit fertig*), passamos dele para outra coisa; não, o Espírito só é essa força na medida em que ele contempla o negativo bem-de-frente (*ins Angesicht schaut*) [e] se instala (*verweilt*) perto dele. Essa estada-prolongada (*Verweilen*) é a força-mágica (*Zauberkraft*) que transpõe (*umkehrt*) o negativo em Ser-dado (*Sein*). Essa [força do Espírito, ou essa força mágica,] é a mesma coisa que o que foi chamado anteriormente [p. 19, linha 26] de sujeito, que, ao dar em seu [próprio] elemento uma existência-empírica à determinação-específica, suprime-dialeticamente (*aufhebt*) a imediatidade (*Unmittelbarkeit*) abstrata, isto é, somente existente-como-um-ser-dado em geral (*nur überhaupt seiend*) e [que] por isso é a substância verdadeira-ou-verídica (*wahrhaft*), [isto é,]

o Ser-dado ou a imediatidade que não têm a mediação (*Vermittlung*) fora deles, mas que eles próprios são essa mediação.

Para entender o início um pouco enigmático desse trecho, no resto perfeitamente claro e unívoco, convém não esquecer o seguinte:

A filosofia é a busca da sabedoria, e a sabedoria é a plenitude da consciência-de-si. Ao aspirar à e ao pretender a sabedoria, Hegel quer, em última análise, se entender e se explicar: a respeito do que ele é e do que faz. Ora, sua atividade, à qual se reduz sua existência verdadeiramente humana, é a de um filósofo ou de um sábio, que revela por seu discurso o ser que ele é em si e que ele não é. Ao filosofar, Hegel deve antes de tudo explicar seu próprio discurso filosófico. Ora, ao observar esse discurso, Hegel constata que não se trata de um dado passivo, mas do resultado de uma atividade que pode ser chamada de trabalho e que exige uma enorme força, fornecida pelo que ele chama de entendimento. Logo, ele constata que o entendimento é uma força, e diz que essa força é maior que todas as outras, e que é de fato digna de admiração.

É evidente que entendimento significa no caso o que há de verdadeira e especificamente humano no homem, pois é a faculdade do discurso que o distingue do animal e da coisa. Também é o que há de essencial em todo filósofo, seja ele quem for, e portanto no próprio Hegel. Toda a questão está em saber o que isso é. Hegel diz que o entendimento (= homem) é uma "força absoluta", que se manifesta na e pela "atividade da separação", ou melhor, como "ato-de-separar" (*Scheiden*). Por que diz isso?

Porque a atividade do entendimento, isto é, o pensamento humano, é essencialmente discursiva. O homem não revela instantaneamente, numa fração de segundo, a totalidade do real: ele não apreende essa totalidade num único termo-conceito. Ele revela um a um, por meio de palavras isoladas ou de discursos parciais, os elementos constitutivos da totalidade, separando-os dela para conseguir fazê-lo, e só o conjunto de seu discurso estendido no tempo é que pode revelar a realidade total, mesmo simultânea. Ora, de fato, esses elementos são inseparáveis do todo que formam: estão unidos entre si por ligações espaciais e temporais, e até materiais, que são indissolúveis. Sua separação é portanto um "milagre", e a força que a executa merece ser chamada de absoluta.

A força ou a potência absolutas do entendimento que Hegel pretende são, em última análise, a potência ou a força da abstração que se encontra no homem.

Quando se descreve um objeto isolado qualquer, faz-se abstração do resto do universo. Ao falar "desta mesa" ou "deste cão", por exemplo, fala-se como se eles estivessem sós no mundo. Ora, de fato, como reais, num momento dado o cão e a mesa ocupam lugares bem determinados no mundo real e não podem ser separados do que os cerca. Mas o homem que os isola pelo pensamento

pode, nesse pensamento, combiná-los como bem lhe aprouver. Pode, por exemplo, colocar o cão sob a mesa, mesmo que, de fato, eles estejam separados neste momento por uma distância de mil quilômetros. Ora, essa capacidade de o pensamento separar e reunir coisas é efetivamente absoluta, pois nenhuma força real de ligação ou de repulsão é suficientemente forte para se lhe opor. E essa capacidade não é nada fictícia ou ideal. Porque é separando e reunindo coisas em e por seu pensamento discursivo que o homem formula seus projetos técnicos que, uma vez realizados pelo trabalho, transformam realmente o aspecto do mundo natural dado, nele criando um mundo cultural.

De modo geral, quando se cria o conceito de uma entidade real, ela é destacada de seu *hic et nunc*. O conceito de uma coisa é essa própria coisa, destacada de seu *hic et nunc* dado. Assim, o conceito "este cão" não difere em nada do cão real concreto ao qual ele se refere, exceto num ponto: esse cão está aqui e agora, ao passo que seu conceito está em toda e em nenhuma parte, sempre e jamais. Ora, destacar uma entidade de seu *hic et nunc* é separá-la de seu suporte material, determinado de maneira unívoca pelo resto do universo espaciotemporal dado, do qual essa entidade faz parte. Por isso a entidade pode ser remanejada ou simplificada à vontade, depois que ela se torna um conceito. Assim, este cão real é, como conceito, não apenas "este cão", mas também "um cão qualquer", o "cão em geral", "quadrúpede", "animal" etc. e até, simplesmente, "Ser". Mais uma vez, essa força de separação, que dá origem às ciências, às artes e aos ofícios, é uma força absoluta à qual a natureza não pode opor nenhuma resistência eficaz.

Porém, não é correto dizer que a entidade real tornada conceito situa-se fora do tempo e do espaço. Aristóteles estava certo ao especificar que as idéias platônicas só existem nas coisas espaciais e temporais, materiais, das quais são as essências ou as enteléquias. A força absoluta do entendimento consegue separar uma essência de seu suporte natural: a essência cão, separada deste cão que corre e late aqui e agora. Mas não consegue transportá-la para um mundo por assim dizer "hiperceleste", fora do espaço-tempo. Uma vez destacada de seu suporte natural, a essência torna-se sentido ou idéia. Mas o sentido não paira no vazio; é necessariamente o sentido de uma palavra ou de um discurso: pronunciados, escritos ou apenas pensados, mas existentes sempre num mundo espacial e temporal. O conceito não é uma idéia ou um sentido, mas uma palavra-que-tem-um-sentido, ou um discurso coerente (Logos). Assim, a força absoluta do entendimento só separa a idéia-essência de seu suporte natural para ligá-la, como idéia-sentido, ao suporte específico de um discurso, que, por sua vez, está aqui e agora (já que ele só é discurso-dotado-de-um-sentido na medida em que é compreendido por um homem concreto).

Mesmo assim, a separação entre a essência e seu suporte natural não é um evento que ocorre espontaneamente no seio da natureza, mas é o resultado de

uma atividade do entendimento, ou de um trabalho que exige uma força dotada de potência absoluta. Ora, pode-se afirmar com Hegel que essa força é digna de admiração, e que a tarefa principal da filosofia ou da ciência é explicar isso.

Mas os precursores filosóficos de Hegel não conseguiram explicar o milagre em questão. Não perceberam nem souberam formular o problema. Falaram do sujeito em geral ou do pensamento como tal, indagando como e por que o Ser é também conceito, isto é, por que e como ele pode ter um sentido; mas esqueceram de dizer que há também os discursos dotados de um sentido que os homens pronunciam, escrevem ou pensam no espaço e no tempo. Ao simplificar assim o problema, eles chegaram sem dúvida a um resultado. Parmênides afirma a identidade do Ser e do pensamento; Aristóteles fala do Ser que se pensa eternamente em sua totalidade; Spinoza, inspirando-se em Descartes e inspirando Schelling, diz que o pensamento é um atributo da substância. Hegel não contesta esse resultado da filosofia anterior à sua. Apenas afirma que a relação entre o Ser e o pensamento, que aquela filosofia visava, nada tem de notável. Para explicar de fato a relação em questão, bastaria, como fez Hegel, identificar o conceito com o tempo; ou, o que é o mesmo, afirmar a temporalidade do próprio Ser. Pois o conceito, ou mais exatamente o sentido do Ser, não difere em nada do próprio Ser, a menos pela ausência no sentido de ser desse Ser. E o mesmo ocorre com o sentido de qualquer coisa que *é*, já que o Ser é a integração de tudo o que *é*, de modo que o sentido "Ser" é uma integração de todos os sentidos em geral. O sentido-essência de uma coisa é, como se diz, essa coisa menos sua existência. Ora, a subtração que retira o ser do Ser é o tempo, que faz passar o Ser, do presente onde ele está, para o passado onde ele não está (não está mais), e onde portanto ele é apenas sentido puro (ou essência sem existência). E, já que não é um Ser novo que *é* no presente, mas o Ser antigo ou passado, pode-se dizer que o Ser é uma essência que adquiriu existência; ou, o que é o mesmo, que o Ser não é apenas Ser, mas conceito; ou, o que ainda é o mesmo, que o Ser tem um sentido na medida em que ele *é* (como tempo). Igualmente, já que é o mesmo Ser passado que é no presente e será no futuro (no qual, ainda não sendo, ele também é essência sem existência), pode-se afirmar que o Ser tem um objetivo (objetivo esse que é a transformação do futuro em presente ou a entrega da existência à essência, nada mais sendo, aliás, que a transformação do presente em passado, isto é, do Ser em conceito); o que também pode ser expresso assim: o próprio ser do Ser tem um sentido, ou seja, o Ser tem uma razão de ser (razão que é o pensamento do ser pelo Ser). Assim, se o Ser e o tempo formam um só, pode-se dizer que o Ser coincide com o pensamento, que ele se pensa eternamente, e que o pensamento é o atributo de sua substância, ou seu objetivo.

Também Hegel está de acordo com essa afirmativa. Só que, para ele, essa relação do Ser com o pensamento no seio da "esfera" de Parmênides, ou do "círculo" aristotélico (que Hegel evoca no texto citado), ou da "substância" de Spinoza e de Schelling (a que também ele se refere), não tem nada de miraculoso. Pois essa relação é imediata, diz Hegel. Ora, imediato, para ele, significa natural ou dado. De fato, essa relação não pressupõe nenhuma atividade, nenhum trabalho, nenhuma força ou potência. Pois, aqui, a essência não está separada de seu suporte natural: a essência do Ser subsiste no próprio Ser e apenas nele, assim como a essência do cão subsiste unicamente no cão (por isso, não pode haver nesse Ser uma mesa, por exemplo — isto é, artefatos). Aqui não há ação, nem trabalho, nem força, porque o Ser dado permanece tal como é dado, em sua identidade imutável consigo mesmo.

O que é miraculoso, ao contrário, é precisamente a separação que o entendimento efetua. Porque ela age efetivamente contra-natureza. Sem a interferência do entendimento, a essência "cão" só existiria nos e pelos cães reais, que, em compensação, a determinariam de maneira unívoca, pela existência deles. É possível por isso dizer que a relação entre o cão e a essência "cão" é natural ou imediata. Mas quando, graças à força absoluta do entendimento, a essência se torna sentido e se encarna em uma palavra, não há mais relação natural entre ela e seu suporte; senão, palavras que nada têm de comum entre si como realidades espaciotemporais, fonéticas ou gráficas quaisquer (cão, *dog*, *Hund* etc.) não poderiam servir de suporte a uma única e mesma essência, embora todas tenham um único e mesmo sentido. Logo, houve aqui negação do dado, tal como é dado (com suas relações naturais entre essência e existência); isto é, criação (de conceitos ou de palavras-com-sentido, que, como palavras, nada têm a ver, por si mesmas, com o sentido que nelas se encarna); ou seja, ação ou trabalho.

Ora, se a concepção tradicional do Ser-pensamento explica a possibilidade do discurso que revela o sentido do que é, ao explicar como e por que o Ser tem um sentido, ela não diz como e por que o discurso se torna real, isto é, como e por que se consegue efetivamente "destacar o sentido do ser" e encarná-lo num conjunto de palavras que nada têm em comum com esse sentido e que foram criadas apenas para essa encarnação. Ora, a realidade do discurso é precisamente o milagre que a filosofia deveria explicar.

O miraculoso, para Hegel, é o fato de algo que é realmente inseparável de outra coisa passar a ter mesmo assim uma existência separada; ou ainda, que um simples atributo ou acidente se torne uma realidade autônoma.

Ora, a essência é uma entidade-ligada a seu suporte, e ela só é objetivamente-real em sua conexão com outra-coisa diferente dela, isto é, precisamente com seu suporte. Mesmo assim, o entendimento consegue separar a essência e seu suporte natural e lhe oferece uma existência-empírica própria, ao encarná-la numa palavra ou discurso proferido, escrito ou pensado. E essa existência-empírica própria da essência que se tornou sentido é também sua liberdade se-

parada-ou-isolada. Pois o sentido encarnado na palavra e no discurso já não está sujeito à necessidade que rege as essências ligadas a seus suportes naturais respectivos, determinados de maneira unívoca por seu *hic et nunc*. Assim, por exemplo, o sentido encarnado na palavra "cão" pode continuar a subsistir até quando todos os cães tenham desaparecido da Terra, pode (em transmissão por ondas de rádio, por exemplo) transpor obstáculos insuperáveis para um cão real; pode situar-se onde nem há lugar para o animal etc. Essa liberdade separada e a força absoluta da qual ela procede é que condicionam a possibilidade de erro, que os filósofos pré-hegelianos nunca souberam explicar. Porque essa liberdade permite aos sentidos encarnados em palavras se combinarem de forma diferente da que é utilizada pelas essências correspondentes, ligadas a seus suportes naturais.

Essa atividade, capaz de destacar o sentido do Ser, de separar a essência e a existência e de encarnar o sentido-essência no discurso é o milagre que cabe à filosofia (ou mais exatamente à ciência ou à sabedoria) explicar. Ao tentar explicá-lo, Hegel descobriu (ou especificou) a categoria (ontológica) fundamental da negatividade, que ele chama de "o negativo" ou "a entidade-negativa-ou-negadora". Essa negatividade é "a energia do pensamento" que destaca o sentido do Ser, ao separar essência e existência. É ela "a energia do Eu-abstrato puro" que gera o pensamento, isto é, o entendimento e seu discurso. Ora, seja como for, o discurso não cai do céu nem paira no vazio "acima das águas". Se ele expressa um pensamento que pertence a um Eu, esse Eu tem necessariamente uma existência-empírica no mundo espaciotemporal natural, sendo um Eu humano. O que é Eu-abstrato (*Ich*) no plano ontológico (sendo esse Eu a forma sob a qual subsiste a negatividade na identidade ou no Ser-dado) é Eu-pessoal (*Selbst*) humano no plano metafísico: é o homem que, no plano fenomenológico, aparece como um indivíduo livre histórico que fala.

O milagre da existência do discurso, que a filosofia deve explicar, é o milagre da existência do homem no mundo. Com efeito, pode-se referir ao próprio homem a frase de Hegel que interpretei referindo-a ao discurso. Pois o homem também é uma "entidade-ligada" que só é "objetivamente-real em sua conexão com outra-coisa": ele não é nada sem o animal que lhe serve de suporte, e é puro nada fora do mundo natural. Mesmo assim, ele se separa desse mundo e se opõe a ele. Ele cria para si "uma existência-empírica própria", essencialmente diferente de todas as existências empíricas puramente naturais. E ele adquire "uma liberdade separada-ou-isolada", que lhe permite mover-se e agir de modo bem diverso do animal que o encarna, se esse animal não encarnasse a negatividade e não fosse, portanto, um Eu que pensa e que fala. Dotado de uma potência absoluta, que nele se torna uma força efetiva digna-de-admiração, o homem produz na atividade, ou no trabalho racional, ou penetrado pelo entendimento, um mundo real contra-natureza, criado por sua liberdade separada e destinado à sua existência-empírica própria: o mundo técnico ou cultural, social ou histórico.

Assim como os discursos que profere, o homem não é um Ser-dado, nem o acidente de uma substância. Ele é o resultado do esforço de uma força absoluta, e é essa força; ele é negatividade encarnada, ou, como diz Hegel, "entidade-negativa-ou-negadora" (*das Negative*). Só quando se compreende o homem como negatividade, ele é compreendido em sua especificidade humana "miraculosa", que dele faz um Eu que pensa e que fala, ou que separa a essência de sua conexão natural ou dada com a existência.

Sabemos, aliás, que, no plano ontológico, a negatividade se atualiza como ato negador ou criador (para subsistir como Eu-abstrato). Sabemos também que, no plano metafísico, "o ser verdadeiro do homem é sua ação" e que apenas nela "a individualidade é objetivamente-real" (*Fenomenologia*, p. 236, linhas 10-12). Sabemos, enfim, que, no plano fenomenológico, é pela ação da luta que o homem se manifesta pela primeira vez no mundo dos fenômenos naturais, e que só depois da ação de trabalho aparece nesse mundo o entendimento, com seus pensamentos e seus discursos.[4]

Ora, a negatividade, considerada isoladamente, é puro nada (no plano ontológico). Esse nada nadifica como ação (do-Eu-abstrato) no Ser. Mas a ação nadifica ao nadificar esse Ser e, portanto, nadificando a si mesma, já que, sem o Ser, ela é apenas nada. A negatividade é a finitude do Ser (ou a presença nele de um verdadeiro futuro, que nunca será seu presente); e a ação é essencialmente finita. Por isso (no plano metafísico), o mundo histórico criado pela ação tem necessariamente um começo e um fim. E a entidade que é ação em seu ser apa-

4. Hegel afirma isso na seção A do cap. IV da *Fenomenologia*. Ver a tradução em "À guisa de introdução", neste volume. A ação inverte o curso natural do tempo no qual perdura o Ser-dado temporal ou que tem um sentido. Ela introduz o primado do futuro no tempo, em que o Ser só *é* e só *é dado* no presente. Porque o presente da ação é a realização de um projeto de futuro: na e pela ação (ou melhor, como ação), o futuro tem uma presença real no Ser. Ora, o futuro é, como o passado, o nada do ser, isto é, seu sentido. Mas esse sentido não estava e não está ligado realmente à existência presente ou dada. Por isso ele pode de certa forma ser desviado de sua existência natural (da qual ele seria a essência) e orientado para uma existência artificial, que é a do discurso (da qual ele será o sentido). E é como projeto discursivo que o futuro está realmente presente como futuro. Sem dúvida, o projeto se realiza no presente, e ele está no passado como já realizado. Mas o presente e, portanto, o passado do projeto são penetrados e determinados pelo futuro, que subsiste nele sob a forma do discurso. O real criado pela ação é portanto um real revelado pelo pensamento, ou pela palavra. A ação (= homem) cria o mundo dominado pelo futuro, o mundo da ciência e das artes, no âmago de um mundo natural dominado pelo presente (na medida em que o mundo é inanimado ou material) e pelo passado (na medida em que o mundo é vivo).

rece (no plano fenomenológico) para si e para os outros como irremediavelmente mortal.

Por isso, no texto citado, Hegel chama de morte a "irrealidade" que é a negatividade ou a entidade-negativa-ou-negadora. Mas, se o homem é ação, e se a ação é negatividade aparecendo como morte, o homem é, em sua existência humana ou que fala, uma morte mais ou menos adiada e consciente de si.

Logo, explicar filosoficamente o discurso, ou o homem como ser que fala, é aceitar sem rodeios a morte e descrever, nos três planos filosóficos, seu significado e alcance. Ora, é precisamente o que os filósofos anteriores a Hegel deixaram de fazer.

Hegel não acha isso estranho. Pois sabe que a morte "é o que há de mais terrível" e que a aceitação da morte é "o que exige mais força". Diz que o entendimento exige essa aceitação. Porque o entendimento, por seu discurso, revela o real e revela a si mesmo. E, como ele nasce da finitude, só pensando na morte e falando dela é que ele é de fato o que é: discurso consciente de si e de sua origem. Mas Hegel também sabe que "a beleza impotente" é incapaz de dobrar-se às exigências do entendimento. O esteta, o romântico e o místico fogem da idéia da morte e falam do nada como de algo que existe.

Ora, diz Hegel, a vida do Espírito não é a "que se assusta com a morte e se preserva da destruição, mas a que suporta a morte e nela se mantém". O Espírito é o Ser revelado pela palavra, e a vida do Espírito é a existência do filósofo ou do sábio, consciente do mundo e dela mesma. Ora, só ao tomar consciência de sua finitude, e portanto de sua morte, é que o homem toma consciência de si. Porque ele é finito e mortal.

Aliás, o Espírito "só obtém sua verdade quando se encontra no dilaceramento absoluto". Pois, mais uma vez, o Espírito é o real revelado pelo discurso. Ora, o discurso nasce no homem que se opõe à natureza, ou que nega pela luta o animal dado que é ele próprio, e pelo trabalho o mundo natural que lhe é dado. É desse dilaceramento do real em homem e natureza que nascem o entendimento e seu discurso, que revelam o real e o transformam em Espírito. Essa oposição, esse conflito entre o homem e o real dado, manifesta-se primeiro pelo caráter errôneo do discurso revelador humano. Só no fim dos tempos, no termo da história, o discurso do sábio reencontra a realidade. É então possível afirmar que o Espírito se encontra e obtém sua verdade, que é a revelação adequada da realidade. Mas ele só se encontra no e pelo dilaceramento que se manifestou sob múltiplas formas do erro durante o processo histórico. Esse processo é o de uma série de gerações que se sucedem, que portanto nascem e morrem no tempo.

É a morte que engendra o homem na natureza, e é a morte que o faz progredir até seu destino final, que é o do sábio plenamente consciente de si, e consciente de sua própria finitude. Assim, o homem não chega à sabedoria ou

à plenitude da consciência-de-si enquanto aparenta ignorar, como o vulgo, a negatividade que é o fundo de sua existência humana, e que se manifesta nele e para ele não apenas como luta e trabalho, mas também como morte ou finitude absoluta. O vulgo trata a morte como algo de que se diz: "não é nada ou é falso"; e procura afastar-se dela bem depressa, para passar à ordem do dia.[5] Mas, se o filósofo quer atingir a sabedoria, deve "olhar bem de frente o negativo e permanecer perto dele". Nessa contemplação discursiva da negatividade revelando-se pela morte se manifesta a potência do sábio consciente de si, que encarna o Espírito. Hegel diz que essa permanência perto do negativo é "a força mágica que transforma o negativo em Ser-dado". Ao dizer isso, alude ao que é, segundo ele, o nascimento do homem no mundo.[6] Pois é na luta, em que a força do negativo se manifesta pela aceitação voluntária do risco de vida (o senhor) ou pela angústia provocada pelo aparecimento consciente da morte (o escravo), que o homem cria seu Ser humano, transformando assim, como por magia, o nada que ele é, e que se manifesta a ele e por ele como morte, em uma existência negadora do combatente e do trabalhador criadores da história. É essa permanência junto à morte que realiza a negatividade e a insere no mundo natural sob a forma de Ser humano. Ao representar em seu discurso esse contato antropogênico com a morte, o sábio transforma o nada da descrição errônea do homem no Ser revelado que a verdade é.

Essa força mágica, prossegue Hegel, é o que anteriormente (p. 19) ele chamara de sujeito ou Eu-abstrato do entendimento. Significa que o pensamento e o discurso, revelador do real, nascem da ação negadora que realiza o nada ao nadificar o Ser: o ser-dado do homem, na luta, e o ser-dado da natureza, pelo trabalho (que resulta, aliás, do contato real com a morte na luta). Logo, equivale a dizer que o Ser humano é essa ação; ele é a morte que vive uma vida humana.

Sendo uma morte adiada, ou uma afirmação do nada pela negação do dado, ou ainda criação, o ser humano não é um ser-dado. Ele determina-especificamente a si mesmo; não é, como o ser natural, a "imediatidade que-existe-como-um-ser-dado". Ao contrário, ele só existe humanamente na medida em que suprime dialeticamente ou mediatiza essa imediatidade natural pela ação negadora. Essa imediatidade tem a mediação fora dela, pois é o homem que nega ou transforma a natureza por seu trabalho e em suas lutas, e é o discurso humano que a revela. O homem, ao contrário, nega a si mesmo; é ele que se cria e se transforma; ele é a mediação do ser-dado pela negação ativa e, portanto, discursiva ou reveladora. Por isso o homem é o único Ser que revela o Ser e

5. Esse tema foi retomado por Heidegger em *Sein und Zeit*, v. I: *das Man und das Gerede*.

6. Hegel trata disso na seção A do cap. IV. Ver a tradução dessa seção em "À guisa de introdução", neste volume.

que é consciente de si. Ou, o Ser humano, na medida em que implica a consciência e a vontade de sua morte, é um Ser mediatizado pela negação, isto é, um Ser dialético.

Eis o sentido do trecho citado do prefácio da *Fenomenologia*. Interpretado no plano ontológico, o trecho significa que não é a totalidade (infinita) do Ser (ou o Uno-que-é) que se revela a si mesma, mas que essa totalidade é revelada por uma de suas partes (limitadas), que também se revela. Sob o aspecto metafísico, o trecho significa que o Espírito, isto é, o Ser que se revela a si mesmo, não é Deus, mas o homem-no-mundo. Pois a parte reveladora do Ser é o Ser humano, essencialmente finito, que se cria no tempo pela negação ativa do Ser e que, sendo negação ou negatividade, aniquila a si mesmo depois de haver perdurado. Essa revelação do Ser pelo ser humano temporal e temporário é uma revelação discursiva ou dialética que transcorre no tempo em que ela nasceu e em que desaparecerá um dia. Nessa revelação discursiva, o ser humano se relaciona com a totalidade do Ser-dado: primeiro, pela ação negadora e pelo discurso errôneo dela decorrente, mas finalmente pelo discurso adequado que nasce da contemplação passiva do sábio, que, estando satisfeito com o Ser-dado, deixa de negá-lo, de transformá-lo e de desfigurá-lo, quando menos não fosse em seu discurso.

Há algo curioso que Hegel não diz no trecho citado, mas que se depreende do conjunto de seu sistema: essa satisfação (*Befriedigung*) do sábio — que sua consciência perfeita do mundo e de si pressupõe — só atinge sua perfeição e plenitude na e pela consciência da morte.

De fato, o homem só pode estar satisfeito se estiver consciente de sua satisfação, isto é, consciente de si como satisfeito. Ora, se o homem é essencialmente finito, só pode estar plenamente consciente de si ao tomar consciência de sua morte. Logo, só ao se saber irremediavelmente mortal é que o sábio pode atingir a plenitude da satisfação.

Examinada com atenção, essa conseqüência última do hegelianismo é psicologicamente menos paradoxal do que parece à primeira vista. Sem dúvida a idéia da morte não aumenta o bem-estar do homem; não o torna feliz e não lhe proporciona nenhum prazer, nenhuma alegria. Mas é a única que pode satisfazer seu orgulho, isto é, que lhe pode proporcionar essa satisfação de que fala Hegel. Pois a satisfação hegeliana é a plena satisfação do desejo antropogênico e humano de reconhecimento (*Anerkennen*), do desejo do homem de ver todos os outros homens atribuírem um valor absoluto à sua individualidade livre histórica ou à sua personalidade. Ora, só ao ser ou ao se sentir como mortal ou finito, isto é, ao existir e ao se sentir existir num universo sem além ou sem Deus, é que o homem pode afirmar e fazer reconhecer sua liberdade, sua historicidade e sua individualidade "únicas no mundo".

O trecho citado do prefácio da *Fenomenologia* destaca o papel decisivo que a idéia da morte ocupa na filosofia de Hegel. Mesmo assim, eu gostaria de citar vários outros textos que ajudam a especificar a noção hegeliana de morte. Por diversos motivos, só vou fazer referência aos da *Fenomenologia* e de trabalhos anteriores.

O tema da morte já aparece no fragmento de 1795 sobre o amor, traduzido no Apêndice I deste volume (p. 477 ss.).

Nesse texto, Hegel trata o amor como o que há de mais humano no homem; o amante é o homem considerado como ser humano. Hegel destaca a diferença essencial que subsiste entre a morte do homem e o fim ou a corrupção de um ser puramente natural; ele cita a planta; mas poderia ter citado o animal ou uma coisa inanimada. A diferença está em que o fim do ser natural é determinado pelas leis gerais da natureza, é imposto, de certa forma, de fora, pelo resto do universo, pelo que é estranho ao próprio ser finito. Por oposição, a morte do homem deve pois ser compreendida como um fim imanente ou autônomo, isto é, voluntário ou desejado e, portanto, consciente.

Além disso, Hegel diz que o homem só é individual na medida em que é mortal. Se o Espírito (que no caso se chama amor) fosse infinito ou imortal, seria rigorosamente uno. Se o Espírito se realiza como múltiplo, sob forma de seres humanos que diferem uns dos outros, cada um vivendo uma vida individual que lhe é própria, é unicamente porque os seres humanos (ou "espirituais" e até "amantes") são mortais.

Da mesma forma, a autonomia ou a liberdade do ser humano está ligada à morte. Dizer que um ser é autônomo é dizer que ele é mortal.

Enfim, o mesmo fragmento também contém a idéia da sobrevivência histórica do homem aqui na Terra. Os homens se separam e se aniquilam definitivamente na e pela morte; mas vivem humanamente e permanecem socialmente unidos em e por seus filhos (graças à educação e à tradição histórica, como veremos mais adiante). A criança implica e pressupõe a morte dos pais; mas, apesar da negação que os separa, há identidade entre as gerações que se sucedem. É o que se chama história. Ou é a existência total, sintética ou dialética do ser humano, em que a tese do "unido" (identidade) e a antítese do "separado" (negatividade) coincidem na síntese do "re-unido" (totalidade). A historicidade (ou a dialeticidade) do homem está portanto inseparavelmente ligada ao fato de sua morte.

Todos os temas principais da filosofia hegeliana sobre a morte já se encontram em um de seus primeiros textos. Esses temas serão retomados, explicados e expostos nos textos seguintes.

O tema da diferença essencial entre a morte do homem, que é a morte propriamente dita, e a morte-deterioração de um ser que apenas vive é retomado na introdução à *Fenomenologia*.

Hegel afirma o seguinte (p. 69, linhas 12-16):

> O que está limitado a uma vida natural não pode, por si, ir-além (*hinauszgehen*) de sua existência-empírica (*Dasein*) imediata [ou dada]; mas ele é impelido para além (*hinausgetrieben*) dessa existência por outra-coisa [diferente dele], e esse-fato-de-ser-arrancado[-e-projetado-] para além (*Hinausgerissenwerden*) é sua morte.

De novo, o fim do ser natural é apresentado como uma lei externa suportada passivamente. O ser natural é essencialmente dado, isto é, estático ou idêntico a si mesmo: toda mudança radical, que é diferente do desenvolvimento de sua natureza dada ou inata, lhe é imposta de fora e significa seu aniquilamento. Já o homem pode espontaneamente se transcender e ir por si mesmo além de sua natureza inata, embora permanecendo o que é: um ser humano. Mas, para o animal que lhe serve de suporte, essa transcendência significa a morte. Só que, para o animal humano, essa morte já não é externa: ele é (como homem) a causa de sua morte (como animal). Apenas essa morte autônoma ou espontânea é que pode ser consciente, e também livremente aceita ou desejada (arriscar a vida). Só ela é de fato humana, humanizante ou antropogênica.

Como ser negador, o homem poderia indefinidamente ir além de si mesmo (sem deixar de ser homem, sem precisar tornar-se um "super-homem"). Só o fim do suporte animal do homem põe um termo à autotranscendência humana. Por isso a morte do homem é sempre, de certa forma, prematura e violenta, em oposição à morte natural do animal ou da planta que terminaram seu ciclo evolutivo. Por isso também a transcendência humana pode realizar-se como história una e única, a despeito (ou por causa) da sucessão de gerações que, no reino vegetal e animal, ficam absolutamente separadas umas das outras.

Hegel afirma isso nas *Conferências de Iena* de 1803-1804 (v. XIX, última frase da nota 4):

> Os indivíduos são primeiro essa morte em-via-de-devir (*werdend*) [...] mas em seu ato-de-devir-mortos (*Totwerden*) eles contemplam também o seu ato-de-devir-vivos. O filho [humano] não é, como na relação animal, o gênero existente, mas os pais [que nele se reconhecem] [...].

Como veremos adiante, é o ato autonegador, isto é, individual, livre e histórico, interrompido pela morte do animal que o encarnava, que se prolonga, se conclui e se aperfeiçoa no e pelo filho educado ou criado como humano por esse próprio ato.

Mas o homem não conseguiria negar-se ou transcender-se se não fosse finito ou mortal. A humanidade do homem pressupõe portanto a finitude do animal que o encarna, e, por conseguinte, pressupõe a morte do próprio homem. Por outro lado, o homem provoca também a morte do animal, transcendendo, pela ação negadora, sua natureza dada: a rigor, ele arrisca a vida e é morto sem motivo biológico válido. Logo, pode-se dizer que o homem é uma doença mortal do animal.

E Hegel diz isso mesmo, como nas *Conferências* de 1803-1804:

> Na medida em que o sistema universal eleva o animal no interior de si até o ponto em que sua entidade-universal se fixa por oposição (*gegen*) à sua diferença [que o distingue de tudo o que não é ele], existe para si mesma [e] não coincide com essa diferença, é a doença que se afirma, na qual o animal quer [ir] além de si. [Mas] na medida em que ele não pode organizar a entidade-universal para si mesma, sem relação com o processo animal, [...] ele passa para a morte [v. XIX, p. 174, linhas 28-35]. Com a doença, o animal ultrapassa o limite de sua natureza; mas a doença do animal é o devir do Espírito. Na doença, a entidade-universal [...] se isolou; o que [...] só pode terminar na morte [v. XIX, p. 186, linhas 12-15 e 18]. A universalidade fixada da doença aniquila a infinitude da oposição (*Gegensatz*) e se transforma (*geht über*) em morte; a universalidade do Espírito [ao contrário] age de modo que a oposição se mantém (*besteht*), na medida em que essa universalidade suprimiu-dialeticamente (*aufgehoben*) a oposição em si [v. XIX, p. 189, linhas 4-7].

A doença e a morte do animal são apenas uma tentativa malograda de autotranscendência. A doença é um desacordo entre o animal e o resto do mundo natural; o animal doente é desalojado de seu lugar natural (*tópos*), do *hic et nunc* que fixa sua particularidade e o distingue de tudo o que não é ele. Ora, destacar do *hic et nunc* é universalizar, transformar em noção geral ou conceito. Mas o animal é absolutamente determinado por seu *tópos*. Desalojá-lo daí é aniquilá-lo, é torná-lo doente, condenado à morte. Pois, ao contrário do homem, o animal não pode "organizar o universal em si, sem relacioná-lo com o processo animal": em outras palavras, não pode criar um universo discursivo (que ele transformará pela ação em um mundo real técnico e histórico), transformando a entidade particular em conceito pela separação do seu *hic et nunc* dado. E, se o homem pode fazer isso, é porque o animal que o encarna é suscetível de ser desalojado de seu *tópos* pela doença e pela morte.

Pela doença o animal tenta, de certo modo, transcender sua natureza dada. Ele não o consegue, pois essa transcendência equivale para ele ao aniquilamento. Mas o sucesso do homem pressupõe essa tentativa, e por isso a doença que leva o animal à morte é "o devir do Espírito" ou do homem. (Logo, o Espírito não é um Deus eterno e perfeito que se encarna, mas um animal doente e mortal que se transcende no tempo.)

A universalidade que se manifesta como doença é fixada; isto é, não é sintética, total, dialética. Ela simplesmente destrói a oposição entre o particular e o

universal ao aniquilar a particularidade do animal na e pela morte. Já a universalidade do Espírito, ou seja, a que se manifesta como existência humana, mantém a oposição entre o particular e o universal, ao suprimir dialeticamente esses opostos, isto é, ao sintetizá-los na totalidade da individualidade. Pois a universalidade do discurso e da ação movida pela razão se efetua na e pela particularidade de um indivíduo humano. Mas, mais uma vez, essa individualidade livre histórica pressupõe a oposição entre o particular e o universal, que se manifesta como a doença e a morte da animalidade, que também é a do homem.

Por isso Hegel pode dizer nas *Conferências de Iena* de 1805-1806 (v. XX, p. 164, linhas 8-9): "O animal morre. [Mas a] morte do animal [é o] devir da consciência [humana]."

Em resumo, o homem é a doença mortal da natureza. Por isso, ao fazer parte necessariamente da natureza, ele é essencialmente mortal.

No texto que escreveu quando jovem, Hegel ligava à morte a liberdade, a historicidade e a individualidade do homem. Esse triplo tema também foi retomado e explicitado em seus textos posteriores.

Consideremos primeiro a liberdade.

Em várias ocasiões, Hegel identifica liberdade com negatividade. Isso aparece nitidamente no *Sistema da moral* (de 1802?), em que escreve o seguinte:

> A entidade-negativa (*das Negative*), isto é, (*oder*) a liberdade, isto é, o crime [título do parágrafo 2; v. VII, p. 450]. Essa entidade-negativa, ou a liberdade pura, empreende (*geht auf*) a supressão-dialética (*Aufhebung*) da entidade-objetiva de tal modo (*so*) que [...] faz da entidade-negativa a realidade-essencial (*Wesen*); nega, portanto, a realidade em sua determinação-específica (*Bestimmtheit*) [dada], mas fixa essa negação [v. VII, p. 452, linhas 28-32].

A liberdade, que é a realização e a manifestação da negatividade, consiste no ato de negar o real em sua estrutura dada e manter a negação sob a forma de uma obra criada por essa negação ativa. Essa liberdade, que é negatividade, é a realidade-essencial do homem.

Mas a negatividade, em si, é o nada, que pode manifestar-se como morte. Hegel também diz isso várias vezes, como, por exemplo, nas *Conferências de Iena* de 1805-1806, quando escreve numa nota marginal o seguinte (v. XX, p. 166, as três últimas linhas da nota 2): "Seu resultado: [a] morte, a negatividade pura, o não-ser imediato."

Logo, se de um lado a liberdade é negatividade, e se de outro lado a negatividade é nada e morte, não há liberdade sem morte, e só o ser mortal pode ser livre. É possível até dizer que a morte é a manifestação última e autêntica da liberdade.

Ora, Hegel não recua diante dessa conseqüência e a aceita expressamente, como se vê, por exemplo, nos seguintes trechos, tirados do *Sistema da moral* e das *Conferências de Iena* de 1803-1804:

> Esse absoluto negativo, a liberdade pura, é em seu aparecimento-ou-manifestação (*Erscheinung*) a morte; e pela faculdade (*Fähigkeit*) da morte, o sujeito se mostra (*erweist*) como livre e como absolutamente elevado acima de qualquer obrigação (*Zwang*). O sujeito é o ato-de-obrigar (*Bezwingung*) absoluto; e porque esse ato é absoluto [...] é o conceito de si mesmo, portanto infinito, e o oposto (*Gegenteil*) de si mesmo, isto é, absoluto; e a particularidade pura que está na morte é seu próprio oposto, [isto é,] a universalidade. Logo, só há liberdade no ato-de-obrigar porque ele tem por puro objetivo (*geht auf*) a supressão-dialética de uma determinação-específica [dada], [...] e porque esse ato, considerado em si, comporta-se (*sich hält*) de modo puramente negativo (*rein negativ*) [v. VII, p. 370, linhas 10-14, 20-25, 27-28]. [...] A abstração suprema da liberdade, isto é, a relação do obrigar (*Bezwingen*) levada até sua supressão-dialética, isto é, a morte violenta livre [v. VII, p. 389, linhas 17-19]. Esse ponto simples abs[oluto] da consciência [= homem] é o ser-absoluto (*Absolutsein*) desta, mas considerada como uma entidade-negativa-ou-negadora; ou [em outros termos], é o ser-absoluto do indivíduo [considerado] como tal, como uma entidade-particular-isolada (*Einzelnes*). É a liberdade de seu capricho (*Eigensinn*). O particular (*Einzelnes*) pode transformar-se (*sich machen*) nesse ponto; pode, de maneira absoluta, fazer abstração de tudo, abandonar tudo; não pode ser tornado dependente, [não pode] ser refreado (*gehalten*) por nada; pode afastar de si qualquer determinação-específica pela qual ele devesse ser apanhado (*gefasst*), e [pode] realizar na morte sua independência e sua liberdade absolutas, [pode nisso realizar-se] como consciência absolutamente negativa-ou-negadora. Mas a morte traz em si a contradição em relação à vida [v. XIX, p. 218, linhas 1-12]. Sua [= do particular] liberdade particular-isolada (*einzeln*) é seu capricho, sua morte [v. XIX, p. 232, última linha da nota 2].

Logo, a morte — a morte voluntária ou aceita com pleno conhecimento de causa — é mesmo a manifestação suprema da liberdade, pelo menos da liberdade abstrata do indivíduo isolado. O homem não poderia ser livre se não fosse essencial e voluntariamente mortal. A liberdade é a autonomia em relação ao dado, isto é, a possibilidade de negá-lo tal como é dado, e só pela morte voluntária o homem pode escapar do domínio de qualquer condição dada (= imposta) pela existência. Se o homem não fosse mortal e se não pudesse matar-se "sem necessidade", não escaparia à determinação rigorosa pela totalidade dada do Ser, que nesse caso mereceria ser chamada Deus.

A essência da liberdade individual é portanto a negatividade, que se manifesta em estado puro ou absoluto como morte. Por isso, quando a liberdade pura ou abstrata se realiza no plano social, no curso da segunda etapa de uma verdadeira revolução, isto é, verdadeiramente negadora do dado social, deve ela necessariamente manifestar-se como morte violenta coletiva ou Terror.

Hegel afirma isso com clareza no parágrafo da *Fenomenologia* que analisa a Revolução (p. 418, linhas 19-27):

> A obra e a ação únicas da liberdade geral (*allgemein*) são, por conseguinte, a morte; ou seja, uma morte que não tem volume (*Umfang*) nem preenchimento-ou-realização (*Erfüllung*) internos, pois o que é negado [nessa e por essa morte] é o ponto não-preenchido-e-realizado do Eu-pessoal (*Selbst*) absolutamente livre; logo, ela é a morte mais fria e mais banal, sem mais significação-ou-importância que o ato de cortar uma fruta ou de tomar um gole de água. Na banalidade dessa palavra está a sabedoria do governo [revolucionário], [a ela se reduz] o entendimento [que permite] à vontade geral realizar-se (*vollbringen*).

Durante a segunda etapa revolucionária, os revolucionários que aspiram à liberdade absoluta se opõem como particulares isolados ao universal encarnado pelo Estado. Opõem-se de forma absoluta, querendo negar o Estado dado de modo absoluto, aniquilando-o completamente. O Estado não pode portanto manter-se, a vontade geral não pode realizar-se, a não ser que negue esses particulares de modo tão absoluto quanto é ou pretende ser absoluta a afirmação deles mesmos pela negação das realidades universais. Por isso, no decorrer dessa etapa, a sabedoria do governo se manifesta pelo Terror. Ora, vimos que a morte voluntariamente enfrentada numa luta negadora é a realização e a manifestação mais autênticas da liberdade individual absoluta. É no e pelo Terror que essa liberdade se propaga na sociedade, e ela não pode ser alcançada num Estado tolerante que não leve a sério seus cidadãos para garantir-lhes o direito político à morte.

Dessas análises, Hegel deduz que a liberdade, sendo essencialmente negatividade, não pode ser realizada em estado puro, nem desejada por si mesma. A liberdade (= não-conformismo) absoluta é negatividade pura, isto é, nada e morte. Ora, esta contradiz a vida, a existência e o próprio ser. A negatividade só é algo, e não nada, pelo Ser (= identidade) que ela conserva embora negando-o. A negação (do dado) só é real como criação (do novo) ou obra realizada. O revolucionário só se aniquila na medida em que consegue conservar sua obra negadora, ligando-a à identidade do Ser, mantida através de sua negação pela lembrança ou tradição.

Isso significa que a liberdade só se realiza como história, que o homem só pode ser livre na medida em que é histórico (= social, = do Estado). E, vice-

versa, só há história onde há liberdade, isto é, progresso ou criação, e até negação revolucionária do dado. E já que a liberdade negadora implica e pressupõe a morte, só um ser mortal pode ser verdadeiramente histórico.

Mas a história pressupõe a morte, mesmo independentemente do fato de ela encarnar a liberdade. Só há história onde há tradição e lembrança histórica, de um lado, e, de outro, educação e resistência a ela. Ora, tudo isso pressupõe uma seqüência de gerações que se sucedem, que vêm ao mundo e morrem. Pois a vida dos filhos implica necessariamente a morte dos pais.

Hegel afirma isso rudemente numa nota marginal de suas *Conferências* de 1805-1806 (v. XX, p. 202, nota 3): "Os selvagens da América do Norte matam os pais; nós fazemos o mesmo."

Sem dúvida, o filho educado pelos pais prolonga a ação social e política deles, que é seu próprio ser, e lhes garante assim uma sobrevivência aqui na Terra, que é a única sobrevivência (aliás, limitada no tempo) compatível com a liberdade. Mas a sobrevivência histórica conserva a universalidade da ação individual, embora aniquilando sua particularidade; esse aniquilamento é precisamente a morte do indivíduo. Ao educar o filho, os pais preparam a própria morte humana ou histórica, passando voluntariamente do presente para o passado.

Hegel diz isso com toda a clareza nas *Conferências* de 1803-1804 (v. XIX, p. 223, linhas 18-20, e p. 224, linhas 13-22):

> Ao educar o filho, os pais nele colocam sua consciência já-formada (*geworden*) e engendram a própria morte. Na educação, a unidade inconsciente da criança se suprime-dialeticamente; articula-se em si, torna-se consciência formada-ou-educada; a consciência dos pais é a matéria às custas da qual ela se-forma-ou-se-educa. Os pais são para o filho um obscuro e desconhecido pressentimento (*Ahnen*) de si; eles suprimem-dialeticamente o ser-no-interior-de-si (*Insichsein*) simples-e-indiviso [e] contido (*gedrungen*) da criança. Eles perdem aquilo que lhe dão; morrem nele; o que lhe dão é a própria consciência deles. No caso, a consciência é o devir de outra consciência nela, e, no devir do filho, os pais contemplam a [própria] supressão-dialética (*Aufgehobenwerden*).

A história é transcendência (aqui na Terra). É a supressão-dialética do homem, que se nega (como dado) conservando-se (como ser humano) e se sublima (= progride) por sua autonegação conservadora. Esse movimento dialético implica e pressupõe a finitude do que se move, isto é, a morte dos homens que criam a história.

Como finitude ou temporalidade e negatividade ou liberdade, a morte é portanto a base última e o móbil primeiro da história. Por isso o processo his-

tórico implica necessariamente uma atualização da morte pelas guerras e pelas revoluções sangrentas.

Em seu texto sobre o *Direito natural* (de 1802), Hegel afirma sem hesitação a necessidade histórica da guerra (v. VII, p. 372, linhas 5-8, 16-21, 24-35, e p. 373, linhas 21-22):

> O aspecto-positivo (*Positives*) da forma absoluta [= homem] é a moral-consuetudinária (*Sittliches*) absoluta, ou seja, o fato de pertencer a um povo [= Estado], o particular demonstrando (*erwiesen*) de maneira não-ambígua a união (*Einssein*) com o povo apenas no aspecto-negativo, pelo perigo de morte [que a guerra implica]. Essa ligação (*Beziehung*) de individualidade [política] a individualidade [política = Estado] é uma relação (*Verhältnis*) e, por conseguinte, uma dupla ligação; uma é a ligação positiva, a coexistência (*Nebeneinanderbestehen*) igual [e] tranqüila das duas na paz. A outra é a ligação negativa, a exclusão de uma individualidade pela outra; e as duas ligações são absolutamente necessárias. [...] Sob o aspecto dessa segunda ligação surge a necessidade da guerra para a forma-concreta (*Gestalt*) e para a individualidade da totalidade moral-consuetudinária [= Estado]. A guerra — [precisamente] porque nela há a possibilidade livre de serem aniquiladas (*vernichtet*) não apenas determinações-específicas particulares-isoladas, mas sua integridade (*Vollständigkeit*) [considerada] como vida, e isso para o absoluto, isto é, para o povo [= Estado] — preserva a saúde moral (*sittlich*) dos povos em sua indiferença diante das determinações-específicas e diante da adaptação a estas últimas e da fixação (*Festwerden*) destas últimas, assim como o movimento dos ventos preserva os [as águas dos] lagos da estagnação à qual os condenaria um longo período de calma, assim como uma paz prolongada, ou pior ainda (*gar*) eterna, teria condenado à estagnação os povos, [pois] o que é [— como o homem —] negativo-ou-negador por sua natureza [que é ação] deve permanecer negativo-ou-negador e não deve tornar-se algo fixo-e-estável (*Festes*).

E nas *Conferências* de 1805-1806 Hegel insiste nesse ponto: a presença da morte nas guerras faz delas agentes criadores da história (v. XX, p. 261, linha 18, até a p. 262, linha 2):

> A condição-de-soldado e a guerra são o sacrifício objetivamente-real do Eu-pessoal, o perigo de morte para o particular, essa contemplação (*Anschauen*) de sua negatividade abstrata imediata; assim como a guerra é também o Eu-pessoal imediatamente positivo do particular [...] de modo [que nela] cada um, como particular, se cria (*macht*) como força (*Macht*) absoluta, se contempla como [sendo] absolutamente livre, como negatividade universal [existente] para si e realmente contra um outro (*Anderes*). É na guerra que isso é permitido (*gewährt*) ao particular: ela é [um] crime [cometido] para o universal [= Estado]; o objetivo [da guerra é] a conservação [mediatizada pela negação] do todo [= Estado] contra o inimigo, que se prepara para destruir esse todo. Essa alienação (*Entäusserung*) [do particular ao universal] deve ter precisamente essa forma abstrata, ser privada-de-individualidade; a morte deve ser recebida e desfechada com frieza; não por meio de um combate comentado, no qual o particular percebe o adversário e o mata numa ira imediata; não, a morte é dada e recebida no-vazio (*leer*), impessoalmente, a partir da fumaça da pólvora.

Logo, é a guerra mortífera que garante a liberdade histórica e a historicidade livre do homem. O homem só é histórico na medida em que participa ativamente da vida do Estado, e essa participação culmina no risco de vida voluntário numa guerra puramente política. Dessa forma, o homem só é verdadeiramente histórico ou humano na medida em que é um guerreiro, pelo menos potencialmente.

Hegel afirmou isso claramente em seu *Sistema da moral* (de 1802?). Admitia também a divisão irredutível da sociedade em três "estados" (*Stände*) ou classes: camponeses, industriais e comerciantes, nobreza. Os dois primeiros "estados" trabalham, mas não lutam nem arriscam a vida pelo Estado. Já a nobreza é essencialmente guerreira, o que lhe permite levar uma vida autenticamente humana, embora permaneça ociosa e aproveitando-se dos produtos do trabalho das outras classes: "O seu trabalho só pode ser o da guerra, ou uma formação-educadora (*Bilden*) para esse trabalho" (v. VII, p. 476, linhas 16-18). Ora, é a nobreza, e apenas ela, que realiza a história. As outras classes apenas a suportam e só podem contemplar passivamente o processo histórico encarnado na existência política e guerreira dos nobres.

Hegel expressa isso numa linguagem muito metafísica, quase nos termos de Schelling, mas que não deixa de ser clara (v. VII, p. 476, linha 38, até a p. 477, linha 8):

> A primeira utilidade [do estado da nobreza guerreira] consiste em ser a forma-concreta moral real absoluta, constituindo assim para eles [= os dois outros estados] a imagem do absoluto [= Estado] que-existe-como-um-ser-dado (*seiend*) e que se move[-dialeticamente, = historicamente, o que é] a contemplação real mais elevada que a natureza moral exige. Por sua natureza, esses estados [não guerreiros] detêm-se nessa contemplação. Não estão no conceito absoluto, pelo qual essa [entidade], que só é afirmada (*gesetzt*) para sua consciência como uma entidade-exterior (*Äusseres*), seria seu Espírito próprio, absoluto, movendo-se [dialeticamente], que passaria por cima (*überwände*) de todas as suas diferenças e determinações-específicas [dadas]. Que sua natureza moral chegue a essa contemplação, é a vantagem que lhes é oferecida pelo primeiro estado [da nobreza guerreira].

Mais tarde, e sobretudo na *Fenomenologia*, Hegel já não admite essa concepção feudal da sociedade. A existência de uma classe de guerreiros ociosos é, para ele, um fenômeno histórico transitório. Mas o tema da necessidade histórica da guerra é retomado na *Fenomenologia.*

Hegel diz, entre outras coisas, o seguinte (p. 324, linhas 9-30):

> Por um lado, a comunidade (*Gemeinwesen*) pode organizar-se em sistemas da autonomia pessoal e da propriedade [privada], do direito [privado] real e pessoal; da mesma forma, os modos de trabalho para os objetivos à primeira vista particulares-e-isolados do ganho e da fruição [podem] articular-se em associações (*Zusammenkünfte*) próprias e devir-autônomos. [Mas] o Espírito da associação geral [= Estado] é a unidade-indivisa (*Einfachheit*) e a realidade-essencial (*Wesen*) negativa-ou-negadora desses sistemas que se isolam. Para não deixá-los se enraizar e se fixar (*festwerden*) nesse processo-de-isolamento, em conseqüência do que o todo se decomporia e o Espírito se volatilizaria, o governo deve abalar de vez em quando esses sistemas pelas guerras, lesar e perturbar (*verwirren*) a ordem e o direito de autonomia que eles se concederam (*zurechtgemacht*) e pelo trabalho imposto [da guerra] fazer sentir seu senhor, [isto é,] a morte, aos indivíduos que, ao mergulhar (*sich vertiefend*) nesses sistemas, se destacam do todo e tendem para o ser-para-si [isolado] inviolável e para a segurança da pessoa [privada]. Por essa dissolução (*Auflösung*) da forma da posição-fixa-e-estável (*Bestehen*), o Espírito [= Estado] afasta-o-perigo da queda (*Versinken*) na existência-empírica (*Dasein*) natural a partir de [a existência-empírica] moral-consuetudinária [= histórica ou humana], e conserva e eleva o Eu-pessoal de sua consciência na liberdade e em sua força.

É verdade que esse texto está no parágrafo dedicado à análise do Estado antigo (cap. VI, A, *a*). Ora, o senhor, o cidadão do Estado pagão, é por definição ocioso. Como não trabalha, ele não nega a natureza que lhe é exterior. Sua atividade verdadeiramente humana, isto é, livre ou negadora, reduz-se à negação de sua própria natureza inata. Essa negação culmina no risco de vida voluntário, incorrido numa luta por puro prestígio, numa guerra puramente política, desprovida de qualquer necessidade vital. O Estado pagão, em que os cidadãos são guerreiros ociosos, não pode ser de fato humano, isto é, livre e histórico, a não ser nas e pelas guerras de prestígio que empreende de vez em quando.

O escravo e o ex-escravo trabalhador podem em princípio humanizar-se por seu trabalho, sem arriscar a vida. Pois, ao trabalhar, eles negam o real exterior dado e, em conseqüência, se transformam. Em princípio, o Estado onde os cidadãos trabalham poderia desistir das guerras sem se decompor como Estado ou entidade verdadeiramente humana. Mas, no texto citado, Hegel diz que, na prática, um Estado pacifista em essência deixa de ser um Estado propriamente dito e se torna uma associação privada, industrial e comercial que tem como fim supremo o bem-estar de seus membros, isto é, precisamente a satisfação de seus desejos naturais e até animais. Logo, é a participação na luta política sangrenta que eleva o homem acima do animal, fazendo dele um cidadão.

Seja como for, o objetivo final do devir humano é, segundo Hegel, a síntese da existência guerreira do senhor e da vida laboriosa do escravo. O homem que está plenamente satisfeito com sua existência e que conclui assim a evolução histórica da humanidade é o cidadão do Estado universal e homogêneo, isto é, segundo Hegel, o trabalhador-soldado dos exércitos revolucionários de Napoleão. Logo, é a guerra (pelo reconhecimento) que termina a história e leva o homem à sua perfeição (= satisfação). Assim, o homem só pode aperfeiçoar-se na medida em que é mortal e aceita com conhecimento de causa o risco de vida.

É verdade que, quando o império universal e homogêneo estiver estabelecido, não haverá mais guerras nem revoluções. Nele o homem poderá viver sem arriscar a vida. Mas a existência verdadeiramente humana será então a do sábio, que se limita a tudo compreender, sem nunca negar ou modificar nada (a não ser traduzindo as essências do real para o discurso). Essa existência não é portanto livre nem histórica no sentido próprio das palavras, no sentido que lhes atribui o próprio Hegel quando fala do homem anterior ao fim da história. A liberdade e a historicidade propriamente ditas são solidárias à morte: só um ser mortal pode ser livre e histórico, contanto que aceite a idéia e a realidade de sua morte e que consiga arriscar a vida sem nenhuma necessidade, em função de uma idéia ou de um ideal.

Enfim, também a individualidade humana é condicionada pela morte. Pode-se deduzir isso admitindo com Hegel que só é possível ser individual sendo livre, e que não é possível ser livre sem ser finito ou mortal. Mas essa conseqüência decorre, também diretamente, da definição hegeliana de indivíduo.

O indivíduo, para Hegel, é uma síntese do particular com o universal. A particularidade seria puramente dada, natural, animal, se não estivesse associada, na individualidade humana, com a universalidade do discurso e da ação (o discurso provindo da ação). Ora, a ação do particular — e é sempre um particular que age — só é de fato universal se representa e realiza a vontade geral de uma comunidade (*Gemeinwesen*), isto é, de um Estado. Só ao agir como cidadão (contra seu interesse privado, particular) o homem é verdadeira e realmente universal, embora permaneça particular; só no e pelo Estado se manifesta e se efetua a individualidade humana, pois é o Estado que atribui ao particular uma realidade e um valor universalmente reconhecido. Mas a ação pelo e para o Estado culmina no risco de vida (particular) para fins puramente políticos (= universais); um cidadão que se recusa a arriscar a vida pelo Estado perde

sua cidadania, isto é, o reconhecimento universal. Logo, o homem pode ser um indivíduo porque pode morrer.

Hegel afirma isso com muita clareza nas *Conferências* de 1803-1804 (v. XIX, p. 230, linha 32, até a p. 231, linha 10):

> Esse ser-dado da supressão-dialética (*Aufgehobensein*) da totalidade particular [isto é, do cidadão, do indivíduo] é a totalidade [considerada] como absolutamente universal, como Espírito absoluto [= povo, = Estado]. É o Espírito como consciência absolutamente real. A totalidade particular [isto é, o indivíduo] se contempla [no Estado, como cidadão,] como uma [totalidade] ideal, suprimida dialeticamente; e ela já não é particular; ao contrário, é para si mesma essa supressão-dialética de si, e ela só é reconhecida [como cidadão], só é universal [como cidadão] como essa [totalidade] suprimida-dialeticamente. A totalidade [= o universal] como uma particularidade [isto é, a individualidade] é afirmada em (*an*) si mesma como uma totalidade apenas possível, que-não-existe-para-si, apenas [como uma totalidade que,] em sua posição-na-existência (*Bestehen*), está sempre pronta para morrer, que renunciou a si mesma, que existe, é verdade, como totalidade particular, como família, ou na propriedade [privada] e na fruição [pessoal], mas de modo que essa relação [puramente particular que é a família, a propriedade e a fruição] é para ela uma [relação] ideal e se mostra (*erweist*) como se sacrificando.

O fato de a individualidade implicar e pressupor a finitude ou a morte pode ser demonstrado de outro modo.

O universal é a negação do particular como particular. Se quisermos transformar uma entidade concreta (= particular) em conceito (= universal), em noção geral, é preciso destacá-la do *hic et nunc* de sua existência-empírica (este cão está aqui e agora, mas o conceito "este cão" está em toda parte e sempre). Da mesma forma, se quisermos realizar a individualidade transformando a particularidade da existência em universalidade humana, é preciso destacar realmente o homem de seu *hic et nunc*. Mas, para o animal humano, esse destaque real equivale à morte, pois ao deixar de existir aqui e agora ele não tem nenhuma outra existência (morto, também o cão está em toda parte e sempre). Assim, a penetração real do universal no particular é a realização da finitude deste último, isto é, sua morte efetiva. E, se a existência humana pode ser universal embora permaneça particular, isto é, se o homem pode existir como indivíduo, é apenas porque a universalidade da morte pode estar presente nele enquanto ele vive: idealmente, na consciência que ele tem disso; e, realmente, por arriscar voluntariamente a vida (a consciência pressupõe o risco).

Hegel repete várias vezes que a morte é a manifestação e a realização última do universal na existência-empírica. Diz isso, entre outros, nas *Conferências* de

1803-1804, nas *Conferências* de 1805-1806 e na *Fenomenologia* (p. 231, linhas 31-32, e p. 232, linhas 6-8):

> A morte é o aspecto do desdobramento do gênero [em particularidade e universalidade] e a libertação perfeita dos elementos-constitutivos [que são o particular do universal]; [a morte é] a unidade imediata do Ser-dado (*Sein*), mas em seu conceito [ela é] o Eu-pessoal (*Selbst*) universal, que existe como universal [v. XIX, p. 254, linhas 4-8]. Na morte, a força absoluta, o senhor do particular; isto é, a vontade comum [= universal] tornou-se o Ser-dado puro [que é o cadáver do cidadão morto pelo Estado] [v. XX, p. 225, nota 3]. Essa universalidade à qual chega o particular como tal é o Ser-dado puro, a morte; [...] a morte é a realização-ou-a-perfeição (*Vollendung*) e o trabalho supremo que o indivíduo como tal [isto é, como particular] empreende pela comunidade [= Estado = universal].

Assim, a faculdade da morte (*Fähigkeit des Todes*) é a condição necessária e suficiente não apenas da liberdade e da historicidade do homem, mas também de sua universalidade, sem a qual ele não seria de fato individual.

"O ser verdadeiro do homem é sua ação", diz Hegel. Ora, a ação é a realização da negatividade, que se manifesta no plano fenomênico como morte. Entenda-se: como morte consciente e voluntária, isto é, aceita livremente, sem nenhuma necessidade vital. Tal aceitação da morte ocorre quando o homem arrisca conscientemente a vida em função do mero desejo de reconhecimento (*Anerkennen*), de sua mera vaidade. O desejo de reconhecimento é o desejo de um desejo, isto é, não de um ser dado (= natural), mas da presença da ausência de tal ser. Esse desejo transcende portanto o dado natural e, na medida em que se realiza, cria um ser trans-natural ou humano. Mas o desejo só se realiza na medida em que tem mais força que o ser dado natural, isto é, na medida em que o aniquila. É verdade que o ser que se aniquila em função de um desejo de reconhecimento desaparece; mas seu desaparecimento é o de um ser humano: é uma morte no sentido próprio do termo. E esse aniquilamento do animal é a criação do homem. O homem aniquila a si mesmo pela morte. Mas enquanto essa morte perdura como vontade consciente de arriscar a vida, a fim de obter o reconhecimento, o homem se mantém na existência-empírica como ser humano, isto é, transcendente em relação ao ser dado, à natureza.

Logo, o homem aparece (ou se cria) pela primeira vez no mundo (dado) natural como combatente da primeira luta sangrenta por puro prestígio. O que equivale a dizer que um Ser só se pode constituir como Ser humano sob a condição de ser finito ou mortal (isto é, vivo). Equivale também a dizer que um Ser só pode viver humanamente se realizar sua morte: tomar consciência dela, suportá-la, ser capaz de enfrentá-la voluntariamente. Ser homem, para Hegel, é

poder e saber morrer. "O Ser verdadeiro do homem" é, em última análise, sua morte como fenômeno consciente.[7]

A idéia de luta sangrenta pelo reconhecimento, que gera a relação senhor-escravo, aparece nos textos de Hegel pelo ano de 1802 (*Sistema da moral*, v. VII, p. 445-447). Mas é sobretudo nas *Conferências* de 1803-1804 que Hegel repisa essa idéia. O tema reaparece nas *Conferências* de 1805-1806. E na *Fenomenologia* (1806) a noção do valor antropogênico da luta e do risco de vida está definitivamente destacada e formulada com toda a clareza.

Vejamos trechos extraídos das *Conferências* de 1803-1804.

Hegel afirma que a posse puramente natural que se observa no animal só se torna propriedade essencialmente humana, isto é, uma posse reconhecida e até jurídica, na e pela luta de morte travada em vista desse reconhecimento. Não é para possuir realmente a coisa disputada que se arrisca a vida nessa luta de puro prestígio; é para tornar reconhecido seu direito exclusivo à posse. E esse direito só se torna real e o sujeito jurídico (= ser especificamente humano) só se realiza nesse e por esse risco, e, em última análise, na e pela morte.

Hegel assim se exprime:

> O particular só é uma consciência [= homem] na medida em que cada particularidade de sua posse (*Besitz*) e de seu ser-dado aparece como ligada à sua realidade-essencial (*Wesen*) total, [como] implicada (*aufgenommen*) em sua indiferença, na medida em que ele afirma cada elemento-constitutivo (*Moment*) como [o que é] si mesmo; pois isso é a consciência, o ser-ideal do mundo. Por conseguinte, [até] a lesão de uma de suas particularidades é infinita; é um ultraje absoluto, ultraje a ele [considerado] como um todo, ultraje à sua honra; e a colisão que possa ocorrer de toda coisa-particular é uma luta pelo todo. A coisa [disputada], [isto é,] a determinação-específica não é encarada como valor, como coisa; ao contrário, é inteiramente aniquilada, inteiramente ideal; só há o fato de ela estar relacionada comigo, de eu ser uma consciência, de a coisa ter perdido sua oposição para comigo [tornando-se minha propriedade reconhecida]. Os dois [adversários], que se reconhecem e querem se saber reconhecidos mutuamente como totalidade dos particulares, se enfrentam como essa totalidade. E a significação-e-importância (*Bed[eutung]*) que eles se atribuem mutuamente é: [*a*)] que cada um apareça na consciência do outro como quem o exclui de

7. Heidegger dirá, na linha de Hegel, que a existência humana (*Dasein*) é uma "vida em vista da morte" (*Leben zum Tode*). O cristão também dizia isso, bem antes de Hegel. Mas, para o cristão, a morte é apenas uma passagem para o além: ele não aceita a morte propriamente dita. O homem cristão não se coloca face a face com o nada. Ele se refere em sua existência a um outro mundo, essencialmente dado. Logo, nele não há transcendência (= liberdade) no sentido que Hegel e Heidegger deram ao termo.

> toda a *extensão* de sua particularidade [isto é, de tudo o que esta possui]; [*b*)] que ele seja, nessa sua exclusão [ou exclusividade], realmente [uma] totalidade. Nenhum dos dois pode demonstrar isso ao outro por palavras, garantias, ameaças ou promessa[s]. Pois a linguagem é a existência ideal da consciência, ao passo que aqui se opõem entidades-objetivamente-reais, isto é, entidades-absolutamente-opostas, entidades-que-existem-absolutamente-para-si, e sua relação é uma relação absolutamente prática, [que é] objetivamente-real. O meio-termo (*Mitte*) do reconhecimento deles (*Anerkennen*) deve ser objetivamente-real. Por conseguinte, eles devem-necessariamente (*müssen*) lesar um ao outro; o fato de cada um se afirmar como totalidade exclusiva na particularidade de sua existência deve tornar-se objetivamente-real; o ultraje é necessário [v. XIX, p. 226, linha 6, até a p. 227, linha 20]. E essa colisão deve e deveria (*muss und soll*) ocorrer, porque o particular como tal é uma razão (*Vern[unft]*), [uma] Indiferença, só pode ser conhecido na medida em que cada particularidade de sua posse e de seu ser-dado é afirmada nessa indiferença [?], e em que ele se relaciona com ela como [um] todo. Isso só pode aparecer na medida em que ele compromete (*daraufsetzt*) toda a sua existência para a sua conservação [como proprietário], em que ele não se divide. E a demonstração só termina com a morte [v. XIX, p. 226, nota 3, linhas 1-7].

Mas não é apenas para tornar reconhecida sua propriedade e se fazer reconhecer como proprietário (= sujeito ou pessoa jurídica) que o homem deve arriscar a vida numa luta de vida ou morte por puro prestígio. Deve fazê-lo também tendo em vista o reconhecimento de sua realidade e de seu valor humanos em geral. Ora, segundo Hegel, o homem só é humanamente real e realmente humano na medida em que é reconhecido como tal. Logo, é para ser humano e para se manifestar ou aparecer como tal que o homem deve poder morrer e saber arriscar a vida.

Hegel assim o exprime:

> Cada um só pode ser reconhecido pelo outro na medida em que seu aparecimento multiforme (*mannigfaltige Erscheinung*) é nele indiferente, [em que ele] se mostra como infinito em cada particularidade de sua posse e vinga cada ofensa (*Verletzung*) [indo] até a morte [do ofensor]. E essa ofensa deve-necessariamente ocorrer, pois a consciência [= homem] deve-necessariamente ter como finalidade (*auf... gehen*) esse reconhecimento; os particulares devem-necessariamente ofender-se mutuamente, para se conhecerem (*erkennen*) [e saber] se são dotados-de-razão [= humanos]. Pois a consciência é essencialmente tal, de modo que a totalidade do particular se exponha e seja a mesma nesse ato-de-tornar-se-outro (*Anderswerden*), que a totalidade do particular esteja em outra consciência, e que seja a

consciência do outro, e que nesta esteja precisamente essa manutenção absoluta da totalidade [própria] que ela tem para si; isto é, [que a consciência é essencialmente tal] que deva ser reconhecida pelo outro. Mas o fato de que minha totalidade, [considerada] como [a] de um particular, seja na outra consciência precisamente essa totalidade existente-para-si, [isto é,] que seja reconhecida, respeitada, só posso sabê-lo pelo aparecimento do agir (*Handeln*) do outro em face de minha totalidade; e, também, o outro deve ao mesmo tempo aparecer para mim como uma totalidade, como eu apareço para ele. Se eles se comportam negativamente [evitando-se], se eles se deixam mutuamente [em paz], então nenhum apareceu ao outro como [uma] totalidade, nem o ser-dado de um [apareceu] como uma totalidade na consciência do outro, nem a apresentação (*Darstellen*), nem o reconhecimento. A linguagem, as explicações, a promessa não são o reconhecimento; pois a linguagem é apenas um meio-termo ideal [entre os dois]: ela desaparece como aparece, não é um reconhecimento permanente (*bleibend*), real [v. XIX, p. 226, nota 3, linha 15 até o fim]. Cada particular deve afirmar-se como totalidade na consciência do outro de tal modo que ele compromete contra o outro, pela conservação de uma particularidade qualquer, toda a sua totalidade que aparece, sua [própria] vida; e, do mesmo modo, cada um deve-necessariamente ter como objetivo a morte do outro. Eu só me posso conhecer na consciência do outro como essa totalidade particular [isto é, como indivíduo ou pessoa humana] na medida em que me afirmo em sua consciência como sendo em minha exclusão [dele] uma totalidade da exclusão, [isto é, como] tendo por objetivo sua morte. Tendo por objetivo sua morte, exponho-me à morte, arrisco minha vida. Cometo a contradição de querer afirmar-ou-impor (*behaupten*) a particularidade de meu ser-dado e de minha posse; e essa afirmação se transforma em seu contrário, [ou seja]: sacrifico toda essa posse e a possibilidade de toda posse e fruição, [sacrifico] a própria vida. Ao me afirmar como totalidade da particularidade, eu me suprimo-dialeticamente como totalidade da particularidade; quero ser reconhecido nessa extensão de minha existência, em meu ser-dado e minha posse; mas eu o transformo, suprimo-dialeticamente essa existência, e só sou reconhecido como dotado-de-razão [= humano], como totalidade, na medida em que, tendo como objetivo a morte do outro, arrisco a própria vida e suprimo-dialeticamente essa extensão de minha existência, [isto é,] a totalidade de minha particularidade.

Esse reconhecimento da particularidade da totalidade traz consigo o nada da morte. Cada um deve-necessariamente saber do outro se este é uma consciência absoluta [= homem]. Cada um deve-necessariamente se afirmar em tal relação diante do outro para que isso venha à luz; deve-necessariamente ofendê-lo, e cada um só pode saber se o outro é [uma] totalidade [= individualidade ou pessoa humana] se forçá-lo a ir até a morte (*bis auf*

den Tod treibten); do mesmo modo, cada um só se mostra como [sendo uma] totalidade indo consigo mesmo até a morte. Se ele se détem em si aquém (*innerhalb*) da morte, só se mostra ao outro como comprometendo uma parte ou a totalidade da posse, como [correndo o risco de] ferimentos [e] não da própria vida, ele será, para o outro, de-modo-imediato, uma não-totalidade; ele não é absolutamente para si; torna-se escravo do outro. Se ele se detém em si aquém da morte e interrompe a luta (*Streit*) antes do desfecho fatal, ele não se terá mostrado como totalidade, nem terá reconhecido o outro como tal...

Esse reconhecimento dos particulares é portanto, em si, [uma] contradição absoluta: o reconhecimento é apenas o ser-dado da consciência, [considerada] como totalidade, numa outra consciência; mas, na medida em que a [primeira] consciência se torna objetivamente-real, ela suprime-dialeticamente a outra consciência [matando-a]; assim, o reconhecimento se suprime-dialeticamente. Ele não se realiza, mas deixa de ser [= de existir] na medida em que (*indem*) ele é [= existe]. Mesmo assim, a consciência só é [= existe] ao mesmo tempo como um ato-de-ser-reconhecido por outrem, e ela só é ao mesmo tempo consciência como unidade (*Eins*) numérica absoluta, e deve-necessariamente ser reconhecida como tal; mas isto significa que ela deve-necessariamente ter como objetivo a morte do outro e a sua, e que ela só é [= existe] na realidade-objetiva da morte [v. XIX, p. 228, linha 17, até a p. 229, linha 31, e p. 230, linhas 7-17].

Logo, a realidade humana é em última análise a realidade-objetiva da morte: o homem não é somente mortal; ele é a morte encarnada; é a sua própria morte. E, ao contrário da morte natural, puramente biológica, a morte que é o homem é uma morte violenta, ao mesmo tempo consciente de si e voluntária. A morte humana, a morte do homem, e, por conseguinte, toda a sua existência verdadeiramente humana são, portanto, um suicídio.

Hegel afirma isso explicitamente nas *Conferências* de 1805-1806[8] (v. XX, p. 211, linhas 34-36):

> Fica claro à consciência [= ao homem engajado na luta pelo reconhecimento] [considerada] como consciência, que ela tem por objetivo a morte de outrem; mas [em si ou para nós, isto é, na verdade,] ela tem por objetivo a própria morte; [ela é] suicida, na medida em que se expõe ao perigo.

Ora, é apenas na luta pelo reconhecimento, é unicamente ao arriscar a vida que essa luta implica, que o ser dado (animal) se cria como ser humano. Logo, é o ser do homem que aparece ou se manifesta como um suicídio adiado, co-

8. Nesse texto, Hegel só dedica duas páginas (v. XX, p. 211-213) à análise da luta pelo reconhecimento e não acrescenta nada de novo.

mo diria Hegel, mediatizado (*vermittelt*) pela ação negadora que engendra a consciência discursiva do exterior e de si. O homem é um ser que se suicida, ou que é capaz de se suicidar (*Fähigkeit des Todes*). A existência humana do homem é uma morte consciente e voluntária em via de devir.

Na *Fenomenologia*,[9] Hegel retoma e explicita o tema da luta pelo reconhecimento. Insiste no seu caráter antropogênico: apenas na e pela luta o homem pode criar-se a partir do animal. E Hegel especifica que o que importa nessa luta não é a vontade de matar, mas de expor-se ao perigo de morte sem necessidade, sem ser forçado a isso como animal. É pelo risco de vida voluntariamente aceito numa luta de puro prestígio que se atinge a verdade do reconhecimento. A verdade, isto é, a realidade-revelada e, portanto, a própria realidade. Ora, o homem só é humanamente real na medida em que é reconhecido. Logo, é a realidade humana que se constitui ou se cria no e pelo ato voluntário de enfrentar a morte.

Assim, Hegel mantém e reforça na *Fenomenologia* a idéia fundamental das *Conferências* de 1803-1804, nas quais ele assimila a autocriação do homem à atualização de sua morte. Mas, abandona o paradoxo que havia inicialmente defendido. Continua a dizer que a morte significa para o homem seu aniquilamento total e definitivo (cf. *Fenomenologia*, p. 145, segunda alínea). Mas já não afirma que a realização do homem só pode ocorrer inteiramente na morte efetiva, isto é, precisamente pelo aniquilamento. No texto em questão, ele diz expressamente que o risco de vida basta para realizar o ser humano. O ser que voluntariamente arriscou a vida, mas escapou da morte, pode viver humanamente, isto é, manter-se como homem na existência-empírica (*Dasein*) no seio do mundo natural.

É ao arriscar a vida que o homem compreende que é essencialmente mortal, ou seja, que não pode existir humanamente fora do animal que serve de suporte à sua consciência-de-si.

O homem que travou a luta pelo reconhecimento deve permanecer vivo para poder viver humanamente. Mas ele só vive humanamente na medida em que é reconhecido pelo outro. Logo, também seu adversário deve escapar à morte. O combate deve parar antes do desfecho fatal, ao contrário do que Hegel dizia nas *Conferências* de 1803-1804 (v. XIX, p. 229).

Nas *Conferências*, Hegel admitia essa eventualidade. Ela ocorre quando um dos adversários recusa-se a arriscar a vida e se sujeita ao outro, tornando-se seu escravo, isto é, reconhecendo-o sem ser, em compensação, reconhecido. Mas não se arriscar é ficar nos limites da animalidade. Logo, o escravo não é um ser verdadeiramente humano, e um reconhecimento de sua parte não pode realizar a humanidade do reconhecido. Assim, o verdadeiro reconhecimento só

9. Ver a tradução comentada da seção A do cap. IV em "À guisa de introdução", neste livro.

pode ocorrer na e pela morte, que aniquila quem reconhece, e portanto o próprio reconhecimento, e, por conseqüência, o reconhecido como reconhecido, isto é, como ser verdadeiramente humano. Daí, o paradoxo.

Na *Fenomenologia*, Hegel evita esse paradoxo ao admitir a humanidade do escravo e, com isso, o valor antropogênico de seu reconhecimento do senhor. Mas como justifica ele a humanidade do ser que recusou sujeitar sua vida animal ao desejo humano e antropogênico de reconhecimento?

O senhor se humaniza (se realiza como senhor, isto é, como ser especificamente humano) por meio do reconhecimento pelo escravo, que ele impõe a este ao aceitar o risco contra-natureza que o futuro escravo rejeita. Quanto ao escravo, ele se humaniza (se realiza como escravo, o que é ainda um modo de ser especificamente humano) pela consciência que assume de sua finitude essencial ao sentir a angústia da morte, morte essa que lhe aparece no curso de uma luta pelo reconhecimento, isto é, como algo que não é uma necessidade puramente biológica.

Assim como o senhor, o escravo está consciente de si, é essencialmente humano em sua existência-empírica. Sem dúvida, no início, em seu estado nascente, o escravo só é humano potencialmente, ao passo que a humanidade do senhor é objetivamente-real, já que efetivamente reconhecida. Mesmo assim, o homem se cria, pela luta, ao mesmo tempo como senhor e escravo, e os dois são especificamente humanos. E se o são, em última análise, é porque ambos foram colocados em presença da própria morte.

O escravo realiza e aperfeiçoa sua humanidade trabalhando a serviço do senhor. Mas esse trabalho servil só tem uma virtude antropogênica na medida em que nasce da angústia da morte e é acompanhado pela consciência da finitude essencial daquele que serve pelo trabalho.

Ao contrário do senhor, que permanece para sempre estático em sua humanidade de senhor, o escravo desenvolve e aperfeiçoa sua humanidade, originalmente servil. Ele se eleva ao pensamento discursivo e elabora a noção abstrata de liberdade; ele se cria também como cidadão livre e afinal, plenamente satisfeito, ao transformar o mundo dado por seu trabalho, que ele efetua a serviço da comunidade. Logo, é ele, e não o senhor, que é o homem propriamente dito, o indivíduo que cria livremente a história. Mas não se pode esquecer que o serviço e o trabalho só são livres e criadores na medida em que se efetuam na angústia que nasce da consciência da morte. Logo, é essa consciência da morte que humaniza o homem e constitui a base derradeira de sua humanidade.

Se há morte e luta sangrenta pelo reconhecimento, é para que haja suicídio ou risco de vida voluntário. Mas mesmo esse risco, que se atualiza no senhor, existe para que ocorra no escravo a experiência da morte, que lhe revela sua própria finitude. É a vida na presença da morte que constitui a vida do Espíri-

to, isto é, a vida especificamente humana, que pode atingir sua perfeição ou a plenitude da satisfação.

O homem é o único ser no mundo que sabe que deve morrer, ou seja, ele *é* a consciência de sua morte: a existência verdadeiramente humana é uma consciência existente da morte, ou uma morte consciente de si. Como a perfeição do homem é a plenitude da consciência-de-si, e como o homem é essencialmente finito em seu próprio ser, é na aceitação consciente da finitude que culmina a existência humana. A plena compreensão (discursiva) do sentido da morte constitui essa sabedoria hegeliana, que acaba a história proporcionando ao homem a satisfação.

Pois, ao chegar à sabedoria, o homem compreende que apenas sua finitude ou sua morte lhe asseguram a liberdade absoluta, ao liberá-lo não apenas do mundo dado, mas também do dado eterno e infinito que seria Deus, se o homem não fosse mortal. E a consciência dessa liberdade absoluta satisfaz o orgulho infinito do homem, que constitui o fundo de sua existência humana e que é o último móbil irredutível de seu ato de autocriação.

De modo geral, a antropologia hegeliana é uma teologia cristã laicizada. E Hegel sabe disso muito bem. Repete em várias ocasiões que tudo o que a teologia cristã afirma é absolutamente verdadeiro, contanto que aplicado não a um Deus transcendente imaginário, mas ao homem real, que vive no mundo. O teólogo faz antropologia sem se dar conta. Hegel apenas toma consciência do saber chamado teo-lógico, explicando que seu objeto real não é Deus, mas o homem histórico, ou, como gosta de dizer: "o Espírito do povo" (*Volksgeist*).

Entre outras, essa concepção é apresentada com clareza por Hegel no fim das *Conferências* de 1805-1806 (v. XX, p. 268, linhas 7-21):

> A Religião [em geral] é o Espírito representado[-como-uma-entidade-exterior] (*vorgestellt*); [ela é] o Eu-pessoal (*Selbst*) que não faz coincidir (*nicht zusammenbringt*) sua consciência pura com sua consciência objetivamente-real, [e] para quem o conteúdo daquela se opõe [a ele], nesta, como uma entidade-outra. [Em outros termos, o religioso é o homem que não sabe que fala, de fato, de si mesmo quando julga falar de Deus.] [...] [A] idéia da Religião absoluta [ou cristã] é a idéia especulativa de que o Eu-pessoal, [ou] a entidade-objetivamente-real, é [o] pensamento, [posto que] realidade-essencial (*Wesen*) e ser-dado (*Sein*) [são] a mesma coisa. Isso é dito [= expresso] de tal modo que Deus, [isto é,] a realidade-essencial absoluta transcendente (*jenseitig*) tornou-se homem, esse ser-objetivamente-real aqui; mas também que essa realidade-objetiva se suprimiu-dialeticamente, tornou-se uma [realidade] passada, e [que] esse Deus, que é [de um lado, uma] realidade-objetiva [particular dada] e [de outro lado uma] realidade-objetiva suprimida-dialeticamente, isto é, universal, é a mesma coisa que o Espírito-do-povo; só como imediatidade [isto é, como representado (*vorgestellt*) como um único homem chamado Jesus] é que ele é o Espírito da comunidade [cristã]. Que Deus é Espírito, eis o conteúdo dessa religião [cristã].

Logo, Hegel está de acordo com o cristianismo ao dizer que o absoluto, ou a totalidade do que *é*, não é identidade, Ser-dado, substância ou natureza, mas Espírito, isto é, ser revelado pela palavra ou pela razão discursiva (Logos). Mas, para o cristão, esse Espírito absoluto é um Deus transcendente, ao passo que para Hegel é o homem-no-mundo. Essa diferença radical e irredutível resume-se afinal a isto: o Espírito cristão é eterno e infinito, ao passo que o Espírito considerado por Hegel é essencialmente finito ou mortal. É pela introdução da idéia de morte que se transforma a teo-logia em antropologia. E, ao considerar essa idéia literalmente, ou seja, suprimindo as noções de vida após a morte e de ressurreição, é que se chega à antropologia verdadeira, ou hegeliana.

Isso também Hegel vê e afirma com toda a clareza, ao interpretar o mito evangélico numa nota marginal referente ao trecho citado (v. XX, p. 268, nota 3, as duas últimas linhas): "Não é este homem que morre, mas o divino [como tal]; é precisamente por causa disso (*eben dadurch*) que esse divino se torna homem."

Assim, ao demonstrar que a consciência, a consciência-de-si, a vontade submetida à razão e a razão discursiva implicam e pressupõem a finitude ou a morte, Hegel demonstra que o Espírito absoluto ou a totalidade do Ser revelado não é um Deus eterno que cria o mundo a partir do nada, mas sim o homem negador do mundo natural dado desde toda a eternidade, no qual ele nasce e morre como humanidade histórica.

Em última análise, o Deus da teologia cristã (de inspiração antiga ou pagã) é o Ser-dado (*Sein*) eternamente idêntico a si mesmo, que se realiza e se revela num e por um mundo natural, que só manifesta a essência e a força de existir do Ser que *é*. Já o homem de Hegel é o nada (*Nichts*) que aniquila o Ser-dado existente como mundo, e que se nadifica (como tempo histórico real ou história) nesse e por esse aniquilamento do dado.

A base última da existência-empírica (*Dasein*) natural ou divina é o Ser-dado ou a força (*Macht*) de manter-se eternamente na identidade consigo mesmo. A base última da existência-empírica humana, ao contrário, a fonte e a origem da realidade humana, é o nada ou a força da negatividade, que só se realiza e se manifesta pela transformação da identidade dada do ser em contradição criadora do devir dialético ou histórico, no qual só há existência na e pela ação (que é a realidade-essencial ou a essência do homem), e no qual o agente não é o que *é* (como dado) e *é* o que ele não é (desde toda a eternidade). Se a natureza ou "Deus" têm um Ser que *é* (como espaço real ou físico), o homem é o nada que nadifica (como ação ou tempo real, histórico) ao suprimir-dialeticamente o que é e ao criar o que não é. Essa idéia central e derradeira da filosofia hegeliana

— a idéia de que o fundamento da origem da realidade objetiva (*Wirklichkeit*) e da existência-empírica (*Dasein*) humanas é o nada que se manifesta ou se revela como ação negadora ou criadora, livre e consciente de si — está expressa com clareza num belo texto romântico das *Conferências* de 1805-1806, que Hegel proferia na mesma época em que escrevia a *Fenomenologia*.

Eis o texto (v. XX, p. 180, linha 24, até a p. 181, linha 8):

> O homem é essa noite, esse nada vazio, que contém tudo em sua simplicidade-indivisa (*Einfachheit*): uma variedade de um número infinito de representações, de imagens, das quais nenhuma lhe vem à mente com clareza, ou [ainda] que não estão como realmente-presentes (*gegenwartig*). É a noite, a interioridade-ou-intimidade (*Inneres*) da natureza, que existe aqui: [o] Eu-pessoal puro. Em representações fantasmagóricas, tudo ao redor está escuro: surge então de repente uma cabeça ensangüentada aqui, mais adiante outra aparição (*Gestalt*) branca; e elas desaparecem também de repente. É essa escuridão que se percebe quando se olha bem nos olhos de um homem: [mergulha-se o olhar] numa noite que se torna terrível (*furchtbar*); é a noite do mundo que se apresenta (*hängt entgegen*) [então] a nós.
>
> Força (*Macht*) de tirar dessa noite as imagens ou de deixá-las cair nela: posição-autônoma (*Selbstsetzen*) [isto é, criação livre], consciência interior, ação (*Tun*). É nessa noite que se retirou a entidade-existente-como-um-ser dado (*das Seiende*); mas o movimento [dialético] dessa força está igualmente afirmado.

A história é o movimento dialético da força que mantém no Ser o nada que é o homem. Essa força se realiza e se manifesta como ação negadora ou criadora: ação negadora do dado que é o próprio homem, ou ação da luta que cria o homem histórico; e ação negadora do dado que é o mundo natural onde vive o animal, ou ação de trabalho que cria o mundo cultural, fora do qual o homem é puro nada, e onde ele não difere do nada a não ser por certo tempo.[10]

10. Induzido em erro pela tradição ontológica monista, Hegel estende às vezes à natureza sua análise da existência humana ou histórica. Diz então que tudo o que existe é, em última análise, uma nadificação do nada (o que, visivelmente, não tem o menor sentido e leva a uma indefensável filosofia da natureza). Ele afirma isso, por exemplo, nas *Conferências* de 1805-1806, ao expor sua filosofia da natureza (inspirada em Schelling): "As trevas são nada; assim como o espaço e o tempo não existem; assim como, em geral, tudo é nada" (v. XX, p. 80, linhas 5-6). Heidegger retomou os temas hegelianos da morte; mas ele não considera os temas complementares da luta e do trabalho; assim, sua filosofia não consegue explicar a história. Marx mantém os temas da luta e do trabalho, e sua filosofia é por isso essencialmente historicista; mas ele não trata do tema da morte (embora admita que o homem é mortal); ele não vê, portanto (e muito menos certos marxistas), que a revolução é — não apenas de fato, mas também essencial e necessariamente — sangrenta (tema hegeliano do Terror).

APÊNDICE III

ESTRUTURA DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Não é possível compreender a *Fenomenologia do Espírito* se não forem percebidas suas articulações dialéticas. Ora, estas raramente são explicitadas pelo próprio Hegel. A análise que se segue tem o objetivo de mostrá-las ao leitor.

A *Fenomenologia* é uma descrição fenomenológica da existência humana. Ou seja, a existência humana nela é descrita tal como aparece (*erscheint*) ou se manifesta a quem a vive. Em outros termos, Hegel descreve o conteúdo da consciência-de-si do homem que é dominado em sua existência seja por uma das atitudes existenciais típicas que se encontram em toda parte e sempre (primeira parte), seja pela atitude que caracteriza uma época histórica marcante (segunda parte). Ao chamar, na *Fenomenologia*, o homem de consciência (*Bewusstsein*), Hegel indica que se trata de uma descrição fenomenológica, dizendo que descreve a atitude em questão tal como ela existe "para a própria consciência" (*für das Bewusstsein selbst*).

Mas o próprio Hegel escreve a *Fenomenologia* depois de a ter pensado, isto é, depois de ter integrado em sua mente todas as atitudes existenciais possíveis. Logo, ele conhece a totalidade da existência humana, e a vê, por conseguinte, tal como é na realidade ou na verdade (*in der Tat*). Possuindo assim o saber absoluto, ele vê uma atitude dada, parcial ou historicamente condicionada, de modo diverso do que a vê o homem que a realiza. Para este, trata-se de uma atitude que ele julga ser total e a única possível, ou pelo menos admissível. Já Hegel sabe que se trata de um fragmento ou de uma etapa da formação da existência integral. E é o único a ver os laços que unem esses fragmentos entre si, assim como a ordem das etapas.

É a explicitação desses laços e dessa ordem que garante à descrição fenomenológica (que, de outro modo, seria puramente literária) um caráter científico ou filosófico. Por isso Hegel enquadra as descrições feitas do ponto de vista daquele que está sendo descrito (*für es*) em análises escritas do ponto de vista do saber absoluto, que é o ponto de vista do próprio Hegel. Nesses enquadramentos, Hegel descreve as atitudes existenciais tais como aparecem para ele ou, como ele diz, "para nós" (*für uns*) — esse "nós" sendo o próprio Hegel e o leitor que o compreende. Ora, Hegel vê as coisas tais como são na verdade ou na realidade, ou como ele diz, "em si" (*an sich*). Por isso pode dizer indiferentemente "em si ou para nós" (*an sich oder für uns*), ou simplesmente "em si", ou ainda "para nós", quando quer enfatizar que se trata não de uma descrição fenomenológica, mas de uma análise filosófica ou científica da situação.

Infelizmente, Hegel costuma omitir a expressão sacramental, e os limites entre as descrições *für es* e as análises *für uns* nem sempre são fáceis de estabelecer. Além disso, de vez em quando ele intercala nas descrições, sem avisar o leitor, notas escritas do ponto de vista do saber absoluto (*für uns = an sich*). Mas, em princípio, essas notas não deveriam existir, e cada descrição *für es* deveria ser: 1) precedida de uma introdução, em que Hegel indicasse o lugar que o elemento constitutivo ou a etapa histórica em questão ocupam na integridade simultânea e consecutiva da existência humana; e 2) seguida de uma espécie de conclusão, na qual ele destacasse o porquê e o como verdadeiros da transformação do elemento ou da etapa considerados naquele ou naquela que daí resulte (por sua supressão dialética). Quanto às transformações dialéticas vividas por aqueles que as suportam (ou, mais exatamente, as provocam), estão descritas nas partes fenomenológicas (*für es*).

O objetivo principal da análise que se segue é indicar os limites entre as partes fenomenológicas e as introduções e transições que as enquadram e que estão escritas do ponto de vista do saber absoluto (*für uns*). A análise também destaca as articulações dialéticas (triádicas) das partes fenomenológicas, assinalando as notas intercaladas *für uns*.

No cap. VIII, a distinção entre *für es* e *für uns* desaparece, pois esse capítulo descreve a consciência-de-si do sábio que possui o saber absoluto, isto é, de Hegel, que aparece a si mesmo (*für es*) tal como é em realidade (*an sich*) e também tal como aparece aos que o compreendem verdadeiramente (*für uns*). Aqui, portanto, a descrição fenomenológica coincide com a análise filosófica ou científica. Entretanto, essa coincidência do *für es* com o *für uns* só ocorre no final do capítulo. Por isso, o capítulo tem uma introdução geral, e sua primeira seção, uma introdução e uma transição.

É claro que o prefácio (*Vorrede*) e a introdução (*Einleitung*) da *Fenomenologia* foram inteiramente escritos do ponto de vista do saber absoluto (*für uns*).

Os dois primeiros algarismos entre parênteses indicam a página e a linha da edição de Hoffmeister (Leipzig, Meiner, 1937); os três últimos, o volume, a página e a linha da tradução francesa de Hyppolite (Paris, Aubier, 1941).

PREFÁCIO

1. O objetivo visado por Hegel: o sistema científico
   a. Impossibilidade de uma verdade parcial (9, 2; I, 5, 3)
   b. A verdade é um saber total e ordenado (11, 34; I, 7, 33)
2. O ponto de partida: crítica da filosofia da época, principalmente a de Schelling
   a. Característica geral da época (12, 27; I, 8, 32)
   b. Os sinais precursores de uma nova era (15, 26; I, 12, 12)
3. O caminho que leva ao objetivo: a *Fenomenologia* (19, 16; I, 16, 28)
   a. A substância como sujeito (19, 24; I, 17, 2)
   b. O sistema da ciência (23, 21; I, 22, 4)
   c. O lugar da *Fenomenologia* no sistema
      α. A *Fenomenologia* como introdução ao sistema (24, 30; I, 23, 21)
      β. A *Fenomenologia* como primeira parte do sistema (28, 18; I, 27, 31)
      γ. A *Fenomenologia* como ciência das experiências da consciência (32, 1; I, 31, 29)
4. O meio de atingir o objetivo: o método
   a. O método histórico (35, 6; I, 35, 23)
   b. O método matemático (35, 20; I, 36, 5)
   c. O método filosófico ou científico (39, 10; I, 40, 10)
   d. Os métodos pseudofilosóficos
      α. O "raciocínio" (48, 37; I, 51, 25)
      β. A "razão natural" ou "o senso comum" (54, 20; I, 57, 22)
5. O resultado: a aceitação pelo público como critério da verdade (57, 21; I, 60, 20)

INTRODUÇÃO

1. A necessidade de uma *Fenomenologia*
   a. O conhecimento: crítica a Kant (63, 2; I, 65, 2)
   b. O fenômeno: crítica a Fichte e a Schelling (65, 25; I, 67, 18)
2. O tema da *Fenomenologia*
   a. O saber parcial e a *Fenomenologia* como o caminho que leva ao saber total (66, 39; I, 69, 1)
   b. O saber total (68, 19; I, 70, 23)
3. O método da *Fenomenologia*
   a. O critério da verdade (70, 10; I, 72, 15)
   b. A experiência (73, 3; I, 75, 15)

PRIMEIRA PARTE – OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA EXISTÊNCIA HUMANA (= A. *Consciência* e B. *Consciência-de-si*; = cap. I a IV)

LIVRO I – OS ELEMENTOS COGNITIVOS (= A. *Consciência*; cap. I a III)

CAPÍTULO I – A ATITUDE DA SENSAÇÃO (= cap. I)

A. Introdução (79, 3; I, 81, 3)

B. Dialética

1. O objeto da sensação: o *isto*
   a. Introdução (80, 31; I, 83, 2)
   b. Dialética do *nunc* (81, 18; I, 83, 26); 82, 7-18 (I, 84, 20-31): Nota sobre a linguagem; Dialética do *hic* (82, 19; I, 84, 32)
   c. Transição (82, 28; I, 85, 5)
2. O sujeito da sensação: o Eu-abstrato
   a. Introdução (82, 39; I, 85, 15)
   b. Dialética do *hic et nunc* (83, 14; I, 85, 30)
   c. Transição (83, 40; I, 86, 25); 83, 40–84, 7 (I, 86, 25-30): Nota crítica contra Krug
3. A sensação vista como um todo
   a. Introdução (84, 3; I, 87, 2)
   b. Dialética do *nunc* (85, 18; I, 88, 14); Dialética do *hic* (86, 15; I, 89, 16)

C. Conclusão

1. Resumo (86, 32; I, 89, 31)
2. Crítica do "realismo ingênuo" (86, 39; I, 90, 4); 87, 12-40 (I, 90, 22–91, 5): Nota sobre o desejo
3. Transição (88, 27; I, 91, 31)

CAPÍTULO II – A ATITUDE DA PERCEPÇÃO (= cap. II)

A. Introdução

1. A percepção vista como um todo (89, 10; I, 93, 3)
2. O objeto da percepção
   a. Introdução (90, 8; I, 94, 9); 90, 25-30; (I, 94, 25-30): Nota sobre o termo *Aufheben*
   b. O objeto como universal positivo (90, 31; I, 94, 35); 91, 12-26 (I, 95, 19–96, 2): Nota
   c. O objeto como universal negativo (91, 27; I, 96, 3)
   d. O objeto como um todo (92, 11; I, 96, 25)
3. O sujeito da percepção (92, 35; I, 97, 14)

B. Dialética

1. Introdução (93, 17; I, 98, 1)
2. O objeto da percepção (93, 22; I, 98, 6)
3. O sujeito da percepção
   a. Introdução (94, 22; I, 99, 9)
   b. O Eu como *médium* e a coisa como *unidade* (95, 13; I, 100, 1)
   c. O Eu como *unidade* e a coisa como *médium* (95, 32; I, 100, 19)
   d. A coisa como *unidade* e *médium* (97, 1; I, 102, 1)
4. A Percepção vista como um todo (97, 17; I, 102, 13); 98, 4-7 (I, 103, 3-10): Nota

C. Conclusão

1. Transição (99, 4; I, 104, 13)
2. Nota crítica contra a filosofia do *common sense* (100, 11; I, 105, 22)

CAPÍTULO III – A ATITUDE DO ENTENDIMENTO (= cap. III)

A. Introdução

1. Resumo dos dois primeiros capítulos (102, 26; I, 109, 4)
2. Tema do cap. III (103, 2; I, 109, 15)

B. Dialética

1. O universal incondicionado
   a. Introdução (103, 37; I, 110, 22)
   b. Dialética (104, 28; I, 111, 16)
2. A força
   a. Introdução (105, 20; I, 112, 23); 106, 12-26 (I, 113, 29–14, 4): Nota
   b. A força única (106, 27; I, 114, 5)
   c. O jogo de forças
      α. Dialética (107, 29; I, 115, 14); 108, 25–109, 10 (I, 116, 23–117, 13): Nota
      β. Transição (109, 11; I, 117, 14)
3. O interno e o fenômeno
   a. Introdução (110, 10; I, 118, 23)
   b. Dialética
      α. *O mundo supra-sensível*
         I. Introdução (112, 1; I, 120, 29); 112, 4-14 (I, 120, 32–121, 10): Nota contra Kant; 112, 16-39 (I, 121, 10-32): Nota contra a teologia cristã
         II. Dialética (113, 25; I, 122, 22)
         III. Transição (114, 25; I, 123, 20)
      β. O reino das leis (a ciência newtoniana)
         I. Introdução (115, 3; I, 124, 6)
         II. Dialética (115, 13; I, 124, 17); 115, 26–116, 7 (I, 124, 25–125, 17): Nota contra Newton; 117, 1–118, 30 (I, 126, 9–128, 10): Nota explicativa e crítica
         III. Transição (119, 30; I, 129, 22); 120, 37–121, 15 (I, 131, 7-25): Nota

γ. O mundo invertido

I. Introdução (121, 16; I, 131, 26)

II. Dialética (122, 26; I, 133, 9); 121, 39–122, 8 (I, 132, 4-23); 122, 31-37 (I, 133, 15-20): Notas sobre a filosofia da natureza; 122, 8-25 (I, 132, 23–133, 8) 122, 37–123, 1 (I, 133, 21-37); 123, 21-24 (I, 134, 21-34): Notas sobre o crime e o castigo

III. Transição (124, 19; I, 135, 20)

c. Transição (124, 6; I, 135, 28); 124, 36–125, 3 (I, 135, 27–136, 12): Nota

C. Conclusão

1. Resultado do cap. III e do Livro I, e transição para o cap. V: a noção de vida (I, 125, 14; I, 136, 24)
2. Resumo dos três primeiros capítulos e transição para o cap. IV e para o Livro II: a noção de consciência-de-si (126, 23; I, 138, 5)

LIVRO II – OS ELEMENTOS EMOCIONAIS E ATIVOS

(= B. *Consciência-de-si*; = cap. IV)

INTRODUÇÃO GERAL – A NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA-DE-SI

A. Resumo do Livro I e lugar do Livro II no conjunto da *Fenomenologia* (133, 3; I, 145, 3)

B. Análise da consciência-de-si considerada como resultado da dialética do Livro I; tema da dialética do Livro II (134, 6; I, 146, 6)

C. Análise ontológica da vida (deveria normalmente fazer parte da *Lógica*) (135, 39; I, 148, 17); 136, 27-40 (I, 149, 12-25): Nota

CAPÍTULO I – A ATITUDE DO DESEJO (CORRESPONDE À ATITUDE DA SENSAÇÃO)

A. Introdução: vida e consciência-de-si (138, 21; I, 151, 30)

B. Dialética (139, 1; I, 152, 15); 139, 31-38 (I, 153, 12-18): Nota sobre a vida; 140, 28-39 (I, 154, 16): Nota sobre o Espírito

CAPÍTULO II – A ATITUDE DA LUTA PELO RECONHECIMENTO (CORRESPONDE À ATITUDE DA PERCEPÇÃO) (= cap. IV, seção A)

A. Introdução (141, 5; I, 155, 4); 142, 33-36 (I, 157, 9-12): Nota

B. Dialética

1. A luta de morte
   a. Introdução (143, 18; I, 158, 5)
   b. Dialética (144, 8; I, 159, 3)
   c. Transição (145, 27; I, 160, 30)
2. A dominação (146, 5; I, 161, 11)
3. A sujeição (147, 34; I, 163, 27); 149, 30–150, 14 (I, 166, 6-30): Nota

CAPÍTULO III – A ATITUDE DA LIBERDADE (CORRESPONDE À ATITUDE DO ENTENDIMENTO) (= cap. IV, seção B)

A. Introdução (151, 5; 167, 8); 152, 1-19 (I, 168, 5-23): Nota sobre o pensamento

B. Dialética

1. O estoicismo
   a. Introdução (152, 29; I, 169, 1); 153, 22-25 (I, 169, 32–170, 2): Nota
   b. Dialética (153, 26; I, 170, 3); 153, 40–154, 7 (I, 170, 17-25): Nota
   c. Transição (154, 27; I, 171, 13)
2. O cepticismo
   a. Introdução (154, 34; I, 171, 21)
   b. Dialética (155, 26; I, 172, 21)
   c. Transição (156, 8; I, 174, 1)
3. A consciência infeliz
   a. Introdução (158, 8; I, 175, 32); 158, 19-30 (I, 176, 10-22): Nota
   b. Dialética
      α. A atitude judaica (159, 6; I, 177, 10)
      β. Transformação da atitude judaica em atitude cristã (160, 7; I, 178, 16); 160, 33–161, 7 (I, 179, 13–180, 2): Nota
      γ. A atitude cristã
         I. Introdução (161, 38; I, 181, 2)
         II. O sentimento íntimo: atitude religiosa contemplativa (162, 22; I, 181, 25); 162, 26-32 (I, 182, 2-3): Nota
         III. A ação exterior: atitude religiosa ativa (164, 26; I, 184, 18)
         IV. O *sacrifício de si*: atitude religiosa ascética
            * Introdução (167, 23; I, 188, 10)
            **** O Monge (168, 7; I, 188, 35)
            **** O Padre (168, 31; I, 189, 25)
            **** O Leigo (170, 16; I, 191, 24)

C. Conclusão: transição para a atitude arreligiosa descrita no cap. V (171, 14; I, 192, 28)

SEGUNDA PARTE – AS ATITUDES EXISTENCIAIS CONCRETAS

(= C. Razão; = cap. V a VIII)

LIVRO I – AS ATITUDES APOLÍTICAS: O INTELECTUAL (= cap. V)

INTRODUÇÃO GERAL – A NOÇÃO DE RAZÃO

A. Característica geral da atitude racional, isto é, arreligiosa e apolítica ou "individualista", ou ainda "idealista" (175, 3; I, 195, 3)

B. Crítica do idealismo
1. O idealismo de Fichte (176, 23; I, 196, 30)
2. O idealismo de Kant (178, 14; I, 199, 4); 179, 2-15 (I, 200, 1-14): Nota

C. Tema do Livro I (180, 29; I, 202, 1)

CAPÍTULO I – O SÁBIO (= cap. V, A)

A. Introdução
1. Característica geral da atitude científica (183, 3; I, 204, 2)
2. O tema do capítulo (183, 21; I, 204, 21); 183, 25–184, 11 (I, 204, 26–205, 11): Nota
3. Articulações do capítulo (185, 7; 206, 18)

B. Dialética
1. As ciências da natureza (= cap. V, A, *a*)
a. O físico mecanicista
α. Introdução (185, 13; I, 206, 25)
β. A descrição das coisas (185, 28; I, 207, 9); 186, 31-35 (I, 208, 10-14): Nota
γ. A análise: as propriedades específicas (186, 36; I, 208, 15)
δ. A explicação: as leis
I. Introdução (188, 38; I, 210, 24)
II. A experiência passiva (189, 21; I, 211, 6); 189, 23-39 (I, 211, 3-23): Nota
III. A experimentação ativa (191, 18; I, 213, 4; 191, 29–192, 14 (I, 213, 22–214, 12): Nota
IV. Os "princípios" físicos (192, 14; I, 214, 12)
b. A biologia vitalista (Kielmeyer etc.)
α. Introdução (192, 34; I, 214, 31)
β. As relações funcionais (193, 21; I, 215, 25); 194, 33 (I, 217, 4-17): Nota
γ. A teleologia (195, 4; I, 217, 25); 197, 37-40 (I, 221, 7-41): Nota
δ. O "princípio" interno e a forma exterior
I. Introdução (199, 8; I, 222, 24); 199, 27-30 (I, 223, 10-13): Nota
II. O "princípio" interno
**** Introdução (199, 36; I, 223, 21)
**** A sensibilidade, a irritabilidade e a reprodução (201, 32; I, 226, 2)
**** A forma orgânica (205, 32; I, 230, 27)
**** Transição para a concepção (*c*) (207, 7; I, 232, 12); **** 209, 19–210, 29 (I, 234, 33–236, 10): Nota
III. A forma exterior (210, 30; I, 236, 11); 211, 31–212, 11 (I, 237, 16–238, 3): Nota
IV. Transição geral para a concepção (*c*) (212, 12; I, 238, 4)

c. O universo concebido como organismo (Schelling)
α. Introdução (212, 29; I, 238, 22)
β. A matéria (213, 3; I, 239, 4)
γ. A vida (216, 3; I, 242, 21); 217, 24-30 (I, 244, 22–245, 1); 218, 13-18 (I, 245, 23-27): Notas
δ. O cosmo (218, 19; I, 245, 28)
d. Transição (219, 16; I, 247, 1); 219, 13-18 (I, 247, 7-19): Nota
2. A psicologia das "faculdades" inatas (= cap. V, A, *b*)
a. Introdução (221, 10; I, 249, 5)
b. As leis lógicas (221, 25; I, 249, 20); 222, 40–223, 6 (I, 251, 14-20): Nota
c. As leis psicológicas (223, 7; I, 251, 21)
d. As leis da determinação do indivíduo pelo meio social (225, 1; I, 254, 1)
e. Transição: o homem-no-mundo (226, 8; I, 255, 19)
3. A antropologia naturalista (= cap. V, A, *c*)
a. Introdução (227, 5; I, 256, 22)
b. A ação e o órgão (228, 31; I, 258, 30)
c. A fisiognomonia (Lavater)
α. Exposição (230, 14; I, 260, 21); 230, 39–231, 8 (I, 261, 16-21): Nota
β. Crítica (232, 30; I, 263, 16)
d. A Frenologia (Gall)
α. Introdução (237, 24; I, 268, 20)
β. Exposição (238, 8; I, 269, 12); 240, 17-25 (I, 271, 22-31); 240, 33–241, 7 (I, 272, 9-17): Notas
γ. Crítica (243, 26; I, 275, 9)

C. Transição
1. Resultado da dialética de (3) (249, 22; I, 281, 19); 250, 1-16 (I, 281, 37–282, 15): Nota
2. Resumo do capítulo (250, 19; I, 282, 16); 251, 37-40 (I, 284, 5-9): Nota
3. Resultado do capítulo (252, 18; I, 284, 25)

CAPÍTULO II – AQUELE QUE FRUI E O MORALISTA (= cap. V, B)

A. Introdução
1. Tema dos cap. V a VIII: do indivíduo isolado ao cidadão do Estado universal e homogêneo (255, 5; I, 288, 3)
2. Tema do cap. V, B-C: característica geral do intelectual (tenta viver no Estado como se estivesse só no mundo: "individualismo")
a. Característica geral do Estado e da história (256, 19; I, 289, 23)
b. O intelectual e o Estado
α. Introdução (258, 30; I, 292, 30)
β. O intelectual *já não é* cidadão (do Estado pré-revolucionário) (258, 35; I, 293, 1)

γ. O intelectual *ainda não é* cidadão (do Estado pós-revolucionário) (259, 28; I, 294, 4)

δ. O intelectual burguês pré-revolucionário: os pródomos da *ideologia* (mas não da *ação*) revolucionária (260, 6; I, 294, 26)

3. Tema do cap. V, B: do "individualismo" existencial à existência literária (261, 8; I, 206, 9)

B. Dialética

1. O indivíduo (= o particular) que frui o mundo (= o universal, = sociedade, = Estado): o esteticismo e o embrutecimento no prazer (= cap. V, B, *a*)
   a. O particular (262, 3; I, 297, 12)
   b. O universal (263, 35; I, 299, 22)
   c. O particular contra o universal (265, 7; I, 301, 12)
   d. Transição (266, 8; I, 302, 20)
2. O indivíduo que critica o mundo: a utopia e a loucura no isolamento (= cap. V, B, *b*)
   a. Introdução (266, 21; I, 302, 30)
   b. O universal (266, 39; I, 303, 16); 267, 10-21 (I, 303, 27–304, 7): Nota
   c. O particular (267, 22; I, 304, 8)
   d. O particular contra o universal
      α. Introdução (268, 3; I, 304, 27)
      β. O universal (268, 23; I, 305, 15)
      γ. O particular (270, 25; I, 307, 29); 271, 8-22 (I, 308, 18-33): Nota
      δ. O conflito entre os dois (272, 22; I, 310, 16)
   e. Transição (273, 32; I, 311, 25)
3. O indivíduo que gostaria de melhorar o mundo: o reformismo e a debilidade da intervenção não-revolucionária (= cap. V, B, *c*)
   a. Introdução
      α. Temas de (1), (2) e (3) (274, 11; I, 312, 9)
      β. Tema de (3)
         I. O ideal reformista (o particular) (274, 20; I, 312, 19); 274, 26-29 (I, 312, 25-28): Nota
         II. A realidade política (o universal) (275, 11; I, 313, 13); 275, 14-17 (I, 313, 16-19): Nota
   b. Dialética
      α. Introdução (275, 40; I, 314, 8)
      β. O particular (276, 23; I, 314, 32); 277, 35–278, 5 (I, 316, 15-24): Nota
      γ. O universal (278, 30; I, 317, 17)
      δ. O particular contra o universal (279, 19; I, 318, 10); 279, 29-34 (I, 318, 20-25); 280, 20–281, 2 (I, 319, 14–320, 2): Notas
   c. Transição (281, 3; I, 320, 3)

CAPÍTULO III – O HOMEM DE LETRAS (= cap. V, C)

A. Introdução (283, 4; 322, 3)

B. Dialética

1. O indivíduo que, sem agir, contenta-se em falar do mundo e que pretende servir os "valores eternos": a "república das letras" e a impostura da "objetividade" (= cap. V, C, *a*)
   a. Introdução (285, 12; 324, 13)
   b. A idéia que o literato faz de si
      α. A natureza inata: o talento (285, 21; I, 324, 22); 286, 5-11 (I, 325, 16-23): Nota
      β. A atividade: a criação da obra literária (286, 29; I, 326, 6); 288, 1-10 (I, 327, 26–328, 3); 288, 39–289, 7 (I, 328, 32–329, 3); 289, 25–290, 4 (I, 329, 23–330, 9): Notas
      γ. O resultado: a alegria pura da criação literária (290, 13; I, 330, 19)
   c. A experiência existencial do literato
      α. Introdução (290, 34; I, 331, 3)
      β. A obra literária e a pretensão à "objetividade desinteressada" (291, 16; I, 331, 24); 295, 5-10 (I, 335, 36–336, 4): Nota
      γ. A aparência de honestidade (296, 40; I, 337, 2)
      δ. A impostura (296, 37; I, 338, 8)
   d. Transição e descrição antecipada do cidadão (299, 38; I, 341, 33)
2. O indivíduo que, sem agir, pretende ditar suas leis ao mundo: o moralista e as contradições do rigorismo moral (= cap. V, C, *b*)
   a. Introdução (301, 10; I, 343, 14)
   b. Dialética
      α. Introdução (302, 29; I, 344, 35)
      β. A moral da veracidade: o moralista "ingênuo" (303, 1; I, 345, 11)
      γ. A moral da caridade: os românticos e Jacobi (304, 11; I, 346, 22)
      δ. A moral formalista: Kant e Fichte (305, 10; I, 347, 24)
   c. Transição (305, 31; I, 348, 6)
3. O indivíduo que quer "compreender" e "justificar" o mundo (pré-revolucionário): o pseudofilósofo (= caricatura do sábio) e a banalidade do relativismo (= cap. V, C, *c*)
   a. Introdução (306, 3; I, 348, 12)
   b. Dialética
      α. Introdução (307, 3; I, 349, 22)
      β. Legitimidade da propriedade privada e do comunismo (307, 6; I, 349, 26)
      γ. Ilegitimidade de ambos (307, 20; I, 350, 6)
      δ. Legitimidade de ambos (308, 22; I, 351, 12);
   c. Transição (308, 26; I, 351, 16); 308, 28-33 (I, 351, 18-24): Nota

C. Transição: o intelectual e o cidadão (308, 34; I, 351, 25)

LIVRO II – AS ATITUDES POLÍTICAS: O CIDADÃO LEAL E O REVOLUCIONÁRIO (= cap. VI e VII)

PRIMEIRA SEÇÃO – DIALÉTICA DA REALIDADE HISTÓRICA (= cap. VI)

INTRODUÇÃO GERAL

A. Característica geral do cidadão, do Estado e da história: o Espírito (312, 3; II, 9, 2)
B. Resumo dos cinco primeiros capítulos (314, 33; II, 11, 1)
C. Tema do cap. VI (315, 27; II, 12, 6)

CAPÍTULO I – A ANTIGUIDADE: O MUNDO PAGÃO (= cap. VI, A)

A. Introdução
   1. Característica geral do mundo antigo (317, 4; II, 14, 2)
   2. Tema do cap. VI, A (317, 16; II, 14, 15)
B. Dialética
   1. Os enquadramentos sociais e políticos da existência pagã: a pólis (= cap. VI, A, *a*)
      a. Introdução (318, 11; II, 15, 14)
      b. Dialética
         α. Ponto de partida
            I. O universal: o Estado e o cidadão (318, 29; II, 16, 7)
            II. O particular: a família (319, 23; II, 17, 7)
            III. Relações entre a família e o Estado (320, 10; II, 18, 8)
         β. Movimento
            I. Introdução (323, 27; II, 22, 6)
            II. O universal: o governo e a guerra (323, 35; II, 22, 15)
            III. O particular: marido e mulher, pais e filhos, irmão e irmã (324, 36; II, 23, 23)
            IV. Conflito entre a família e o Estado (327, 1; II, 26, 5)
         γ. Resultado (328, 10; II, 27, 16)
   2. A ação no mundo pagão: o destino trágico (= cap. VI, A, *b*)
      a. Introdução (330, 34; II, 30, 12)
      b. Dialética
         α. Ponto de partida (331, 17; II, 31, 1); 331, 25-38 (II, 31, 10-21): Nota
         β. Movimento
            I. Introdução (332, 36; II, 33, 1)
            II. O universal: a ação leal (332, 40; II, 33, 4)
            III. O particular: a ação criminosa (333, 39; II, 34, 8)
            IV. Conflito e aniquilamento do particular: o destino trágico (335, 15; II, 36, 5)

         γ. Resultado
            I. Introdução (337, 37; II, 39, 1)
            II. O universal: a vitória do Estado (338, 6; II, 39, 10)
            III. O particular: a desforra da família (339, 1; II, 40, 10)
            IV. Conflito e aniquilamento do universal: o poder pessoal (Alexandre Magno) (339, 36; II, 41, 6)
      c. Transição (342, 1; II, 43, 13)
   3. O fim do mundo antigo e os pródromos do cristianismo: o império romano (= cap. VI, A, *c*)
      a. Introdução: transformação do cidadão (antigo) em burguês (cristão) (342, 26; II, 44, 2)
      b. Dialética: as origens da existência burguesa ou cristã
         α. O direito privado e a pessoa jurídica (corresponde ao "estoicismo" do cap. IV, B) (343, 18; II, 45, 4)
         β. A propriedade privada (corresponde ao "cepticismo" do cap. IV, B) (344, 3; II, 45, 27)
         γ. O Senhor do mundo: imperador romano e Deus cristão (345, 5; II, 47, 9)
      c. Transição para o mundo cristão (346, 19; II, 48, 30)

CAPÍTULO II – A IDADE MÉDIA E OS TEMPOS MODERNOS: O MUNDO CRISTÃO OU BURGUÊS (= cap. VI, B)

A. Introdução
   1. Característica geral da existência cristã ou burguesa, por oposição à existência pagã (347, 4; II, 50, 3)
   2. Tema do cap. VI, B (348, 13; II, 51, 15)
B. Dialética do mundo cristão propriamente dito: a Idade Média e o século XVII (= cap. VI, B, I)
   1. Introdução (350, 11; II, 54, 12)
   2. Feudalismo e absolutismo (= cap. VI, B, I, *a*)
      a. Introdução: a alienação, a cultura e o conflito moral (350, 32; II, 54, 22); 352, 11-20 (II, 56, 21-30): Nota
      b. Ponto de partida
         α. Introdução (353, 30; II, 58, 12); 353, 32-40 (II, 58, 15-22); 354, 16-20 (II, 59, 6-11): Notas
         β. O conflito entre o bem e o mal (354, 24; II, 59, 16)
         γ. O conflito entre o Estado e o capital privado (354, 40; II, 60, 2); 355, 23-34 (II, 60, 27-61, 7): Nota
         δ. O conflito de classes: nobreza e terceiro Estado (355, 35; II, 61, 8)

c. Movimento

α. Introdução (359, 22; II, 65, 21)

β. O feudalismo (360, 7; II, 66, 9); 361, 21-35 (II, 68, 3-16): Nota sobre o espírito de classe

γ. O absolutismo: Luís XIV

I. Introdução (361, 37; II, 68, 17); 362, 19–363, 12 (II, 69, 7–70, 5): Nota sobre a função existencial da linguagem

II. O cortesão (364, 35; II, 71, 26)

III. A transformação do nobre em burguês (365, 33; II, 72, 30)

IV. O burguês (366, 30; II, 73, 28)

δ. A sociedade burguesa: Luís XV e John Law

I. Introdução (367, 8; II, 74, 9)

II. O pobre (367, 38; II, 75, 5); 368, 18-22 (II, 75, 23-27); 368, 40–369, 6 (II, 76, 11-17): Notas

III. O rico (369, 7; II, 76, 18)

IV. O boêmio (370, 8; II, 77, 22)

d. Resultado: a decomposição da sociedade burguesa

α. Introdução (371, 10; II, 78, 27); 371, 23-26 (II, 79, 10-13); 372, 17-25 (II, 80, 5-12): Notas

β. Mentira (372, 26; II, 80, 13)

γ. Requinte (373, 16; II, 81, 10)

δ. Leviandade de espírito e vaidade (374, 31; II, 82, 22)

3. Fideísmo e racionalismo (= cap. VI, B, I, *b*)

a. Introdução (376, 13; II, 84, 16); 376, 36–377, 9 (II, 85, 338-22); 377, 25-33 (II, 86, 6-15): Notas

b. Ponto de partida (378, 1; II, 86, 21); 378, 33-40: Nota

c. Movimento

α. Introdução (379, 35; II, 89, 3)

β. A fé que se desenvolve em si mesma: a teologia (380, 4; II, 89, 11)

γ. A fé que critica o mundo real: o isolamento religioso (380, 30; II, 90, 7)

δ. A fé criticada pelo racionalismo (381, 31; II, 91, 12)

d. Resultado: o racionalismo do século XVII

α. Introdução (381, 34; II, 91, 16)

β. O racionalismo teórico (381, 39; II, 91, 21)

γ. O racionalismo existencial (382, 9; II, 91, 31); 382, 29–383, 8 (II, 92, 16–93, 1): Nota

δ. Transição para o Iluminismo (383, 15; II, 93, 7)

C. Dialética do mundo pré-revolucionário: o Iluminismo (= cap. VI, B, II)

1. Introdução (383, 20; II, 93, 12)

2. A propaganda revolucionária (atéia) (= cap. VI, B, II, *a*)

a. Introdução (385, 4; II, 95, 13); 385, 4-11 (II, 95, 13-20): Nota

b. O conteúdo negativo da propaganda

α. Transformação insensível do mundo dado (385, 22; II, 96, 3); 387, 4-7 (II, 97, 34–98, 4): Nota

β. Luta (verbal) aberta contra o mundo dado (388, 10; II, 99, 8); 392, 9-20 (II, 104, 4-15): Nota

γ. A propaganda revolucionária (atéia) vista pelo conformismo (burguês e cristão) (392, 21; II, 104, 16)

c. O conteúdo positivo da propaganda

α. Introdução (396, 26; II, 109, 11)

β. Deísmo (396, 40; II, 109, 24)

γ. Sensualismo (397, 17; II, 110, 4)

δ. Utilitarismo (398, 5; II, 111, 3)

d. O resultado da propaganda

α. Introdução (400, 6; II, 113, 23)

β. Deísmo (402, 22; II, 116, 15)

γ. Sensualismo (403, 14; II, 117, 12)

δ. Utilitarismo (404, 14; II, 118, 18)

e. Transição para a ação revolucionária (405, 25; II, 120, 1)

3. A ideologia revolucionária (= cap. VI, B, II, *b*)

a. Introdução (407, 7; II, 121, 33); 408, 8-19 (II, 123, 9-20): Nota

b. Deísmo (idealismo) e sensualismo (materialismo) (408, 20; II, 123, 21); 410, 8-16 (II, 125, 34): Nota

c. Utilitarismo (410, 17; II, 125, 35)

d. Transição para o mundo revolucionário: realização do ideal cristão aqui-na-Terra (412, 13; II, 128, 1)

D. Dialética do mundo revolucionário: Rousseau, a Revolução Francesa e o advento de Napoleão (= cap. VI, B, III)

1. Introdução (413, 23; II, 130, 2)

2. Primeira etapa revolucionária: a liberdade absoluta e a anarquia (413, 38; II, 130, 19)

3. Segunda etapa revolucionária: o Terror e a ditadura (416, 9; II, 133, 13)

4. Terceira etapa revolucionária: o nascimento do Estado pós-revolucionário (419, 12; II, 137, 4)

E. Transição para o mundo contemporâneo (pós-revolucionário) (420, 9; II, 138, 6)

CAPÍTULO III – A ÉPOCA CONTEMPORÂNEA: A FILOSOFIA ALEMÃ E O IMPÉRIO NAPOLEÔNICO (= cap. VI, C)

A. Introdução (423, 4; II, 142, 3)

B. Dialética

1. A antropologia de Kant e de Fichte (= cap. VI, C, *a*)
   - *a.* Introdução (424, 26; II, 144, 3)
   - *b.* A antropologia de Kant
     - α. Os postulados
       - I. A consciência moral (425, 28; II, 145, 11)
       - II. A harmonia entre o dever e a realidade (426, 6; II, 145, 29)
       - III. A tarefa infinita (427, 11; II, 147, 11)
     - β. A teoria da ação
       - I. Introdução (429, 8; II, 149, 25)
       - II. A pluralidade dos deveres (429, 23; II, 150, 4)
       - III. Deus como garantia da moral (430, 3; II, 150, 25)
       - IV. A graça e a recompensa no além (431, 8; II, 152, 8)
     - γ. As conseqüências (431, 29; II, 152, 28)
   - *c.* A antropologia de Fichte (432, 31; II, 154, 8)
2. A autodestruição da antropologia de Kant e de Fichte (= cap. VI, C, *b*)
   - *a.* Introdução (434, 6; II, 156, 2)
   - *b.* Dialética
     - α. Primeiro postulado
       - I. Primeira etapa (435, 8; II, 157, 16)
       - II. Segunda etapa (436, 7; II, 158, 16)
       - III. Terceira etapa (436, 40; II, 159, 16)
       - IV. Resultado (437, 18; II, 160, 1)
     - β. Segundo postulado
       - I. Introdução (437, 32; II, 160, 16)
       - II. Primeira etapa (437, 35; II, 160, 18)
       - III. Segunda etapa (439, 12; II, 162, 13)
       - IV. Terceira etapa (439, 28; II, 162, 28)
       - V. Resultado (440, 4; II, 163, 10)
     - γ. Conseqüência: o legislador divino
       - I. Primeira etapa (440, 30; II, 164, 1)
       - II. Segunda etapa (441, 23; II, 165, 6)
       - III. Terceira etapa (441, 38; II, 165, 20)
   - *c.* Transição (442, 19; II, 166, 7)

3. Jacobi, o romantismo (Novalis) e o advento de Hegel (= cap. VI, C, *c*)
   - *a.* Introdução (444, 33; II, 168, 27)
   - *b.* A antropologia de Jacobi
     - α. Introdução (445, 23; II, 170, 2)
     - β. A convicção pessoal (446, 30; II, 171, 13); 447, 7-12 (II, 171, 23–172, 4): Nota
     - γ. O reconhecimento pelos outros (448, 34; II, 174, 1); 450, 31–451, 10 (II, 176, 9-28): Nota
     - δ. A liberdade individual (451, 11; II, 176, 29); 453, 15–454, 6 (II, 179, 16–180, 13): Nota
     - ε. Transição: a autarquia do indivíduo (455, 15; II, 181, 24)
   - *c.* A antropologia romântica (Novalis)
     - α. Introdução (456, 3; II, 182, 17)
     - β. O individualismo (456, 12; II, 182, 26)
     - γ. A linguagem como expressão da individualidade (457, 37; II, 184, 18); 458, 7-21 (II, 184, 29–185, 10): Nota
     - δ. A soberania do gênio e o aniquilamento do indivíduo isolado (459, 38; II, 186, 28); 460, 40–461, 4 (II, 188, 4-7): Nota
   - *d.* Críticas alemãs ao império napoleônico e sua "justificação" por Hegel
     - α. Introdução (462, 33; II, 190, 1)
     - β. A hipocrisia da crítica (463, 26; II, 191, 7); 464, 39–465, 11 (II, 192, 24-35): Nota
     - γ. A mesquinharia do juízo (465, 24; II, 193, 10); 466, 35–467, 10 (II, 194, 26–195, 5); 467, 14-23 (II, 195, 3-18): Notas
     - δ. A justificação hegeliana: o Estado universal e homogêneo, fundado por Napoleão, acaba a evolução histórica da humanidade e torna possível a realização da sabedoria (469, 36; II, 197, 28)

SEGUNDA SEÇÃO – DIALÉTICA DAS IDEOLOGIAS HISTÓRICAS (ARTES, LITERATURAS, RELIGIÕES) (= cap. VII)

INTRODUÇÃO GERAL

A. A religião, tal como foi descrita nos cap. I a VI, isto é, como conteúdo da consciência individual (473, 3; II, 203, 2)

B. A religião, tal como será descrita no cap. VII, isto é, como ideologia social (474, 38; II, 205, 8)

C. Tema do cap. VII (476, 11; II, 207, 1); 476, 24–477, 8 (II, 207, 13–208, 5): Nota sobre a estrutura da *Fenomenologia*

CAPÍTULO IV – AS IDEOLOGIAS DAS SOCIEDADES DOMINADAS PELO DESEJO ANTERIOR À LUTA PELO RECONHECIMENTO: AS SOCIEDADES PRIMITIVAS E O ANTIGO EGITO (= cap. VII, A)*

A. Introdução (481, 8; II, 212, 2)

B. Dialética das ideologias sociais da sensação e do desejo sem luta nem trabalho: o henoteísmo das sociedades pacíficas que vivem da colheita (= cap. VII, A, *a*)

1. Introdução (483, 10; II, 214, 15)
2. Dialética (483, 26; II, 215, 1)
3. Transição (484, 31; II, 216, 6)

C. Dialética das ideologias sociais da percepção e da realização do desejo pela luta (sem reconhecimento pelo escravo: o totemismo dos caçadores guerreiros (= cap. VII, A, *b*)

1. Introdução (485, 3; II, 216, 16)
2. Dialética (485, 9; II, 216, 23)
3. Transição (484, 30; II, 217, 15)

D. Dialética das ideologias sociais do entendimento e da realização do desejo pelo trabalho (sem reconhecimento de um senhor): a arte e a religião do Egito (= cap. VII, A, *c*)

1. Introdução (486, 14; II, 218, 10)
2. Dialética

a. Os símbolos do produto do trabalho: a pirâmide e o obelisco, a múmia na pirâmide e o sol iluminando o obelisco (486, 19; II, 218, 16)

b. Os símbolos do trabalhador

α. Introdução (486, 39; II, 219, 3); 487, 10-14 (II, 219, 13-17): Nota

β. O templo (487, 22; II, 219, 25)

γ. A estátua (487, 39; II, 220, 7)

δ. O *Tiergehäuse* (488, 25; II, 220, 32)

c. Os símbolos da linguagem que nasce do trabalho: a Esfinge (488, 33; II, 211, 6)

3. Transição (489, 11; II, 221, 24)

* Cap. VII, A não tem equivalente no cap. VI, porque nele Hegel não trata das formações políticas anteriores à pólis.

CAPÍTULO V – AS IDEOLOGIAS DAS SOCIEDADES DOMINADAS PELA LUTA PELO RECONHECIMENTO: A ARTE E A LITERATURA DOS SENHORES PAGÃOS (GRÉCIA) (= cap. VII, B)*

A. Introdução (490, 3; II, 223, 2); 492, 9-15 (II, 225, 23-30): Nota

B. Dialética das ideologias sociais do desejo no contexto da luta pelo reconhecimento (= cap. VII, B, *a*)

1. Introdução (493, 3; II, 226, 25)
2. Dialética

a. As artes plásticas

α. A estátua e o templo (493, 10; II, 227, 4)

β. O deus antropomórfico (493, 30; II, 227, 24)

γ. O artista (494, 25; II, 228, 27)

b. A linguagem poética: o hino religioso (495, 35; II, 230, 11); 496, 22–498, 12 (II, 231, 9–233, 3): Nota sobre o oráculo

c. O culto religioso

α. Introdução (498, 24; II, 233, 14)

β. O símbolo do desejo: os mistérios (498, 34; II, 233, 24)

γ. O símbolo da luta: o sacrifício (499, 12; II, 234, 9)

δ. O símbolo do trabalho: o ritual (501, 5; II, 236, 7)

ε. Transição (501, 25; II, 236, 20)

C. Dialética das ideologias sociais da luta pelo reconhecimento (= cap. VII, B, *b*)

1. Introdução (502, 3; II, 237, 2); 502, 6-29 (II, 237, 5-28); 502, 40–503, 3 (II, 238, 7-10): Notas
2. Dialética

a. As bacanais (503, 19; II, 238, 25); 503, 31-37 (II, 239, 2-9): Nota

b. O atleta e os jogos olímpicos (504, 24; II, 239, 35)

c. A linguagem poética: a poesia lírica (505, 11; II, 239, 35)

D. Dialética das ideologias sociais do trabalho no contexto da luta pelo reconhecimento (= cap. VII, B, *c*)

1. A Epopéia

a. Introdução (506, 7; II, 241, 25)

b. Dialética

α. O mundo da epopéia: a guerra de coalizão (506, 34; II, 242, 24)

β. O homem da epopéia: a ação épica (507, 36; II, 244, 1)

γ. O deus da epopéia: o destino épico (509, 3; II, 245, 11)

* Cap. VII, B corresponde ao cap. VI, A.

2. A tragédia
   a. Introdução (509, 39; II, 246, 11)
   b. Dialética
      α. O mundo da tragédia: o conflito entre o particular (= família) e o universal (= Estado)
         I. O coro (511, 11; II, 247, 29)
         II. O herói (512, 4; II, 248, 27)
         III. Os espectadores (512, 13; II, 249, 2)
      β. O homem da tragédia: a ação trágica do senhor (512, 18; II, 249, 7); 512, 23-39 (II, 249, 11-27): Nota
      γ. O deus da tragédia: o destino trágico e a hipocrisia do senhor (514, 40; II, 252, 1)
3. A comédia
   a. Introdução (517, 10; II, 254, 11)
   b. Dialética
      α. O mundo da comédia: a sociedade burguesa (517, 15; II, 254, 15)
      β. O homem da comédia: a ação cômica do burguês (517, 38; II, 252, 1)
      γ. O deus da comédia: o destino cômico e a franqueza do "individualismo" burguês (519, 24; II, 256, 27)

CAPÍTULO VI – AS IDEOLOGIAS DAS SOCIEDADES DOMINADAS PELO TRABALHO POSTERIOR À LUTA PELO RECONHECIMENTO: A RELIGIÃO DO MUNDO BURGUÊS (CRISTIANISMO) (= cap. VII, C)*

A. Introdução (521, 3; II, 258, 2); 523, 37–524, 31 (II, 261, 18–262, 12): Nota

B. Dialética
1. Cristo
   a. Introdução (525, 19; II, 263, 4)
   b. O neoplatonismo (526, 4; II, 263, 27)
   c. A transição para o cristianismo (526, 24; II, 264, 20); 426, 27-36 (II, 264, 23-32): Nota
   d. Jesus (527, 10; II, 265, 9)
2. O cristianismo primitivo
   a. Os Evangelhos (527, 34; II, 226, 5); 528, 9–529, 2 (II, 266, 21–267, 23); 529, 16–24 (II, 267, 35–268, 7): Notas
   b. Os apóstolos (529, 25; II, 268, 9)
   c. A Igreja primitiva (530, 15; II, 269, 11); 531, 28–532, 8 (II, 270, 25–271, 20): Nota

* Cap. VII, C corresponde ao cap. VI, B; cap. VI, C não tem equivalente no cap. VII, pois já no cap. VI, C, Hegel descreve as ideologias do mundo pós-revolucionário.

3. O cristianismo evoluído
   a. Introdução (532, 9; II, 271, 21); 532, 18–33 (II, 271, 28–272, 6); 533, 16–29 (II, 272, 28–273, 13): Notas
   b. O pensamento cristão: a teologia (533, 30; II, 272, 7); 534, 28–34 (II, 274, 17-24); 535, 8–22 (II, 274, 37–275, 13): Notas
   c. A ação cristã: a moral teológica
      α. Introdução (535, 23; II, 275, 14)
      β. O pecado original (536, 12; II, 276, 5)
      γ. O conflito entre o bem e o mal: Deus e o diabo (537, 19; II, 277, 14); 537, 27–538, 32 (II, 277, 18–279, 7); 539, 11-14 (II, 279, 25): Notas
      δ. A salvação (539, 30; II, 280, 10); 539, 34–39 (II, 280, 14-20); 540, 29–542, 35 (II, 281, 19–284, 5): Notas
   d. A comunidade cristã: a Igreja e o Estado
      α. Introdução (542, 36; II, 284, 6)
      β. A fé: São Paulo (543, 10; II, 284, 18)
      γ. A eucaristia e a Igreja: o catolicismo (544, 16; II, 285, 35)
      δ. A "verdade" do cristianismo: a teo-logia cristã é de fato a antropo-logia hegeliana (546, 8; II, 288, 3)

C. Transição para a sabedoria atéia (546, 31; II, 288, 25)

LIVRO III – A ATITUDE PÓS-HISTÓRICA: O SÁBIO (HEGEL) (= cap. VIII)

A. Introdução (549, 3; II, 293, 3)

B. Dialética
1. Ponto de parrtida: o filósofo
   a. Introdução (550, 40; II, 294, 21)
   b. Retomada da dialética da *Fenomenologia*
      α. Cap. V-VI, B (550, 11; II, 295, 28)
      β. Cap. VI, C (552, 14; II, 297, 15)
      γ. Cap. VII (553, 4; II, 298, 14)
   c. Transição para a sabedoria (555, 37; II, 302, 4)
2. Movimento: o sábio
   a. A noção de sábio (556, 10; II, 302, 19)
   b. A realidade do sábio
      α. Introdução (557, 4; II, 303, 23)
      β. A realidade (557, 17; II, 304, 5)
      γ. O tempo (558, 3; II, 305, 4); 559, 9-12 (II, 306, 16-19): Nota
      δ. A história (559, 13; II, 306, 26)
   c. A atividade do sábio (560, 37; II, 308, 21)
3. Resultado: a ciência (561, 28; II, 309, 19); 561, 32 (II, 309, 22–310, 3): Nota

do sujeito — diz Kojève, lendo Hegel — é o desejo, mas não um desejo dirigido a uma coisa qualquer que exista no mundo. O homem se torna humano quando deseja outro desejo. Abre-se assim, ao homem, um novo espaço de liberdade, que se manifesta antes de tudo como um desejo de reconhecimento e produz uma luta de morte por puro prestígio — o ato fundante da história, o ato antropogênico por excelência. Mas, para que haja história, é preciso que haja relação entre homens vivos. A luta não pode terminar com a aniquilação de um dos lados. Um deles deve abdicar do combate, ou seja, colocar sua vida acima de sua liberdade, tornando-se escravo daquele que prosseguiu lutando, por colocar sua liberdade acima de sua vida. Estabelece-se uma relação de tipo senhor-escravo. Porém, nela se desenvolve, concentrada neste segundo pólo, uma outra atividade essencial ao projeto do homem: o trabalho. A descrição da dialética que assim se estabelece é um dos pontos culminantes do pensamento humano em todas as épocas, e sua conclusão é surpreendente: o homem integral, livre, satisfeito com o que é, o homem que se aperfeiçoa, não é o senhor nem o escravo, mas sim o escravo que consegue suprimir sua sujeição. A história humana aponta, pois, nessa direção. Karl Marx será o principal herdeiro intelectual dessa construção.

A *Fenomenologia do Espírito* — ou "ciência da experiência da consciência", primeiro título escolhido por Hegel — é a descrição do caminho das experiências humanas na constituição do Espírito, e o fio que as une, nas palavras de Henrique Vaz, "é o próprio discurso dialético que mostra a necessidade de se passar de uma estação a outra, até que o fim se alcance no desvelamento total do sentido do caminho [...]." Por isso, a *Fenomenologia* integra um sistema. Encadeia-se com a *Lógica* para produzir o saber absoluto, que ajusta plenamente a certeza do sujeito e a verdade do objeto. Para Hegel, só a era iniciada com Kant na filosofia e com a Revolução Francesa na política criou as condições para a construção desse saber. É este o pensamento detalhadamente analisado por Alexandre Kojève.