



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

RICARDO CRISSIUMA

**A FORMAÇÃO DO JOVEM HEGEL (1770-1800): DO
ESCLARECIMENTO DO HOMEM COMUM AO
CARECIMENTO DA FILOSOFIA**

**CAMPINAS
2017**

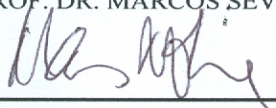
RICARDO CRISSIUMA

**A FORMAÇÃO DO JOVEM HEGEL (1770-1800): DO
ESCLARECIMENTO DO HOMEM COMUM AO CARECIMENTO DA
FILOSOFIA**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Marcos Severino Nobre

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO RICARDO CRISSIUMA, E ORIENTADO PELO PROF. DR. MARCOS SEVERINO NOBRE.



CAMPINAS

2017

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): FAPESP, 2011/23920-2
ORCID: <http://orcid.org/1982&cr03>

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

C868f Crissiuma, Ricardo, 1982-
A formação do jovem Hegel (1770-1800) : do esclarecimento do homem comum ao carecimento da filosofia / Ricardo Crissiuma. – Campinas, SP : [s.n.], 2017.

Orientador: Marcos Severino Nobre.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 1775-1854. 3. Sociabilidade. 4. Amor. 5. Cristianismo. 6. Religião popular. 7. Modernidade. I. Nobre, Marcos Severino, 1965-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The formation of the young Hegel (1770-1800) : from the enlightenment of the common man until the need of philosophy

Palavras-chave em inglês:

Sociability

Love

Cristianism

Popular religion

Modernity

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Marcos Severino Nobre [Orientador]

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves

Miriam Mesquita Sampaio de Madureira

Erick Calheiros de Lima

Pedro Paulo Garrido Pimenta

Data de defesa: 24-03-2017

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 24/03/2017, considerou o candidato Ricardo Crissiuma aprovado.

Prof. Dr. Marcos Severino Nobre

Profa. Dra Márcia Cristina Ferreira Gonçalves

Profa. Dra Miriam Mesquita Sampaio de Madureira

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

Aos amigos e amigas do C. A. F., “João Cruz Costa” (2003-2006),
esta tentativa de um Hegel
— em alguma medida —
“nosso”.

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador nesta tese, Marcos Severino Nobre, não apenas pelo tempo que generosamente dispensou sempre que precisei de ajuda burocrática ou acadêmica para o desenvolvimento da pesquisa, mas também, pelo sempre estimulante convívio intelectual que tem sido crucial na minha formação.

Em seguida, é preciso reconhecer que sem o estágio de pesquisa que realizei na Humboldt Universität de Berlim durante o período de 2014-2015, o desenvolvimento desta tese seria impensável. Sou profundamente grato ao professor Dr. Andreas Arndt, por ter feito todas as mediações necessária para me receber e por me ter aberto as portas de suas aulas, seminários e grupos de estudos. Não posso deixar de registrar as valiosas amizades ao longo desses meses em Berlim: Adriano Januário, Fábio Nolasco, Mariana Teixeira e, muito especialmente, pela inesgotável generosidade, Emmanuel Nakamura.

Diversas das questões que tento desenvolver nesta tese remontam aos anos em que participei do *Grupo de Estudos de Filosofia Alemã*. Gostaria de expressar meu reconhecimento ao seu coordenador e meu orientador de mestrado prof. Ricardo R. Terra e a todos os colegas com quem tanto apreendi entre os anos de 2005-2010, em especial, Luiz Repa, Rúrion Melo, Fernando Mattos e, aos amigos, Diego Kosbiau, Jonas Medeiros, Nathalie Bresciani e Bruno Nadai. Mais recentemente, participei com muito proveito dos animados seminários do *Grupo de Estudos de Idealismo Alemão* em torno da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, coordenado pela estimada prof^a. Maria Lúcia Cacciola, a quem, junto com todos os outros pesquisadores participantes, gostaria de agradecer a acolhida.

Foram muitos os amigos que contribuíram, direta- ou indiretamente, para a redação desta tese. As conversas de longa data com Francisco Prata Gaspar, Antonio Fernando Vidal Filho e Anderson Gonçalves da Silva e José Luiz Bastos Neves encontram-se um pouco por esta tese. Deste último — sem quaisquer responsabilidades, evidentemente — ainda obtive uma valiosa ajuda na revisão de alguns tópicos. A interlocução constante que tive o prazer de cultivar com o professor Ruy Fausto ao longo dos últimos anos foi crucial para que eu atentasse melhor importância da historiografia crítica sobre a Revolução Francesa; o que contribuiu muito para as pesquisas desta tese.

Acredito que vários dos debates sempre estimulantes do Núcleo de Direito e Democracia do Cebrap estão como pano de fundo dos problemas colocados ao longo da tese. Agradeço a todos

os seus participantes, especialmente, aos queridos, e tão compreensivos, companheiros de bancada do inconsciente: Inara Marin e Felipe Gonçalves Silva.

Ao longo de toda longa redação da tese, meus pais, Jorge e Cecília Crissiuma, demonstraram enorme respeito pela minha escolha acadêmica, compreensão com a dedicação exigida e me deram apoio em todos os momentos em que precisei. Sou profundamente grato a tudo isso. Minha irmã, Manuela Crissiuma, já há alguns anos, tem sido uma grande companheira de ideais e uma enorme fonte de incentivos. Fabíola, Paulo e Maria Fabíola Carlotto continuaram tão generosos comigo como sempre foram.

Maria Caraméz Carlotto, como agradecer? É tanto incentivo, tanta generosidade, tanta ajuda a cada passo do trabalho aqui envolvido... O mínimo que eu posso dizer é que, sem ela, esta tese jamais teria sido possível. E esta tese ainda é coisa ínfima perto do que seu companheirismo torna possível.

Esta tese foi financiada pela FAPESP ao longo dos 4 anos de pesquisa no Brasil e dos 12 meses de estágio de pesquisa no exterior. O apoio dessas bolsas e os recursos da reserva técnica para a aquisição de material bibliográfico e custeio de participação em eventos acadêmicos foram completamente fundamentais para este trabalho.

*Es selbst verschuldet, armer Tantalus,
Das Heiligtum hast du geschändet, hast
Mit frechem Stolz den schönen Bund entzweit*

Friedrich Hölderlin

*[...] die Stürme der Revolution
zerrütteten alle Bande des geselligen Lebens [...]*

Christian Ludwig Neuffer

RESUMO

Esta tese visa reconstruir a formação do jovem Hegel desde seu projeto de uma religião popular, esboçado quando ainda um ginásial em Stuttgart, até sua “conversão” à filosofia, ocorrida já prestes a assumir um posto na Universidade de Iena. Recebe especial destaque neste trabalho reconstutivo a maneira como o desenvolvimento do pensamento de Hegel nesse intervalo de quase duas décadas conserva um esforço de mediar a particularidade dos móveis passionais do indivíduo com a universalidade necessária para a consumação de uma sociedade não-cindida. Procura-se mesmo mostrar como ao longo das recepções do debate da *Geselligkeit* (sociabilidade), da filosofia prática kantiana, da Revolução Francesa e da filosofia de Schelling, o desafio desses anos de formação sempre vai ser, por um lado, oferecer uma unificação social que não implique um comprometimento do processo moderno de diferenciação; por outro, uma concepção de ação que não deixe o indivíduo cego em relação a sua dependência dos outros. Pelo ângulo aberto por esta tese, deve-se divisar a implicação mútua entre a formulação de um conceito de liberdade social capaz de conciliar desenvolvimento do carecimento e unidade social, e a filosofia como o destino final do processo formativo de Hegel.

Palavras chave: sociabilidade — religião popular — Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1770-1800) — Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 1775-1854 — cristianismo — modernidade.

ABSTRACT:

This thesis intends to reconstruct the formation of the young Hegel from his project of a popular religion until his “conversion” to philosophy. Receives special attention in this work the way by which the development of Hegel’s thought along these almost two decades maintains the effort to mediate the particularity of the individual passionate drives with the universality required to achieve a non-split society. Indeed, it will be argued that all through the receptions of the *Geselligkeit*’s debate, of the kantian practical philosophy, of the French Revolution and of Schelling’s first philosophical articles, the challenge of Hegel’s formation years remains the same: by one hand, to offer a social unification that will not compromise the modern process of differentiation; by the other, to provide a concept of agency that avoid that the individual remains blind to his dependence of others. Through the angle derived of this thesis, one may see the mutual implication of a concept of social freedom capable of conciliate the development of needs and the social unity, and philosophy as the arriving point of Hegel’s formation process.

Keywords: sociability — popular religion — Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1770-1800) — Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 1775-1854 — cristianism — modernity.

Lista de Tabelas

Tabela 1. Concordância entre edições das obras de Hegel	301.
--	------

Sumário

Introdução	13
Capítulo I: Stuttgart (1770-1788) - esclarecimento e religião popular	17
1.1. Aspectos da primeira formação de Hegel em Stuttgart	17
1.2. Paixões e <i>Geselligkeit</i> (diários)	26
1.3. Crítica, história pragmática e o caráter de uma época	37
1.4. Excertos do debate <i>Was ist Aufklärung?</i>	43
1.5. Por um público mais amplo	51
1.6. Religião popular e sumo bem	75
1.7. Os primeiros indícios do kantismo	94
Capítulo 2: Tübingen (1788-1793) - o carecimento da razão prática e a religião popular	98
2.1. O <i>stipendium theologicum</i> de Tübingen: entre ortodoxia e revolução	100
2.2. Ideias e representações: a difícil relação entre a filosofia e o povo	110
2.3. Reino de Deus: uma aliança em torno de Kant	117
2.4. Formação do entendimento e formação do coração	120
2.5. Os móveis não-egoísticos e a lei moral	129
2.6. Sumo bem e carecimento da razão prática	137
2.7. Religião popular e carecimentos sensíveis	151
Capítulo 3: Berna (1793-1796) - o abandono do carecimento da razão prática e um novo conceito de positividade.....	157
3.1. Sócrates, Jesus e uma crítica ao idílio	159
3.2. A difícil relação entre Estado e religião	166
3.3. Uma disputa pelas premissas do conceito de sumo bem	176
3.4. A renovação da sagrada aliança pela amizade (<i>A Vida de Jesus</i>)	183
3.5. A superação do carecimento da razão prática (os Estudos de 1795-1796)	194
3.6. A positividade do cristianismo e os liames sociais	212
3.7. Antinomia e unificação	227
Capítulo 4: Frankfurt (1797-1800) - o carecimento do amor e o destino	234
4.1. A negação do amor e o espírito do judaísmo	237
4.2. Pleroma da lei: reforço da lei ou superação da lei?	243
4.3. Pena e destino	257
4.4. Amor e os limites do Reino de Deus	266
4.5. Religião e filosofia	276
4.6. Revolução e positividade: carecimento e metafísica	281
Bibliografia	286
Anexo – Traduções.....	304
1. Sobre a religião dos gregos e romanos	304
2. Sobre algumas diferenças características dos poetas antigos	309
3. Religião é uma das mais importantes assuntos.....	313
4. Sobre religião objetiva.....	345

Introdução

Em minha formação científica — que começou com os carecimentos mais subordinados [*untergeordnetern*] dos seres humanos —, eu precisei ser propelado para a ciência, e, ao mesmo tempo, o ideal de juventude precisou metamorfosear-se em forma reflexiva, em um sistema; eu me pergunto agora, enquanto eu ainda estou ocupado com isso, qual recurso se encontra para intervir na vida dos homens¹ (Hegel a Schelling, carta de 2 de novembro de 1800).

Nesta breve e célebre descrição de seu caminho à filosofia, Hegel fornece a bússola e a extensão para a reconstrução do desenvolvimento de seu pensamento que se pretende empreender nesta tese. O ponto de partida aqui adotado busca, portanto, resgatar o começo do tema dos carecimentos na obra hegeliana já a partir dos seus primeiros textos da década de 1780, redigidos em Stuttgart; e o ponto de chegada recai sobre os últimos escritos do século XVIII, redigidos em Frankfurt, pouco antes da mudança para Iena onde se consuma essa metamorfose do ideal de juventude em sistema. Começamos, assim, por uma análise de escritos que não passam de anotações de diário e apontamentos escolares e desembocamos nos alentados e herméticos estudos em que já se pode entrever a primeira versão do seu sistema filosófico. Verificaremos que, ao galgar essa via ascendente, dos carecimentos “subordinados” dos seres humanos aos carecimentos ligados a um sistema científico, a paisagem do percurso formativo do jovem Hegel vai de uma antropologia filosófica do esclarecimento tardio, adentra as regiões descortinadas por Kant em sua *Dialética Transcendental*² e termina na identidade entre sujeito-objeto própria ao ponto de vista especulativo. A premissa que se assume na base de toda essa reconstrução, e que se quer comprovar no seu decurso, é que o que “propele” Hegel à ciência — isto é, o que confere o dínamo do desenvolvimento de toda a formação de seu pensamento — é precisamente a apreensão dos processos pelos quais os carecimentos subordinados, contradizendo-se, desvelam, por assim dizer, a sua subordinação, e passam para carecimentos mais elevados.

Para formular de uma outra maneira, os fios mais gerais da

¹ Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. (hrsg. Hoffmeister, J.). Band I: 1785-1812. Hamburg: Felix Meiner, 1961, p.59.

² A esse respeito, conferir Lebrun, G. *Kant e o fim da Metafísica*. (trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Entwicklungsgeschichte do jovem Hegel vão ser dados pela tensão entre a particularidade do desejo dos indivíduos e a universalidade que vai pressupor como necessária para uma vida em sociedade destituída de estruturas de dominação. Desde muito cedo esta tensão vai ser trabalhada tanto no plano de uma recepção sistemática da teoria da ação na *Spätaufklärung* e no kantismo, quanto no plano prático por um acompanhamento extremamente interessado das grandes transformações políticas e sociais de seu tempo. Ao se adotar esse ponto de vista reconstrutivo, não se pretende por certo exaurir todos os aspectos de cada uma das fases que compõem a convencionada “juventude” hegeliana; sabe-se mesmo que esta opção se fará ao preço da precisão e da riqueza de detalhes dessa trajetória; antes, procura-se, assim, mostrar a consistência e a coerência do desenvolvimento do jovem Hegel, revelando que é precisamente a paulatina percepção das contradições próprias ao carecimento dos homens que vai gestando nos escritos hegelianos a ideia de filosofia.

Sendo assim, no recuo até os bancos do *Gymnasium Illustre* que determina o *Capítulo I*, tencionamos acompanhar como vai se armando já nesses textos escolares o jogo de forças responsável por determinar toda a dinâmica do pensamento do jovem Hegel — um acerto de contas da *Aufklärung* com seus próprios resultados, colocando na conta do esclarecimento a responsabilidade pelos efeitos que sua ênfase exclusiva no desenvolvimento das ciências e das artes acabou por produzir: uma cisão social. Desde o primeiro momento, havia descrença, por parte de Hegel, de que esse problema poderia ser resolvido meramente por avanços institucionais. A única forma pela qual essas cisões poderiam ser superadas seria pela promoção de uma nova sociabilidade que pudesse proporcionar formas mais livres, alegres e abrangentes dos homens se unirem, eis o projeto hegeliano de uma *Volksreligion*.

Ocorre que, como disposto no *Capítulo II*, a dupla pretensão dessa religião popular — satisfazer a particularidade dos desejos dos homens e, ao mesmo tempo, garantir a universalidade de uma unificação social livre de dominação — só poderia escapar de um impasse encontrando um quadro teórico de fato capaz de evitar que a satisfação de um desses polos se fizesse ao preço do outro. É somente quando começa a promover seus estudos da filosofia kantiana, no *Stift* de Tübingen, que Hegel divisa uma via para solucionar esse problema: explorar a relação entre o sentimento kantiano de respeito — na sua capacidade de, ao mesmo tempo, quebrar com o amor-próprio do

sujeito e elevar a sua liberdade — e o conceito de sumo bem. Para seguir nesta via kantiana, Hegel vai, por um lado, reorganizar todo o seu projeto de religião popular a partir do carecimento da razão prática; por outro, não vai deixar de re-elaborar o quadro conceitual kantiano a fim de expandir o efeito dual do respeito para outras dimensões do social e, com isso, conseguir uma passagem mais efetiva para um *ethisches gemeines Wesen*.

O período de Berna, que ocupará o *Capítulo III*, será dividido nesta reconstrução em duas fases. Na primeira, Hegel dará prosseguimento ao projeto de religião popular a partir do carecimento da razão prática, esforçando-se por conciliar entre a Igreja e o Estado para mostrar como a religião acaba servindo à promoção da obediência ao invés de servir à promoção da liberdade que, ao tentar fugir do puro legalismo, não se pervertesse em novas formas de positividade. Na segunda, vamos abordar a importância da recepção dos primeiros escritos de Schelling, que vai levá-lo a uma superação do ideal de sumo bem e do conceito de carecimento da razão prática, de modo a ter de conceber um outro padrão de medida para as unificações sociais sem dominação.

Na sequência, no *Capítulo IV*, em que nos ocuparemos com o período de Frankfurt, busca-se verificar como a reflexão sobre a relação entre a ação e o destino vai se mostrar, para Hegel, a via mais apropriada para se caminhar para a superação de todas as formas de positividade, incluindo aquelas geradas pela interiorização do senhor pelo próprio sujeito moral. Mas o que o desenvolvimento da questão do destino vai, ao fim mostrar, é que ele só pode ser efetivamente vencido tão logo se alcança a “verdadeira unificação”. Ocorre que somente a perspectiva filosófica seria capaz de superar todas as unificações ilusórias ou insuficientes para se chegar à verdadeira unificação. Seria, portanto, o carecimento da filosofia que abriria a possibilidade de superação da contradição de todos os carecimentos subordinados e da vitória sobre o destino.

Convém esclarecer que os nomes das cidades que compõem o itinerário de Hegel até à entrada no século XIX, e que adotamos como os títulos para os capítulos desta tese, têm menos um caráter biográfico — em que se referiam exclusivamente aos intervalos cronológicos das diversas estadas de Hegel nessas localidades geográficas — do que se dispõem como figuras efetivas do percurso, reconstruído, da formação do pensamento do filósofo. Essa precisão visa ressaltar de saída que não haverá coincidência perfeita entre os textos tomados nos capítulos e os locais a que se atribui que eles foram escritos, o

tempo lógico e o tempo histórico nem sempre vão se sobrepor. Se, ainda assim, com pequenos descontos, julgamos possível adotar as estadas nas diferentes cidades que compõem o itinerário do desenvolvimento do pensamento de Hegel como balizas, isso não se assenta em um esquematismo abstrato e redutor, mas nas evidências coletadas por tantos estudos que se dedicaram à formação do jovem Hegel de que existe uma relativa sobreposição entre as mudanças de cidade e as inflexões no pensamento do filósofo que não deixariam de guardar relação com os diferentes círculos político-intelectuais em que ele vai se inserir em cada uma das estações do percurso até Iena.

Capítulo I: Stuttgart (1770-1788) - esclarecimento e religião popular

1.1. Aspectos da primeira formação de Hegel em Stuttgart

Por muito tempo, a seleta bibliografia que chegou a abordar os anos de Hegel em Stuttgart não deixou de ressoar uma mesma tônica. Ao procurar condensar o caráter do filósofo ao longo deste primeiro período de sua formação, Karl Rosenkranz destaca no Hegel ginásial a “sede de saber” (*Wissensdrang*), Rudolf Haym enaltece a “natureza colecionadora e estudiosa”, Wilhelm Dilthey eleva-o logo à condição de *Musterschuler*; Camerlo Lacorte subscreve Haym, e, por fim, H. Harris já lhe confere a vocação de um *scholar*³. Cada uma dessas monografias, notáveis à sua maneira e responsáveis por contribuições cruciais para o estabelecimento e a análise dos escritos hegelianos bem como do contexto geral do período, assume, no entanto, ainda que inadvertidamente, uma imagem bastante estática dos primeiros anos do jovem Hegel. Por mais que passem pelos principais marcos de sua primeira formação (primeiras letras, entrada na escola etc.), reconstituam as disciplinas do ginásio, nomeiem e retratem seus principais professores, e ofereçam bons e alentados quadros das leituras hegelianas na adolescência, o retrato do futuro filósofo sempre sai um tanto pálido e unilateral.

As reconstituições dos anos de Stuttgart tendiam a destacar a escola e os estudos, descartando de antemão que os textos do filósofo – que ainda não fora mesmo confrontado com os dois grandes acontecimentos de sua vida, a filosofia kantiana e a Revolução Francesa – pudessem conter mais que indicações para reconstituir um quadro de época. O progressivo apuro das fontes e a disposição em demorar-se de maneira mais sistemática nesses primeiros anos de Stuttgart mostrou que os textos escritos por Hegel no período já estariam animados por determinadas tensões que lhes conferia uma certa

³ Aqui pode-se acompanhar, então, as referências na mesma sequência das citações: Rosenkranz, K. *Hegels Leben*. Darmstadt: WB, 1969. “[...] wir sehen einen gemuthvollen Menschen, der in ungeheurem Wissensdrang sich mit einer gewissen Gleichmässigkeit um Alles kümmert [...]”, p.101; Haym, R. *Hegel und seine Zeit*. Hildesheim: Georg Olms, 2007. “[...] sammelnde und lernende Natur”, p. 20. Dilthey, W. “Die Jugendgeschichte Hegels”. In: *Gesammelte Schriften*. Leipzig: Teubner, 1965, p. 6. Lacorte, C. *Il Primo Hegel*. Firenze: Sansoni Editore, 1959, p. 69. Harris, H. S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 2002, Cap 1.

dinamicidade⁴. Foi à busca do início dessas questões e desse processo que decidi reconstruir a formação do jovem Hegel recuando literalmente até os bancos de escola. Ao se auscultar devidamente seus *tópos*, identificar seus esquemas de pensamento e ainda decantar as inflexões que Hegel confere a cada termo de que se apropria, as posições que assume obliquamente em relação aos debates da época de modo a correlacioná-los e reorganizá-los em uma experiência particular, os textos deste aluno, que não parecem mais do que compilações de periódicos da época, paráfrases de *Popularphilosoph* e anedotas da vida cotidiana, revelam-se atravessados pelo esforço de apreender e dar soluções aos problemas de seu próprio tempo.

Cabe, no entanto, advertir que os escritos hegelianos que remontam a essa fase são bastante fragmentários e heterogêneos; o que acentua *per se* a necessidade de que a reconstrução de seu pensamento seja ditada por um movimento em que a reconstituição do contexto e a interpretação textual andem *pari passu*, de modo a conferir apoio e controle mútuos. Essa metodologia também deve ser posta a serviço de um trabalho de desconstrução de certas interpretações fruto dos preconceitos que compõem a *vulgata* hegeliana. Muitos dos que tomam a filosofia hegeliana como signo do atraso e do

⁴ José Maria Ripalda seria por certo um dos grandes impulsionadores dessa revalorização do Hegel de Stuttgart ao ler os textos ginasiais à luz da bibliografia sobre a *Spätaufklärung*: Ripalda, J. M. “Poesie und Politik beim frühen Hegel”. In: *H-St., Beiheft* 8. Bonn: Bouvier Verlag, 1973, p. 91-118; Ripalda, J. M. *La nación dividida*. Mexico, D.F.: FCE, 1980; “Aufklärung beim frühen Hegel”. In: Jamme, C. & Schneider, H. (hrsg.). *Der Weg zum System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990., p. 112-129. O volume dedicado a Stuttgart da coleção coordenada por C. Jamme e O. Pöggeler sobre a literatura, política e filosofia em cidades alemãs na virada do século 1800, também colaborou para oferecer um panorama mais rico e diversificado do contexto de Hegel em sua cidade natal, cf.: Jamme, C. & Pöggeler, O. “O Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard!” *Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800* (hrsg. Pöggeler, O.; Jamme, C.). Stuttgart: Klett-Cotta, 1988. Mais recentemente, Portales localiza já em Stuttgart uma colocação da questão [“*Fragstellung*”] que estaria na base do desenvolvimento intelectual de Hegel. Portales, G. *Hegels frühe Idee der Philosophie*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1994, sobretudo, p. 26 ss. A monografia de De Angelis também remonta de maneira estimulante alguns dos problemas dos textos hegelianos de Tübingen aos anos ginasiais, De Angelis, M. *Die Rolle des Einflusses J.-J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal*. Frankfurt: Peter Lang, 1995. Kozu passa rapidamente pelos textos de Stuttgart, mas se ressentido de nenhum trabalho ainda ter se ocupado do complexo conceitual carecimento, pulsão, esforço e desejo na obra hegeliana deste período, pois haveria indícios suficientes que é já nos escritos ginasiais que essa constelação começa a ser articulada, Kozu, K. *Das Bedürfnis der Philosophie: ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes “Bedürfnis”, “Trieb”, “Sterben” und “Begierde” bei Hegel*. Bonn: Bouvier Verlag., 1988, p. 20. Há uma útil tentativa de promover um exaustivo e sistemático levantamento dos textos e das leituras de Hegel à época de Stuttgart, mas trata-se de uma obra que cumpre antes a função de prover o pesquisador de aparato crítico do que avançar uma interpretação: Spiegel, H. *Zur Entstehung der Hegelsche Philosophie - Frühe Denkmotive: Die Stuttgarter Jahre 1770-1788*. Berlin: Peter Lang, 2001. Por fim, a biografia de Birkert sobre a irmã de Hegel também traz à luz vários detalhes importantes do contexto político da cidade na década de 1780, cujas consequências para a imagem que se faz de Hegel a esta época ainda estão para serem tiradas, cf.: Birkert, A. *Hegels Schwester*. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2008.

conservadorismo vão procurar se socorrer no determinismo da “primeira formação” para tornar suas posições mais convincentes. Stuttgart sempre costuma ter um papel de destaque para aqueles que querem pintar Hegel como um anti-*Aufklärer* ou mesmo um pré-*Aufklärer*. É preciso confrontar esses pretextos com o texto e o contexto da fase de Stuttgart para superar os bloqueios que comprometem uma avaliação mais rigorosa e consistente do acerto de contas de Hegel com o esclarecimento.

Mesmo nascido em uma família que pertencia aos círculos da *Ehrbarkeit* de Württemberg⁵, uma espécie de casta político-social deste ducado alemão, a educação de Hegel não deixa de preencher, *grosso modo*, as etapas que vão marcar os expedientes de autorreprodução da *Bildungsbürgertum* do final do século XVIII. É, com efeito, em idade bastante precoce que Hegel recebe no seio de sua própria família, particularmente dos cuidados de sua mãe, as primeiras declinações em alemão e alguns rudimentos de latim. Ainda assim seu ingresso em uma instituição escolar não tarda — ocorrendo já entre os 5 ou 6 seis anos de idade⁶. A despeito das incertezas sobre o ano exato da matrícula, é certo que Hegel cursou seus primeiros estudos do começo ao fim em uma mesma instituição: o *Gymnasium Illustre*⁷. Um dado biográfico que rendeu na mão de muitos de seus intérpretes como um signo suficiente para lançar suspeição sobre toda a primeira formação hegeliana. Em vez de se matricular na *Carlsschule* inaugurada não fazia nem duas décadas, tida como corolário das reformas da fase iluminista do reinado do duque de Württemberg, Karl Eugen e que logo passaria a ser admirada por boa parte da

⁵ As famílias que compunham a *Ehrbarkeit* detinham o privilégio de se candidatar e eleger a postos do Estado.

⁶ Nicolin, F. “Einleitung”. In: Nicolin, F. (hesg.). *Der Junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen (1785-1788)*. Marbach/Neckar: Deutschen Literatur Archiv, 1970, p. 7.

⁷ Há muita especulação em torno dos motivos dessa escolha. cf.: Lacorte, C. *Il Primo Hegel*, p. 61. Há quem a atribua aos laços familiares que ligavam Hegel àquela instituição: seu tio Christian Friedrich Görz lá lecionava, e o pai deste chegou a ser reitor da escola por alguns anos.

Alemanha letrada⁸, Hegel acaba cursando uma instituição que, prestes a comemorar seu jubileu de 100 anos, carregaria ainda todo o fardo do antiquado *Schulwesen* alemão⁹.

É inegável que o largo intervalo temporal, marcado por inflexões políticas e culturais tão importantes no âmbito local, que separa a fundação das duas instituições repercute em alguma medida na organização e na orientação pedagógica de cada uma. A instituição de Hegel, fortemente calcada no tradicional modelo escolar alemão, dividia-se em *unter Gymnasium* e *oberen Gymnasium* e tinha seu foco na transmissão do “patrimônio da formação humanística e religiosa”¹⁰. A *Carlsschule*, em contraponto, era dotada de uma estrutura bastante inovadora que mesclava o rigor das academias militares com a autonomia da universidade¹¹, ao mesmo tempo, que já voltava a sua orientação pedagógica tanto para a formação dos quadros necessários à burocracia estatal que crescia e se diversificava quanto para a qualificação das profissões liberais que também passavam por um processo de diversificação e consolidação, a ponto mesmo de abrigar em seu complexo escolas de comércio, academia de artes, música e teatro¹².

Mas em que pese a letigimidade de se marcar e reconhecer essas diferenças, contrapor as duas instituições como tipos ideais opostos – um representando a inércia do passado e outro o progresso das luzes — já extravasa o que a realidade dessas instituições em meados de 1770 autoriza. O conservadorismo dos representantes do *Gymnasium* no Consistório de Württemberg¹³ em relação às reformas educacionais do ducado; a desproporção do peso das disciplinas de línguas clássicas em comparação com outras instituições de ensino da época, e o reconhecimento do atraso curricular do *Gymnasium*

⁸ Sobre a caracterização das duas fases do reinado de Carl Eugen — absolutismo despótico e esclarecido — separadas pela sua briga com os *Landräte*, ver Franz Quarthal, “Die ‘Hohe Carlsschule’”. In: Pöggeler, O. & Jamme, C. (hrsg.) “*O Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard!*” *Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800*, Stuttgart: 1988, p. 35-54, 36-37. Para alusões sobre algumas das controvérsias em torno da figura de Eugen, como acusação de traficar crianças camponesas de Württemberg para tornarem-se soldados nos Estados Unidos (lutando contra a independência) e na África, cf.: Jamme, C. “*Ein Ungelehrtes Buch*”: *die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt, 1797-1800*. Bonn: Bouvier Verlag H. Grundmann, 1983, p. 27.

⁹ Nicolin, F. “Einleitung”, p. 9-10.

¹⁰ Lacorte, C. *Il Primo Hegel*. Firenze: Sansoni Editore, 1959, p. 63.

¹¹ Quarthal, F. “Die ‘Hohe Carlsschule’”, p. 45.

¹² Quarthal, F. “Die ‘Hohe Carlsschule’”, p. 45.

¹³ Ricardo Pozzo critica Carmelo que, a seu ver, exageraria no conteúdo *Aufklärer* das orientações pedagógicas do *Gymnasium*. Cf. Pozzo, R. *Hegel: ‘Introductio in philosophiam’ - Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1989, p. 3-6. Pozzo hiperdimensionaliza a análise dos documentos e discursos oficiais da instituição em detrimento das próprias práticas de ensino e aprendizagem no seu interior — do que, como insistimos, são testemunhos os próprios escritos de Hegel.

à época de Hegel à luz da profunda reforma dos anos de 1794¹⁴ não são suficientes para concluir que o *Gymnasium* seria uma cidadela sem vida do passado, impermeável ao ideário iluminista e aos princípios das discussões pedagógicas que despontavam pela Alemanha. Basta mesmo uma leitura dos próprios documentos de Hegel referentes aos seus anos de Stuttgart, minimamente desarmada dos preconceitos sobre seu contexto, para se sair convencido disso. Por mais distintos que fossem em suas orientações, o *Gymnasium* e a *Carlsschule* estavam situados na mesma cidade e pertenciam ao aparato educacional de um mesmo ducado; a intensa circulação do quadro de professores de uma instituição para a outra e o não menos regular convívio cotidiano entre seus professores e alunos já deveria prevenir àqueles que chegam perto de representá-las com um grau de heterogeneidade que lhes nega qualquer comunicação, colocando-as quase como mundos à parte¹⁵.

Além de forçar a mão nessa contraposição que, como tal, só pode vigorar em um plano ideal, o prisma centrado no institucional retira de foco a importância do papel das atividades fora do quadro curricular mais convencional na formação do jovem ginásial. A literatura hegeliana tem cada vez mais descoberto a importância capital dos *collegia privata* e *privatissima* para diversos aspectos da educação recebida pelo jovem Hegel em Stuttgart. Era por meio dessas modalidades, contratadas à parte diretamente com os professores — servindo a estes, diga-se de passagem, como complemento de renda — e lecionadas em suas residências ou naquelas dos alunos¹⁶, que Hegel podia perseguir melhor seus interesses e afinidades e complementar sua formação — por exemplo, com

¹⁴ O ensino de línguas antigas na grade curricular em um dos ciclos ginásiais correspondia à proporção de treze a catorze horas dedicadas exclusivamente ao ensino de Latim, Grego e Hebraico do total de vinte e cinco horas semanais das classes superiores. Nicolin, F. *Der Junge Hegel in Stuttgart*, p. 268.

¹⁵ Essa circulação está extensamente documentada pela reconstituição da trajetória daqueles que atuavam como professores à época. Quarthal chama a atenção para a alta rotatividade do corpo docente da Carlsschule por conta da remuneração ao professorado ser consideravelmente baixa, o que beneficiava os outros ginásios de Stuttgart (“*Ihre Besoldung war allgemeinen schlecht, so daß der Wechsel im Lehrkörper weitaus häufiger war als an anderen Universitäten. relativ häufig war eine Versetzung zum finanziell besser dotierten Gymnasium in Stuttgart, das so von dem neuen und lebendigen Geist der Carlsschule profitierte*”). Além disso, Franz Quarthal também comenta que a orientação pedagógica da Carlsschule não representava uma quebra tão radical em relação à estrutura educacional de Württemberg como por muito tempo se acreditou dado que a maior parte de seu corpo docente era egresso do *Stift* de Tübingen, cf.: “*Über das Stift, das wie keine andere Institution die geistige Ausrichtung des Herzogtums Württemberg seit der Reformation geprägt hat, war die Carlsschule enger mit den Traditionen des Landes verbunden, als man zunächst vermuten würde*”). Cf.: Quarthal, F. “Die ‘Hohe Carlsschule’”, p. 48-49.

¹⁶ Sobre os diferentes tipos de *collegia* no *Gymnasium Illustre*, cf.: Nicolin, F. *Der Junge Hegel in Stuttgart...*, p. 12.

o estudo de línguas modernas¹⁷. A convivência constante com os professores para além da sala de aula testemunhada nos diários — que se tomem os relatos *Spaziergänge*¹⁸ ou a prática do mútuo empréstimo ou presenteio de livros¹⁹ — também permite inferir que havia uma interlocução intelectual apta a colocar Hegel a par das ideias, dos interesses e dos projetos de seus professores.

Em alguns casos, como os de Johann Jakob Löffler (1750-1785), Jakob Friedrich Abel (1751-1829) e Philipp Heinrich Hopf (1747-1804), há elementos para acreditar que a relação com Hegel tenha sido decisiva para a formação do filósofo. Em uma emotiva anotação quando toma notícia do falecimento de Johann Jakob Löffler, Hegel se compraz de ter “desfrutado” das suas aulas, dedicadas aos clássicos humanistas, quase de modo ininterrupto de 1777 a 1783. Hegel relata que, por meio das *collegia privata*, ele pode seguir seus cursos mesmo quando este professor não figurava entre os responsáveis por um dos *collegia publica* de seu ano. Depreende-se do diário de Hegel, e dos documentos sobre seus primeiros anos de estudo, que Philipp Heinrich Hopf, mais do que professor de sua disciplina preferida, Física, era também seu interlocutor, conselheiro e professor privado. Na carta que Christiane Hegel vai escrever após a morte do irmão, não deve passar despercebida a informação de que o “Prof. Hopf e o prelado Abel protegiam-no desde cedo”²⁰. Essa menção dá mesmo ensejo para acreditar-se que Hegel também se envolveria nas atividades que Hopf e Abel desempenhavam como dois dos mais importantes *Illuminaten* de Stuttgart. Há mesmo indícios para inferir que nos anos que Hegel fazia seus estudos ginasiais funcionaria um “círculo secreto de alunos e

¹⁷ Conferir as anotações de Hegel de 5, 6, 7 de julho de 1785. Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I* (herausgegeben von F. Nicolin unter Mitwirkung von Gisela Schüler). Hamburg: Felix Meiner, GW 1, 1989, p. 6-8. Acredita-se ainda também ter sido via *collegia privata* que Hegel adquiriu pelo menos rudimentos da língua inglesa e possivelmente de outras línguas modernas. Cf.: Waszek, N. *The Scottish enlightenment and Hegel's account of "civil society"*. London: Kluwer, 1988, p. 89. E também: Nicolin, F. *Der Junge Hegel in Stuttgart*, p. 268. Além disso, foi essa modalidade que permitiu Hegel tomar os cursos com K.A.F. Duttehofer.

¹⁸ Hegel registra *Spaziergänge* com Jakob Friedrich Abel, Philipp Heinrich Hopf (14 de julho) e sobretudo com Heinrich David Cleß (3 e 4 de julho e 15, 20, 22 de julho), Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p. 6, 10-11.

¹⁹ Löffler teria presenteado a Hegel, por ocasião de seu aniversário de 12 anos, as obras completas de Shakespeare. Além disso, Hegel depois compraria mais de doze livros do leilão de seu espólio, cf.: Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p. 6-8.

²⁰ Hegel, C. “Briefe an Marie Hegel” 7/9.1.1832. In: Hegel, G. W. F. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, (ed. J. Hoffmeister,) Stuttgart: Frommann, 1936, p.394 ss., *apud* Birket, A. *Hegels Schwester*. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, p. 37.

professores”²¹ voltados para a “formação moral” e liderado por Jakob Friedrich Abel²². A probabilidade de que Hegel tenha participado desses círculos não é pequena quando verificamos que Abel não era somente um companheiro de passeios eventuais, mas chegou mesmo a ministrar, por um longo período, *collegia privata* na casa de Hegel para um grupo de jovens de Stuttgart e lá desenvolveu uma amizade com a irmã do filósofo que eles cultivaram por toda a vida²³.

E mesmo aqui não há de se esquecer que Hegel não deixava de prover da vida cotidiana de Stuttgart. Embora com seus cerca de 15 000 habitantes, esta cidade se mostre diminuta para os nossos padrões e mesmo um tanto tímida quando comparada com as metrópoles europeias da época, importa ressaltar que o estatuto de capital do ducado de Württemberg conferia a esta cidade uma gama de instituições públicas, um calendário de eventos artístico-culturais e uma atmosfera de tolerância religiosa que depõe contra o provincialismo que se costuma supor na primeira juventude de Hegel. A *Herzogliche Bibliothek* — que Hegel frequenta com alguma assiduidade²⁴ — detinha um dos melhores acervos da Alemanha, e mantinha-o aberto “a todos [*jedermannlich*] sem diferença de posto ou estamento”²⁵; pelo que se depreende do próprio diário de Hegel, a corte não deixava de promover concertos públicos com alguma regularidade²⁶; e havia também o prestigiado *Hoftheater* de Württemberg²⁷, cujo diretor, a partir de 1787, passa a ser

²¹ Birkert, A. *Hegels Schwester...*, p. 48.

²² Os *Illuminaten* compunham uma liga secreta da época da Aufklärung fundada em Bayern, em 1776, cf.: Birkert, A. *Hegels Schwester...*, p. 46-49.

²³ Birkert, A. *Hegels Schwester...*, p. 42-50. A base documental de Birkert para apontar a ocorrência dessas aulas até o momento pouco tematizadas pela literatura hegeliana encontram-se em alusões presentes na autobiografia ainda inédita e acessível apenas em forma de manuscrito de Abel e de uma menção explícita a essas aulas encontradas em um livro de Julius Hartmann dedicado à juventude de Schiller de quem Abel, como se sabe, também foi professor. A referência do livro é Hartmann, J. *Schiller Jugendfreund*. Stuttgart: Cotta, 1904.

²⁴ Hegel registra em seu diário ao menos duas idas à biblioteca: uma em 13 de julho de 1785 e outra em 20 de julho do mesmo ano, p. 9-10. Sobre a biblioteca, cf.: Ripalda, J. M. “Aufklärung beim frühen Hegel”. In: Jamme, C. & Schneider, H. (hrsg.). *Der Weg zum System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990, p. 114.

²⁵ Conforme o decreto de criação da biblioteca, citado por Nicolin, F. “‘meine liebe Vaterstadt Stuttgart...’: Hegel und die schwäbische Metropole” In: Pöggeler, O. & Jamme, C. (hrsg.) “*O Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard!*” *Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800*, Stuttgart: 1988, p. 261-283.

²⁶ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, 12 de dezembro de 1785, p. 18/ p.96 (Nicolin trad.), e 1º de janeiro de 1787, p. 31.

²⁷ Quando já em Frankfurt, Hegel escreve a Nanette Endel relatando: “Eu vou mais assiduamente aqui à comédia do que em Stuttgart”. O que leva a supor com alguma segurança que Hegel frequentasse o *Hoftheater* com certa regularidade, Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel.*, p. 56. A respeito do *Hoftheater*, cf.: Stein, N. “Das württembergische Hoftheater im Wandel (1767-1820)”. In: Pöggeler, O. &

Christian Friedrich Daniel Schubart — que, segundo Krauss, seria uma das vozes mais eloquentes contra a tirania dos monarcas e a opressão do povo que compunham o ânimo revolucionário — *Revolutionsbereitschaft* — próprio a esta década de 1780²⁸. Cabe mesmo assinalar que — por certo como fruto da diversificada gama de instituições de ensino da cidade que além da Gymnasium e da Carlsschule contava ainda com uma *École de Femmes* — Stuttgart dispunha de uma das populações mais letradas da Alemanha: quantidade de literatos equiparável à de Hamburg e maior que as de Göttingen, Halle, Iena e Frankfurt²⁹. Tudo isso converge mesmo para que possamos supor que a sociabilidade, além de — como acompanharemos — exercer um papel central na teoria do jovem Hegel, também foi crucial na sua formação.

Diante da ausência de publicações dos escritos ginasiais de Hegel em português e mesmo o difícil acesso às edições alemãs, é oportuno redigir um breve apontamento a respeito das fontes consolidadas nos dois volumes da edição crítica sobre o período de Stuttgart para servir de cartografia básica para o leitor se orientar. Primeiramente, cabe esclarecer que, independentemente da forma como nos foram transmitidos, são, *grosso modo*, três os gêneros de documentos que nos foram preservados e cuja redação provêm, comprovadamente, do período em que Hegel viveu em Stuttgart: um diário³⁰; uma

Jamme, C. (hrsg.) ‘*o Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard*’: Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800. Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p. 382-395.

²⁸ Mesmo não havendo qualquer menção a Schubart nos diários de Hegel, seu nome era por demais frequentes nas discussões políticas e literárias da década de 1780 para tornar impossível que Hegel não estivesse minimamente *au courant* de sua obra poética e de suas posições políticas. Sobre a importância de Schubart, há de se ter em vista que Krauss vai identificá-lo como um dos expoentes da poesia contra a tirania e um dos inventores da *Volksballade* alemã. Krauss, W. *Zur französischen und deutschen Aufklärung und andere Aufsätze*. Berlin: Luchterhand Verlag, 1965, p. 177 ss. e p. 183 ss. Balthasar Haug, professor de Hegel em seus últimos anos de ginásio, chega mesmo a dedicar a Schubart um longo verbete em seu livro dedicado aos doutos de , *Gelehrten Württembergs*, que sai publicado em 1790. Cf.: Ripalda, J. M. “Aufklärung beim frühen Hegel”. In: Jamme, C. & Schneider, H. (hrsg.). *Der Weg zum System*. Suhrkamp: Frankfurt, 1990, p. 118.

²⁹ Ripalda, J. M. “Aufklärung beim frühen...” p.114. Ainda sobre o contexto de Stuttgart à época de Hegel, os outros artigos da coletânea cf.: Pöggeler, O. & Jamme, C. (hrsg.) “*O Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard*!” Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800, Stuttgart: 1988.

³⁰ O diário de Hegel foi publicado no primeiro volume da edição crítica da Felix Meiner que vimos citando até aqui. Mas ele também foi publicado em uma edição exclusiva dos escritos hegelianos de Stuttgart a cargo de Friedhelm Nicolin. Além da introdução do editor, a vantagem desta versão é contar com a tradução para o alemão dos textos do diário que Hegel escrevia em latim. Daí também nos valermos dela nas citações

coleção de excertos; e um pequeno conjunto de trabalhos escolares. A seguir analisaremos esquematicamente as características gerais de cada um deles.

Diário

Escrito ao longo de pouco mais de um ano e meio, 1785-1787, o diário de Hegel perfaz-se de quase oitenta anotações, distribuídas em vinte e duas folhas, frente e verso. Da leitura, vai se depreendendo que o diário prestou-se a exercícios de escola; repositório de reflexões³¹ sobre os mais diversos temas — cultura, religião, o jogo de cartas e o xadrez —; e, mais raramente, registro de experiências e impressões pessoais. Mas a maior peculiaridade do diário de Hegel está em seu estilo seco e analítico, limado de toda a derrama sentimental e expansão subjetiva com que esse gênero literário ficou associado desde a sua primeira voga, que se dava precisamente lá pelo século XVIII³². Até mesmo a constância das anotações que seria de esperar em um diário está ausente: se há períodos de anotações quase diárias, há intervalos enormes sem que Hegel se dê o trabalho de fazer anotações³³.

Excertos

Depois de um brutal expurgo promovido pelos filhos de Hegel ao final do século XIX para evitar “mais abusos”³⁴ [provavelmente, interpretativos], sobrou-nos uma coleção de 44 excertos (alguns em fragmentos, outros integrais) referente a trechos de livros e periódicos que nosso Autor diligentemente transcrevia. Trata-se de uma diminuta amostra do que Rosenkranz ainda teve oportunidade de examinar, quando buscou reconstituir a metodologia subjacente à organização dos excertos que Hegel acumulara

seguintes. Para uma boa caracterização do diário de Hegel, a qual cujas análises recorremos em diversos momentos no que se segue. cf.: Lacorte, C. *Il Primo Hegel*, p.70-71.

³¹ Harris, H.S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.12.

³² Lacorte, C. *Il Primo Hegel*, p.70-71.

³³ Harris, H.S. *Hegel's Development...*, p.14.

³⁴ Hegel, G. W. F. *Frühe Exzerpte*, p.302.

desde seus primeiros anos de estudos e cujo volume seu biógrafo considerava verdadeiramente espantoso:

tudo o que lhe parecia digno de nota — e o que não lhe parecia! — ele escrevia em folha separada, a que ele designava na parte superior com uma rubrica mais geral, sob a qual o conteúdo particular deveria ser subsumido. No meio da margem superior ele escrevia então com grandes letras, não raro com escrita de forma a palavra-chave do artigo. Essas folhas ele reordenava para si conforme o alfabeto e por meio desse simples procedimento ele estava em condições de utilizar seus excertos a qualquer momento. Por todas as perambulações ele sempre manteve esses incunábulo de sua formação³⁵.

Em face de todo esse cuidado não é exagero concluir que Hegel acumulava esses textos e os levava sempre consigo por tomá-los mesmo como material constante para consultas, releituras e estudos³⁶.

Textos escolares

Como último gênero de fontes documentais temos, por fim, um conjunto de três trabalhos escritos antes, a princípio por força das exigências curriculares e formalidades do Ginásio, mas que, ainda assim, já apresentam temáticas e questões que vão encontrar continuidade adiante (“Conversa a Três”, “Sobre algumas diferenças características dos poetas antigos”, “Sobre a religião dos gregos e romanos”); dois ensaios (um deles brevíssimo, intitulado “Algumas considerações sobre a representação de grandezas”, de Stuttgart, e o outro, “Sobre algumas vantagens que garantem as leituras dos antigos e clássicos escritos gregos e romanos”, que, embora escrito em Tübingen, apresenta temática mais consoante ao período de Stuttgart e a edição crítica das obras completas de Hegel ajunta aos escritos ginasiais); e, para finalizar, o fragmento “De um discurso à saída do ginásio”, que consiste precisamente em trechos do discurso de formatura de Hegel.

1.2. Paixões e *Geselligkeit* (diários)

³⁵ Rosenkranz, K. *Hegels Leben*, p. 12 ss. A compilação dos trechos do livro de Rosenkranz que trata desses aspectos também foram compilados pelos editores do terceiro volume da edição crítica das obras de Hegel e dispostos na seção *Nachrichten über Verschollenes*. Cf.: Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, p.243-245.

³⁶ Waszek faz o seguinte levantamento: *Allgemeine Deutsche Bibliothek, Allgemeine Literatur-Zeitung, Schwäbisches Museum, Berlinische Monatsschrift, Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste e Staats-Anzeigen*. Waszek, N. *The Scottish enlightenment and Hegel's account of “civil society”*, p.104-5.

A dimensão sensível do agir humano torna-se tema de grande interesse na literatura alemã da segunda metade do século XVIII³⁷. Um dos maiores testemunhos é sem dúvida o *Der neue Emil oder von der Erziehung nach bewährten Grundsätzen*, de Johan Georg Heinrich Feder. Livro no qual é por certo patente o esforço de transpor para o alemão toda uma terminologia passional que já vinha sendo desenvolvida entre franceses e britânicos³⁸. Ao longo do livro de Feder comparecem a todo momento termos como pulsões, inclinações, desejos e carecimentos e há mesmo seções e capítulos dedicados a oferecer definições mais precisas de cada um deles. Embora, por um lado, Feder apreendesse as paixões nos marcos dados por um paradigma intelectualista em que elas seriam reações a determinados afetos e levasse à “inquietação do ânimo”³⁹, por outro lado, ele não deixava de relativizar o dualismo corpo e alma e reconhecer que as diferenças de prazer experimentados com uma coisa guardavam relação com a “formação do corpo” [*Bildung des Körpers*] e a “organização do homem”⁴⁰.

Precisamente esse livro de Feder foi largamente excertado por Hegel quando ele ainda não completara quinze anos⁴¹. O estímulo que ele lhe suscitou comprova-se, algumas semanas depois, a 28 de junho de 1785, quando Hegel transpõe a questão sobre as diferenças do prazer para uma experiência mais prosaica. Sob o pretexto de abordar as “diversas impressões que os mesmíssimos objetos poderiam fazer em diversas pessoas”, Hegel contrasta a sua experiência “excelsa” e “feliz” de comer “cerejas com muito

³⁷ Para o interesse de Hegel nessa temática, cf.: De Angelis, M. *Die Rolle des Einflusses J.J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal*. Frankfurt: Peter Lang, 1995, p.36 ss.; Kozu, K. *Das Bedürfnis der Philosophie: ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes “Bedürfnis”, “Trieb”, “Sterben” und “Begierde” bei Hegel*. Bonn: Bouvier Verlag, 1988.

³⁸ Cesa, C. “Der Begriff ‘Trieb’ in den Frühschriften von J.G. Fichte”. In: Cesa, C. & Hinske, N. (hrsg.) *Kant und sein Jahrhundert (Gedankenschrift für Giorgio Tonelli)*. Berlin: P. Lang, 1993. Sobre o tema da vida passional entre franceses e britânicos no século XVIII, cf.: Monzani, L. M. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Ed. Unicamp, 1995.

³⁹ Hegel, G. W. F. *Frühe Exzerpte*. “Leidenschaft, wenn die Begierde, die sie erregt, die Empfindungen der Freude oder des Verdrusses, die in ihr gegründet sind, so heftig sind, dass sie das Gemüth beunruhigen, und den Menschen in den Stand des Affects setzen”, p.17.

⁴⁰ Hegel, G. W. F. *Frühe Exzerpte*. “Von der Lust zu einer Sache hängt also bei Bildung des Körpers gewiss Vieles ab. In der Organization eines Menschen liegen Gründen, warum diese Beschäftigungen ihm angenehmer, oder weniger unangenehm als einem anderen sind”, p.13.

⁴¹ O excerto de Feder encontra-se em: Hegel, G. W. F. *Frühe Exzerpte*. *Gesammelte Werke*, Band 3, (herausgegeben von Friedhelm Nicolin unter Mitwirkung von Gisela Schüler). Hamburg: Felix Meiner, 1991, p.6-63. Ele está datado como sendo de em 5 de maio de 1785.

apetite”, satisfazendo assim um “desejo irrefreável” que o põe a salivar toda vez que passa por uma cerejeira, com a indiferença de outra pessoa que pode atravessar cerejeiras carregadas uma primavera inteira sem “fraquejar” [*schmachten*] uma só vez (I, 4)⁴². Hegel chega a aventar que essa diferença tão radical das reações causadas por um objeto — i.e., que ele se sinta tão irresistivelmente compelido à cereja e que, para outro, a fruta não faça a menor diferença — possa ser remetida à idade que predisporia cada um a desejar de maneiras distintas.

Esse tênue, e ainda bastante solto, fio sobre o agir passional é retomado por Hegel meses depois. O tema reaparece agora em meio a uma série de anotações em latim que vêm prefaciadas por sua intenção de verificar “quais são as *animi perturbatio* que mais calamidades trouxeram sobre os homens — sozinhos ou em comunidade —, sobre cidades e campos, sobre Estados e Impérios” (I, 4)⁴³. Bem se vê que o termo empregado por Hegel é indissociável da carga pejorativa que as paixões recebiam na maior parte das filosofias racionalistas do século XVII⁴⁴; denota mesmo como elas eram vistas como comprometedoras do discernimento do juízo e como prenúncio de descontrole no agir. Por certo, pode-se fazer a ressalva de que Hegel estivesse simplesmente cedendo a um vazo estilístico, já que a anotação era também um exercício de latim; pode-se mesmo inferir que Hegel esteja tratando apenas de uma modalidade específica de paixões, aquelas que se aferram a uma meta ou ideal. De toda forma, o que encontramos no texto é uma análise que vai desde as *animi perturbatio* mais diretamente ligadas ao interesse próprio até àquelas que, pretensamente, estariam calcadas na intenção de promover o bem comum.

⁴² Essas reflexões sobre o comer cerejas estão em: Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I* (herausgegeben von F. Nicolin unter Mitwirkung von Gisela Schöler). Hamburg: Felix Meiner, GW 1, 1989, p.4.

⁴³ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.45 (página do original em latim)/p.94 (página da tradução de Nicolin para o alemão). É precisamente por contar com o original em latim e com a tradução em alemão que cito certos textos hegelianos por este livro e não pela *Ausgabe* da Felix Meiner.

⁴⁴ Cassirer, E. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1992. “Os instintos, os desejos, as paixões sensíveis só indiretamente lhe pertencem. Não estão aí suas propriedades originárias e seus movimentos próprios mas perturbações que experimenta, oriundas do corpo, de sua junção com o corpo. A psicologia e a ética do século XVII fundem-se essencialmente nessa concepção das paixões como fenômenos de inibição e de perturbação, com *perturbationes animi*. Somente possui valor ético o ato que domina essas 'perturbações', que manifesta a vitória da parte ativa da alma sobre a parte passiva, a vitória da 'razão' sobre as paixões [...]. A vontade racional dominando os impulsos dos sentidos, os instintos e as paixões, tais são o sinal e a essência da liberdade do homem”, p.150.

A conclusão que Hegel oferece é de que todas essas paixões comprometeriam invariavelmente o horizonte universalista que lhes deveria estar implícito caso quisessem receber um estatuto moral. Pode-se estar certo, segundo Hegel, de que a “sede de posses” [*Habsucht*] quando “agarra a alma de um homem”, por mais bens que ele possa obter para satisfazê-la, o torna, e aos que com ele têm de conviver, os mais infelizes dos seres; tem-se a vida pautada pela “infidelidade perante os amigos” e “crueldade e rigor contra dependentes”⁴⁵. Os que são acometidos pela “aspiração de poder” [*Streben nach Macht*]⁴⁶ levariam seus Estados às mais sangrentas e amaldiçoadas guerras. E mesmo os que são movidos pelo “desejo de fama” [*Ruhmbegierde*] ou o “desejo de honra” [*Ehrenbegierde*], por mais que possam lograr daí algo de bom⁴⁷, não se qualificam como modelos, pois tomar “a honra e o amor frente à pátria, aos pais, ao consorte e aos filhos”⁴⁸ como único “motivo [*Antrieb*] para a virtude” seria igualável, sob a ótica de Hegel, à situação dos que vivem em “povos bárbaros e incultos [*ungebildete*]” — pois a honra que se obtém aos olhos de uns é muitas vezes comprada ao custo da desgraça de outros. Daí por que o “reino dos mortos” teria sido aprovisionado de “inúmeros homens”: é fácil deixar o desejo de honras conferidas pelos seus ignorar os direitos daqueles que lhes são estranhos. No limite, nenhuma das motivações parece conseguir escapar de uma remissibilidade ao domínio do interesse próprio ancorado no egoísmo psicológico hobbesiano. Depois de demonstrar a inapetência de qualquer dessas paixões para o agir, o jovem Hegel conclui que “boas ações devem ser louvadas sobretudo quando elas são praticadas pela virtude [*um der Tugend willen*], não pelo anseio por alguma espécie de ganho”⁴⁹.

Ganha força a hipótese de que a conotação pejorativa do termo com que Hegel se refere às paixões não foi fortuita ou mera concessão a conveniências, revelando antes uma recusa da possibilidade de tomá-las como móbile de uma ação moral. Dando lastro àqueles que lhe atribuem uma formação marcada por uma tradição pré-*Aufklärung*, Hegel acompanharia ainda a ética e a psicologia racionalistas do século XVII: as paixões seriam vistas como a dimensão passiva do homem, derivadas de sua dimensão corporal, e seriam fonte de distúrbios e disfuncionalidades. Com efeito, se fosse essa a posição de Hegel,

⁴⁵ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.49/p.99.

⁴⁶ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.45/p.94.

⁴⁷ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, “auch viel Gutes aus ihr entsprungen sei”, p.49/p.98.

⁴⁸ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.95.

⁴⁹ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.99.

teríamos de assumir que ele ignorava as denúncias do Iluminismo ao hiato entre a consciência do dever pela virtude e as fontes motivacionais do homem. Mas, ao contrário do que pode parecer da leitura exclusiva dessa anotação de diário, a leitura dos textos hegelianos recomenda maior cautela. É, por certo, de maneira bastante convicta que, em uma anotação um pouco mais tardia, Hegel vai afirmar: “não se inflamar por conta dos mais vergonhosos procederes e os maiores crimes contra nós ou contra outrem, isso é efetivamente algo que eu não gostaria de contar entre as mais altas virtudes”⁵⁰. Em meio a seus excertos, também encontramos um longo trecho de Christian Ernst Wunsch focado nas reflexões sobre o caráter pulsional do homem, onde parecemos ouvir o prenúncio das sentenças que Hegel proferiria em seus cursos de história para seus alunos de Berlim: “Sem paixão não seríamos por certo capazes de nenhum infortúnio, mas também de nenhuma grande felicidade na Terra”⁵¹.

Cumulam-se, na verdade, as passagens nos escritos ginasiais em que Hegel insiste em reconhecer a felicidade como aspiração essencial do homem: “Todos os homens têm o propósito de se fazer felizes”. Está claro, portanto, que para Hegel, mesmo apontando todos os riscos da ação movida pelas paixões, não se trata mais de uma moral cognitivista de um Christian Wolff⁵²: ou seja, de um retorno ao paradigma de que bastaria que eu conhecesse corretamente a virtude para que eu agisse virtuosamente. Seria necessário garantir o poder de livre escolha para o homem, de modo a que ele optasse por um dos seus diversos motivos de ação. Parece legítimo supor que Hegel se situasse diante do mesmo dilema que afligia diversos iluministas: como conciliar a ação por virtude e a ação por paixão? Assim, por mais que condenasse diversas das formas que a paixão assume, Hegel já reconhece a satisfação da dimensão passional como imprescindível para a felicidade, e a felicidade como imprescindível para o homem. Mas, ao mesmo tempo, não consegue ver como o agir passional poderia resguardar uma perspectiva de universalização que não implicasse a afirmação de um indivíduo ou de um povo sobre outro.

⁵⁰ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.59/p.105.

⁵¹ Hegel, G. W. F. *Frühe Exzerpte*, “Ohne Leidenschaften würden wir zwar keines Unglücks, aber auch keiner grossen Glückseligkeit auf Erden fähig seyn [...]”, p.91

⁵² Klemme, H. F. “A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos costumes”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 11, p.11-32, 2008.

Em uma sequência de anotações em seu diário — quatro, ao todo — que remontam a meados de fevereiro de 1786, Hegel rascunha, em latim, um texto necessário para a sua disciplina de eloquência [*Beredsamkeit*]⁵³. O tema escolhido deveria, como Hegel assinala para si mesmo, ser 1) de um “campo de estudos vizinho [*Nachbarbereich des Studiums*]” [do da eloquência]; 2) não jazer “tão longe de nossa idade [*Lebensalter*] e de nossos costumes” e 3) ainda assim não ser “material completamente histórico”⁵⁴. Hegel chega à temática da *consuetude*. Com efeito, um tema clássico, remontando sobretudo a Cícero, e ao estoicismo em geral e atravessando boa parte da tradição do direito natural; por certo, de razoável intersecção com o estudo da eloquência; mas — e quanto à atualidade que se depreende de um dos critérios elencados acima? Ora, *consuetude* era o termo que os alemães costumavam verter por *Geselligen Umgang*⁵⁵ em seu vernáculo; precisamente um dos temas centrais que marcavam a transição que viviam de uma sociedade marcadamente aristocrática para uma sociedade de cunho mais burguês. Isso porque, se a sociabilidade fora um tema conexo à *Aufklärung* desde seu alvorecer, ela recebe um novo influxo com o clima político pós-Guerra dos Sete Anos e a ampla recepção alemã da temática da natureza social do homem conforme desenvolvida pelos *literatti* escoceses⁵⁶.

Que o debate então contemporâneo sobre a *Geselligen Umgang* fosse de fato o pano de fundo deste texto em latim, já se evidencia por Hegel citar diretamente um dos seus principais protagonistas, Johann Georg Zimmermann, que em 1784/5 publicara o

⁵³ As anotações estão, por conseguinte, originalmente em latim, mas usaremos aqui sobretudo a tradução para o alemão feita por Nicolin. Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.51-54 (original em latim), p.100-103 (tradução para o alemão).

⁵⁴ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, “tirar o objeto de um campo de estudos vizinho [*Nachbarbereich des Studiums*], e um tal, que não jaza tão longe de nossa idade [*Lebensalter*] e de nossos costumes; e ainda assim nenhum de material completamente histórico, junto ao qual não sobrasse nenhum lugar para as próprias reflexões”, p.100.

⁵⁵ Em uma chave muito interessante, e fortemente apoiada em Adorno, Paulo Arantes vai desenvolver uma abordagem dessa função ambivalente da *Geselligkeit* no classicismo alemão, cf. Arantes, P. *Ressentimento da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, especialmente “Uma questão de tato”, p.177-210. Para uma história do conceito de sociabilidade na França do XVIII, cf.: Mauzi, R. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, sobretudo o capítulo XIII. Para uma história detalhada do desenvolvimento deste conceito na Alemanha do século XVIII, cf.: Peter, E. *Geselligkeiten*. Tübingen: Niemeyer/De Gruyter, 1999. Por fim, conferir também o livro Altmayer, C. *Aufklärung als Popularphilosophie. Bürgerliches Individuum und Öffentlichkeit bei Christian Garve*. St. Ingbert: Röhrig, 1992.

⁵⁶ Sobre a questão política por detrás do debate a respeito da *Geselligkeit*, ver Altmayer, C. *Aufklärung als Popularphilosophie...*

seu *Polemiksschrift* “Über Einsamkeit”, desencadeando uma viva discussão na esfera pública da época, sendo Christian Garve um de seus maiores contentores⁵⁷. É de reconhecer que Hegel enfatiza como um dos méritos da *consuetude* precisamente o que os tratados de socialibilidade de salão sempre enalteceram nela: a *notitia hominum*, que *Nicolin* traduz pelo termo alemão de difícil equivalente em português *Menschenkenntnis*⁵⁸ — é impreciso, mas podemos nos dar por satisfeitos com a tradução: “conhecimento do homem”. Conforme se pode verificar em escritos da época, em vez de tratar de um acervo de conhecimentos prévios sobre o homem, a *Menschenkenntnis* corresponderia antes à habilidade de, a partir de poucos traços e em contextos e situações específicas, saber antever e reagir ao comportamento de um indivíduo com quem se está em relação⁵⁹. O trato com os homens seria precisamente a maneira de assimilar certos padrões de comportamentos que ajudariam alguém a poder se investir de *Menschenkenntnis*. É por ser a escola desse conhecimento que Hegel chega mesmo a afirmar: “nós acrescentamos que seria por este motivo que em nossas formas de vida e nas relações de nosso tempo [*Zeitverhältnissen*] não se pode privar do intercurso com outros”⁶⁰. Ou seja, o cultivo dessa habilidade seria crucial na convivência em sociedade, e é fácil aquilatar o seu valor para eloquência quando se trata de moldar um discurso a determinado público ou interlocutor. No entanto, essas habilidades de juízo, que seriam a essência mesma da *Menschenkenntnis*, parecem, na formulação de Hegel, desenvolvidas somente em um tipo de sociabilidade específica — a sociabilidade dos salões; essas habilidades seriam a via para se obter a formação, ou melhor, o “polimento”, necessário a fim de poder tomar parte nas relações mais civilizadas:

⁵⁷ A respeito deste debate, conferir Peter, E. *Geselligkeiten*. Tübingen: Niemeyer/De Gruyter, 1999, bem como Altmayer, C. *Aufklärung als Popularphilosophie...* p.257ss.

⁵⁸ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.54/p.102.

⁵⁹ Não por nada, cumpre lembrar da advertência de Lebrun e não menosprezar o estudo desse exercício ainda que rudimentar e por mais que “frívolo” do juízo até para melhor aquilatar a diferença que ele vai guardar com a reflexão inaugurada pela Crítica: “Na *Antropologia*, a faculdade de julgar será essencialmente a aptidão a encontrar o caso, uma vez dada a regra, e o 'reflexionante' é atribuído a particularidades psicológicas, a traços de caráter: o 'espírito' (Witz) reúne de improviso aquilo que o entendimento sozinho teria deixado separado, a 'sagacidade' adivinha [...] Mas como suspeitar, sob esses talentos frívolos, o admirável a priori da Reflexão?”, Lebrun, G. *Kant e o fim da Metafísica*. (trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura) São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.379.

⁶⁰ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.54/ p.102.

Certas maneiras de se fazer amável pela forma exterior e pela aparência, aprendem-se muito facilmente, isso à medida que alguém circula longamente por entre homens finos e cultivados e em certas refinadas relações [*gesitteten Verhältnissen*], à medida que, por assim dizer, se é polido [*glattgerieben/tritus*] por meio de um longo intercurso com o mundo⁶¹.

Eis, portanto, um modelo de formação cuja forma precisamente remonta às premissas anti-naturalistas e instrumentais que dominavam a filosofia de corte do século XVII. Tanto em Balthasar Gracián, quando assinala em seu *Oráculo Manual e Arte da Prudência* que “Todo homem sabe a toco sem o artifício, e é mister polir-se em toda ordem de perfeições”, quanto em La Bruyère, que descreve em um de seus primeiros aforismos sobre a corte “*La cour est comme un édifice bâti de marbre, je veux dire qu’elle est composée d’hommes fort durs, mais fort polis*”⁶², encontra-se a mesma ideia de formação como polimento. Isso, com efeito, remonta ao fato de a sociabilidade da corte conter no seu âmago um forte componente de cálculo, uma vez que as relações intersubjetivas no seu domínio exigiriam a “capacidade de previsão e um conhecimento exato de cada um, de sua posição e valor na rede de opiniões de corte”⁶³ para modular, assim, a interação mais adequada em cada caso. Para essa modulação, a capacidade de dissimular e o controlar as paixões seriam requisitos cruciais. O homem de corte, como bem analisa Norbert Elias, “‘disfarça as paixões’, ‘rejeita o que quer o coração’ e ‘age contra seus sentimentos’. O prazer ou a inclinação do momento são contidos pela previsão de consequências desagradáveis, se forem atendidos. [...] A paixão momentânea e os impulsos afetivos são [...] reprimidos e dominados... até que pela força do hábito, [...] contenha o comportamento e as inclinações proibidos [...]”⁶⁴. Desenvolver aqui esses detalhes do modelo da sociabilidade de corte é importante porque, como vamos observar, ele vai constituir um contraponto constante a outro modelo de sociabilidade que o jovem Hegel se esforça por desenvolver ao longo de sua trajetória.

Mas, por ora, ainda é difícil saber se já haveria um aguilhão crítico na escolha que Hegel faz a esta altura do termo “polimento” para descrever a formação decorrente de uma *Gesellige Umgang* pautada pela sociabilidade de corte. De qualquer modo, Hegel parece ao menos calibrar a descrição que faz da *Bildung* via *Geselligkeit* para que ela mantenha a ambivalência de ser, de um lado, o que propicia o desenvolvimento do juízo capaz de evitar que o sujeito se torne um néscio na vida social, e, de outro, de cumprir um papel de forjá-lo para que forçosamente se adapte a certas regras previamente estabelecidas em certos círculos sociais. Essa ambivalência trai, com

⁶¹ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.54/ p.102.

⁶² La Bruyère, *Les Caractères*, p.158, 10 (VI). Paris, Folio Gallimard, 1975.

⁶³ Elias, N. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p.226.

⁶⁴ Elias, N. *O Processo Civilizador*, p.227.

efeito, a polêmica que girava em torno da *Geselligkeit* visando verificar o quanto o seu exercício não estaria necessariamente ligado a determinado tipo de sociedade — em outras palavras, se ao perder o prefixo *Hof-* que sempre lhe acompanhara até então⁶⁵, a *Geselligkeit* poderia oferecer algum horizonte de universalidade, servindo mesmo para conciliar moral e agir passional. Pois era precisamente esse o horizonte que, *para alguns*, se abria quando se leva em conta que o debate sobre a *Geselligkeit* corria junto com a intensa recepção dos *literatti* escoceses e de suas concepções da natureza social do homem e tornava o desenvolvimento das inclinações sociais por meio da sociabilidade uma via para uma formação em chave que não significasse somente o controle e a dissimulação das paixões⁶⁶. Certo, porém, é que mesmo que já apontando para fora da sociabilidade de corte, Hegel ainda tematiza o “*Gesellige Umgang*” com uma série de subdivisões — “*Gesellige Umgang* com subalternos [*Vorgesetzte*]” e “*Gesellige Umgang* com senhoras” — que traem a sua cumplicidade com uma sociedade bastante hierarquizada e sexista.

A nota de contrariedade de Hegel em relação à formação talhada pela sociabilidade de corte só vai soar quando da sua menção à obra de Johann Georg Zimmermann, *Über die Einsamkeit* (“Sobre a solidão”). Um tanto contra a corrente de elogios às virtudes da *Geselligkeit*, Zimmermann vem ponderar as suas desvantagens: “a) dispersão e dilaceramento do espírito, b) perda de tempo, c) aversão e contrariedade contra tudo que requer um sério sentido e contra a solidão que essas coisas frequentemente [*geradezu*] necessitam”⁶⁷. Deixa-se entrever aí um pouco da hostilidade do *Gelehrte* com o que o intercurso social pudesse guardar de frivolidade e de *Leichtsinnigkeit*, leviandade. Hegel chega mesmo a transcrever — poucos meses depois desses exercícios de eloquência — um trecho do livro de Zimmermann em que a contraposição entre o *Gelehrte* e o *le monde* fica claramente delineada⁶⁸. Haveria aí o que seria uma bifurcação inconciliável entre o caminho do filósofo e o caminho para o “grande mundo”: a princípio, o “lento desdobrar dos pensamentos, o duvidar e a hesitação, o sim e o não, a que está acostumado o grande pensador filosófico na solidão” seria incompatível com a temporalidade marcada pela “movimentação para todos os lados”, a necessidade de ir a obra “sempre rápida, destemida e corajosamente” que dita o êxito no “grande mundo”⁶⁹.

A soma de todos esses indícios é que permite presumir que Hegel partilhasse das críticas à *Hofgeselligkeit* e que se esforçasse por avançar um conceito mais ampliado de

⁶⁵ Altmayer, C. *Aufklärung als Popularphilosophie...*, p.269ss.

⁶⁶ Sobre o tema da natureza social do homem nos escoceses do século XVIII, cf.: Waszek, N. *Man's Social Nature: A Topic of the Scottish Enlightenment in Its Historical Setting*. Frankfurt/M.: Peter Lang, 1986 e Suzuki, M. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2015.

⁶⁷ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.54/p.102.

⁶⁸ Refiro-me ao excerto intitulado: *Weg zum Glücke der grossen Welt*, mais precisamente em 16 de outubro de 1786, Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*, p.98.

⁶⁹ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*, p.98.

sociabilidade. Com efeito, na definição liminar de *consuetudo* que oferece nessas anotações pode-se mesmo verificar um esforço de despi-la de quaisquer traços que a vinculem com uma sociabilidade eminentemente de corte:

que se reúna constantemente, se converse um com o outro, se caminhe e se busque vias a fim de participar em planos comuns; o principal [*am vorzüglichsten/potissimum*] é o *prazer* de consultar-se sobre negócios e coisas e os mesmos executar⁷⁰.

E se aqui ressaltamos com grifo a palavra “prazer” a que a *consuetudo* é vinculada, na sequência dessa definição vê-se logo se somar também uma terminologia cuja conotação na época não permite senão desvelar aí um conteúdo de extração moral: quando o “intercâmbio social” “ocorre corretamente e com as [pessoas] certas”, ele pode “ser muito útil para os homens e a *formação* de seu espírito”⁷¹ [grifo RC]. A partir dessa deixa, o comentador Marco De Angelis avança a hipótese de que a *Geselligkeit*, enquanto já aparece aqui como uma conciliação entre a moral e a felicidade, poderia ser uma espécie de elo para a passagem do espírito subjetivo para o objetivo, constituindo mesmo o germe da noção hegeliana de *Sittlichkeit*⁷². Mais do que lançar luz sobre a gênese do conceito hegeliano de eticidade, a formulação que Hegel confere em seu diário à *Geselligen Umgang*, salientando seu caráter por assim dizer cooperativo, a complementaridade de escopos e a reciprocidade nas relações intersubjetivas — “conversar um com outro”, “planos comuns” e “consultar-se” mútuo — já o qualifica como um dos momentos do que Axel Honneth define como uma concepção social de *liberdade*⁷³. Precisamente o entrelaçamento do conceito de *Geselligkeit* e da gênese do

⁷⁰ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, “Non alienum igitur esse censui, dicere de consuetudine, quae quidem constat saepe conveniendo, colloquendo invicem, ambulando, eundo, ut commune quoddam consilium potiantur; quod potissimum est delectatio, de rebus negotiisque consultandi et ipsa perficiendi”, p.52/ “man häufig zusammenkommt, sich gegenseitig bespricht, spazierengeht und Wege unternimmt, um an einem gewissen gemeinsamen Plan teilzunehmen; am vorzüglichsten ist ja das *Vergnügen* [kursiv R.C.], sich über Dinge und Geschäfte zu beraten und dieselben durchzuführen.”, p.101.

⁷¹ Hegel, G. W. F. “Tagebuch”. In: Nicolin, F., *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.102.

⁷² De Angelis promove uma interessante aproximação entre essa primeira articulação entre moral e felicidade e o conceito de felicidade tal como vai ser desenvolvido no § 480 da Enciclopédia, cf.: De Angelis, M. *Die Rolle des Einflusses J.J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendeideal*. Frankfurt: Peter Lang, 1995, p.35 ss.

⁷³ Para a afinidade com o conceito de liberdade social de Honneth, cf.: Honneth, A. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2013, “Was zuvor schon 'Ergänzungsbedürftigkeit' genannt wurde, dient mithin als Voraussetzung der in der Anerkennungsbeziehung realisierten Form von Freiheit: Damit die individuelle Freiheit in der objektiven Wirklichkeit zum Tragen kommt, mit ihr in gewisser Weise versöhnt werden

conceito hegeliano de *Sittlichkeit* com a reconstrução desenvolvida por Honneth do conceito de liberdade social é um dos fios condutores que está costurando este trabalho⁷⁴.

Acompanhando a temática da *Geselligkeit* podem ser encontradas diversas razões para contestar leituras que retratam Hegel como um nostálgico da Grécia antiga. O fortalecimento da tendência da literatura hegeliana de resgatar o vínculo de Hegel com a maioria dos principais expoentes daquilo que hoje se procura apresentar sob o nome de liberdade social⁷⁵ — Rousseau, Adam Ferguson, Christian Garve —, começa a forçar uma revisão da reconstrução de sua formação. Abala sobretudo um dos principais *topos* pelos quais se costumava reconstituir as etapas de seu pensamento, e que, de tão arraigado, já passava sem exame: a argúcia de Hegel em diagnosticar de maneira aguda e precursora as divisões sociais da modernidade era contrabalançada pelo irrealismo da terapêutica por ele defendida para solucioná-la, que recorria à exemplaridade de uma pólis grega idealizada para lidar com um problema eminentemente moderno. É a costura desses temas próprios à crítica da *Hofgeselligkeit* que Hegel vinha abordando nessas anotações de diário que permite acompanhar o nascimento, já primeiros escritos de Stuttgart, da contraposição fundamental que vai perpassar toda a filosofia prática hegeliana⁷⁶.

A *consuetude* parece mesmo já se alinhar neste escrito de Hegel com o tema da natureza social do homem que, na modernidade, visa fazer frente ao desafio imposto à sociedade de se manter unida, i.e., assegurar os liames entre seus membros, sem mais recorrer à religião, à cosmologia ou a tradições preestabelecidas. Buscando se livrar das premissas hobbesianas calcadas no egoísmo psicológico a que ainda estavam enredados Grotius e Pufendorf⁷⁷, os escoceses já se esforçavam por pensar os liames sociais de um

kann, muß das Subjekt Ziele verwirklichen wollen, deren Verwirklichung andere Subjekte voraussetzt, die *komplementäre Zielsetzung* besitzen”, p.93 [grifo meu]. Para um tratamento histórico do conceito de liberdade social, cf.: Honneth, A. *Die Idee des Sozialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 2015. Por certo, esse horizonte normativo aberto pelo conceito de liberdade social faz com que nos afastemos das teses subjacentes do texto de Paulo Arantes à nota 38.

⁷⁴ Sobre a importância que Honneth confere a essa temática para a constituição do conceito de liberdade social. cf.: Honneth, A. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2013, p. 237-243.

⁷⁵ Sobre tudo : De Angelis. *Die Rolle des Einflusses...* e Waszek, N. "La tendance à la sociabilité 'Trieb der Geselligkeit' chez Christian Garve". In: *Revue germanique internationale*, 2002, p.79-80.

⁷⁶ Ao nosso ver, contraposições como direito natural moderno e teoria do reconhecimento, sociabilidade incluyente e sociabilidade excluyente seriam derivações dessa contraposição matricial.

⁷⁷ Se nos fiarmos em Schneiders, Pufendorf e Grotius, por sua vez, já procuravam se distanciar da tradição aristotélica já que não visavam propriamente o *zoon politikon*, mas o *zoon koinonikon*; partiam da

modo que eles já não fossem de antemão assegurados por uma *caritas ordinata*, mas aflorassem a partir de uma inter-relação espontânea entre indivíduos⁷⁸.

Antes de se acusar afoitamente Hegel de anacronismo, caberia observar que ele procura equilibrar um ideal cuidadosa e seletivamente retirado da Antiguidade, a fim de vivificar e reelaborar princípios encontrados na modernidade, que visavam, por sua vez, fazer frente aos problemas de sua época. Concedida maior atenção ao seu contexto, a acusação de que o Hegel em sua primeira juventude violaria as exigências de autolegitimação constitutiva do discurso da modernidade — i.e., a exigência de retirar do próprio solo a solução para seus problemas — dificilmente se sustentaria sem mais. Mais acertado seria dizer que há uma tensão entre diagnóstico de época e filosofia e é a partir de diversas tentativas de ajuste que Hegel vai apurar tanto a sua apreensão sobre a peculiaridade dos tempos modernos quanto os projetos para a superação de seus problemas⁷⁹.

1.3. Crítica, história pragmática e o caráter de uma época

inclinação para a sociedade e não da sociedade para a inclinação: “Aber Aristoteles ging nicht von der Neigung zur Gesellschaft aus, sondern von der Gesellschaft selbst als dem natürlichen Ziel, Produkt und Korrelat dieser Neigung. Rechtsprinzip war nicht die Menschennatur, sondern die Gesellschaftsnatur, d.h. die Natur der natürlichen Gesellschaft. ... Der Mensch ist nach seiner Theorie nicht nur ein animal sociale (zoon koinonikon) sondern auch eine animal civile (zoon politikon), und zwar in einer anderen Weise oder in einem höheren Grade als die Tiere. Das neue Rechtsprinzip der Geselligkeit hingegen soll ein unpolitisches Menschenrecht und überstaatliches Völkerrecht begründen [...] Die neue Ableitung des Rechts aus der Geselligkeit zielt auf den Menschen als Menschen im Gegensatz zum Menschen als Bürger und auf die Menschheitsgesellschaft als Völkergemeinschaft oder Staatengesellschaft”, p.70.

⁷⁸ Sobre como a sociabilidade ainda se encontra subordinada a um conceito prescritivo de razão em Pufendorf e Grotius, ver Schneiders, W. *Naturrecht und Liebesethik: Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1971. “Geselligkeit ist keineswegs neutral, denn sie stimmt mit der Vernunft überein. Nur der vernünftige Mensch ist gesellig, und nur der gesellige Mensch ist vernünftig - dahin zielt die allgemeine Meinung). Das Prinzip des ‘modernen’ Naturrechts ist also gar kein letztes und einfaches Prinzip; Prinzip ist nicht die Geselligkeit schlechthin, sondern die ‘natura Homines socialis ac rationalis’, wie es im Anschluß an Grotius häufig formelhaft heißt [...] die Geselligkeit heißt nur Geselligkeit, wenn sie vernunftmäßig ist”, p.76.

⁷⁹ Fazemos aqui referência sobretudo à posição de Habermas no *Discurso Filosófico da Modernidade*. Como se sabe, Habermas vai enaltecer a lucidez do jovem Hegel ao diagnosticar desde muito cedo os principais problemas da modernidade, para então lhe censurar a inocência de ir buscar em uma outra época — a saber, no modelo de eticidade oferecido pela pólis antiga — a via para solucioná-los. Cumpre, no entanto, atentar, a partir do que vimos e do que ainda estamos por ver neste capítulo, que, por maior que fosse sua admiração pelos gregos, Hegel sempre teve uma consciência bastante clara da impossibilidade de transplantar as instituições e a forma de vida daquela sociedade para solo moderno. O esforço de Hegel sempre foi o de forjar uma via moderna para superar as cisões diagnosticadas nos mais novos tempos. Ocorre que, de fato, havia falhas tanto na sua apreensão da modernidade quanto na sua perspectiva de corrigi-la, e eis aí, como procuramos defender, o motor do desenvolvimento do pensamento do jovem Hegel. Cf.: Habermas, J. *Der philosophische Diskurs der Modernen*. Frankfurt; Suhrkamp, 1985.

Esse esforço de articulação entre as fontes passionais do homem com as formas de sociabilidade é sobredeterminado por um traço notável desses textos ginasiais de Stuttgart, mas que passa muitas vezes despercebido: o contato precoce de Hegel com aquelas ideias que já anunciavam uma consciência da historicidade própria a todo o conhecimento humano⁸⁰. Com efeito, a leitura detida das anotações do diário de Hegel logo levam a verificar como suas abordagens sobre os mais diversos temas apresentam uma nota constante: um forte senso histórico-hermenêutico que já o previne contra toda veleidade de se assenhorar facilmente dos sentidos de épocas e culturas diferentes ou passadas. Mostrando mais uma vez o peso de suas leituras à época, é possível afirmar que Hegel assume cedo o princípio de que o ponto de vista histórico colide contra as mais diversas formas de relacionamento instrumental com a literatura, a história, a religião ou os costumes de sociedades do passado. Para a construção desse ponto de vista, pode-se acompanhar Hegel articular uma constelação entre crítica, história e estruturas relacionais que já parece mesmo prenunciar a recepção da questão posta pela filosofia kantiana sobre o *a priori* que garante a conexão entre os fenômenos.

É o tino para a complexidade subjacente a uma tradução — mesmo quando inocentemente praticada como exercício de sala de aula — que dá a Hegel o ensejo para verter algumas considerações sobre esse intrincado problema de como compreender culturas diferentes da nossa. Em uma anotação de diário datada de março de 1786, e intitulada simplesmente “*Über das Exzipiren*”, Hegel vai polemizar — na esteira das discussões sobre o ensino de línguas e traduções que ganhava corpo em meio ao movimento de reforma pedagógica da época e mesmo o novo ímpeto aos estudos clássicos, dado por diversos expoentes da cultura alemã — com o tradicional exercício didático de se verter um texto ditado em alemão para outra língua, o *exzipiren*⁸¹. Cabe,

⁸⁰ Quem o reconhece a importância da primeira floração da consciência histórica na Alemanha para o jovem Hegel é o próprio Habermas. E por mais que ele faça menção apenas ao Hegel de Iena, alguns dos nomes que ele cita, como Herder e muito provavelmente Justus Möser, já eram lidos por Hegel desde Stuttgart. Vários outros nomes lido por Hegel, de toda forma, também poderiam ser vistos como a antecipar a “ascensão das ciências do espírito”. É isso o que tentarei mostrar neste tópico. Cf.: Habermas, J. “Caminhos da Destranscendentalização: Intersubjetividade e objetividade”. In: _____. *Verdade e Justificação. Ensaios Filosóficos* (trad. Milton Camargo Mota). São Paulo: Ed. Loyola, 2004., p.192.

⁸¹ Sobre o *exzipiren*, cf. Harris, H.S. *Hegel's Development*, p.12. Conforme a reconstituição de Hegel, depreende-se que em no próprio *Gymnasium* já estava em curso um debate sobre a eficácia do método do *exzipiren* para o aprendizado de línguas e que haveria mesmo partidos já consolidados defendendo seja sua manutenção seja seu abandono. Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, p.24.

portanto, considerar a anotação do diário como mais que a expressão de uma contrariedade estudantil perante esse enfadonho exercício a que seus professores de línguas estrangeiras — no caso específico, latim — tinham tanto apreço.

Percebe-se que a discussão do *exzipiren* transcendia uma querela circunstancial em relação a uma ferramenta de ensino, quando se detém devidamente sobre a censura de Hegel à “maneira pela qual se lê os mais perfeitos escritos dos antigos” (I, 25). Ao ginásial Hegel já era simplesmente inaceitável a presunção com que seus contemporâneos visitavam os escritos antigos armados da certeza prévia de que “eles [os escritos dos antigos] não servem para nada além de serem conhecidos”. Daí que Hegel já reclamasse o costume de sua época de ir aos antigos para garimpar “palavras e frases” com potencial de fazer efeito em sociedade ou no mundo letrado, deixando largamente de lado qualquer preocupação com “espírito, natureza dos mesmos [...] para não se mencionar o assunto” (I, 25). Ao invés de atribuir esse estado de coisas a uma expressão do desprezo que a grande maioria irremediavelmente apresenta diante do conhecimento das letras clássicas, Hegel vai remontá-lo à preconcepção profundamente equivocada que ainda pautava o ensino de línguas.

Lemos que “observar a explicação de Gesner do conceito de *crítica* [...]” seria, para Hegel, o requisito para verificar a necessidade de se estabelecer uma nova relação intelectual com os escritos dos antigos. Por crítica, Gesner entenderia um esforço que caminha muito no sentido da distinção entre espírito e letra, ou melhor, “uma capacidade [*Fähigkeit*] de julgar — que só se adquire após o mais longo trato com os antigos [*den längsten Umgang mit den Alten*] — não apenas o que seria o sentido das palavras, mas, ao invés disso, principalmente se um livro inteiro, um tratado completo, uma fórmula e, sim, até mesmo uma única palavra remontam efetivamente ao antigo a quem elas são atribuídas” (I, 27). Daí Hegel concluir: “Um bom crítico [*Kritikus*] vai utilizar, por certo, sempre a palavra e os modos de fala que expressam efetivamente o que foi ditado”⁸². Cabe atentar que essa é a primeira aparição do conceito de crítica na obra de Hegel, e ela permite mesmo identificar um impulso na trajetória de Hegel para pensar as condições de

⁸² Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.57/ _____. *Frühe Schriften I*, p.27. Os editores das obras críticas de Hegel identificam, nas *Anmerkungen* (p.543), o texto de Gesner referido pelo filósofo como sendo um prefácio que ele escrevera à edição de Lívio, o qual Hegel, inclusive, transcreve uma boa parte, Cf.: Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*, p.64-73.

experiência que precedem o seu encontro com o criticismo e se assenta nos debates acerca da reforma pedagógica em curso na Alemanha do último quartel do século XVIII.

Portanto, o que Hegel quer retirar do conceito de crítica de *Johann Matthias Gesner*⁸³ para pensar o *exzerpieren* tinha dois propósitos correlatos: primeiro, superar a inocência da literalidade das traduções, mostrar que as palavras sempre têm de ser entendidas em relação ao todo da língua e mesmo da cultura a que pertencem; segundo, superar o primado do decorar que ainda vitimava o ensino de línguas na Alemanha do século XVIII. Sem uma ruptura com a ilusão de que o traduzir deveria se pautar pelo horizonte da mera correspondência de uma palavra da língua estrangeira a outra equivalente no vernáculo, nunca se conseguiria superar o nível da palavra e transitar para a consideração de que toda a letra deveria ser relacionada com um quadro maior. O *Umgang* que permitia com que o juízo se exercitasse para apreender as regras tácitas que ditavam a sociabilidade dos salões era o mesmo que compareceria aqui para apreender as regras que se depositavam no discurso encontrados nos documentos de uma língua. Dizendo de outro modo, se não eram os manuais de etiqueta que poderiam orientar o noviço na sociabilidade mundana, também não eram as gramáticas que bastariam para que alguém soubesse se orientar em outra língua. Enquanto o aprendizado das línguas estivesse voltado para meras formalidades, para o aprimoramento do repertório de citações “eruditas” e de fórmulas estilísticas, não seria de surpreender que seu ensino se acomodasse a *verbatim memoria*⁸⁴ e se desse por satisfeito.

Essa batalha de paradigmas pedagógicos não se resumia ao plano do ensino de línguas, ela impulsionava todo um movimento global pela reforma do ensino na Alemanha. Os tratados pedagógicos da época costumavam enfatizar muito o que seria uma concorrência entre duas diferentes capacidades [*Fähigkeiten*]. E, novamente, aqui, o material compilado por Hegel em seus excertos se mostra excelente para divisarmos o que estava em jogo⁸⁵: em um longo excerto transcrito por Hegel cerca de um ano depois

⁸³ Sobre a discussão didática do ensino de línguas antigas na Alemanha do final do XVIII, cf.: La Vopa, A. Grace, *Talent and Merit: poor students, clerical careers, and professional ideology in eighteenth century Germany*. New York. Cambridge University Press, 1988, p.209-215.

⁸⁴ Para um perfil de Johann Matthias Gesner, reconhecido latinista e celebrado tradutor de Lívio, e uma exposição de sua centralidade na “redefinição pedagógica” do estudo de línguas na Alemanha, novamente cf.: La Vopa, A. Grace, *Talent and Merit*, p.209-215.

⁸⁵ Referimo-nos às dezenas de páginas de um texto de Christian Garve, publicado em 1769, e intitulado *Versuch über Prüfung der Fähigkeiten*. Cf.: Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*, p. 126-163.

desta anotação de diário sobre o *exzerpieren*, pode-se acompanhar Christian Garve demarcar a diferença entre os critérios para aferir duas diferentes acepções de memória: a *Gedächtnis*, cuja “força” seria medida “a partir do que um homem pode aprender de cor”⁸⁶; e a *Erinnerung*, que consistiria em “um interiorizar, que ocorre por reflexão, quando a alma sabe despertar, por meio de sua conexão e sequência, as suas representações pregressas, quando apenas uma delas torna-se vívida novamente”⁸⁷. Entre aquela memória retentiva e esta memória reflexiva ou assimilativa não é difícil notar a preferência de Garve pela segunda. Do que podemos derivar que o desempenho do aprendiz não se mediria mais pela sua capacidade de decorar a tabela das declinações e recitá-la sem erros ou engasgos, mas pela sua capacidade de assimilar as formas surdas de articulação dos diversos elementos que compõem uma língua. Seria pela *Erinnerung* propiciada pelo longo *Umgang* que se apreenderia a identificar e reproduzir o espírito próprio ao funcionamento de uma língua, seja na fala, seja na escrita.

Ora, é a partir desses princípios que Hegel ainda julga ser possível reorientar o *exzipiren*: o seu êxito passaria a ser condicionado antes pela capacidade crítica de ajuizar sobre se a forma em que se passou do alemão para o latim conseguiu reproduzir algo do espírito e do estilo da língua de partida na língua de chegada. Em suma, a anotação é testemunho de que contra um aprendizado instrumental e retentivo das línguas clássicas, Hegel, na esteira de Gesner, quer direcionar seu ensino a um modelo focado na articulação e na combinação de seus elementos.

Reservemos, contudo, ao menos por ora, a temática das línguas clássicas para as próximas seções deste capítulo, em que ela vai ser retomada em nova chave, e passemos para outra dimensão disciplinar que também pode se tomar como decorrência desta diferenciação das *Fähigkeiten*, que aparece implícita à “reorientação pedagógica” em curso. Ora, a exigência que acompanhamos de uma preocupação com a “conexão e a sequência” das representações, a preocupação demonstrada com certo espírito de cada língua, tudo isso repercute na ou ecoa a maneira de se conceber a história. E há mesmo

⁸⁶ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*, “Man kann die Stärke dieses Gedächtnisses ziemlich richtig nach dem abmessen, was ein Mensch auswendig lernen kann”, p.133.

⁸⁷ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten* “Dass andere ist ein Erinnern, welches durch Reflexion geschieht, wenn die Seele ihre ehemaligen Vorstellungen, wenn nur eine davon wieder lebhaft geworden ist, durch ihre Verbindung und Folge aufzuwecken weiss”, p.133.

um alinhamento que explica o porquê da preferência que Hegel vai demonstrar em relação a determinado tipo de historiografia mais pragmática:

nenhuma história do mundo me agradou mais do que a de Schrök. Ele evita o enfado [causado pela enumeração] dos diversos nomes em uma história-*especial*, conta de todo modo os principais acontecimentos, deixa, no entanto, prudentemente os vários reis, guerras [...] entre outras coisas semelhantes de todo de lado, e articula, o que é o primordial, o instrutivo com a história; do mesmo modo ele aborda, por toda a parte, de modo muito cuidadoso, a situação dos eruditos e das ciências⁸⁸.

Para além de saber quem foi Johann Matthias Schröckh — de quem Hegel erra a grafia e que nunca mais vai aparecer em seus textos⁸⁹ —, o que nos importa é, novamente, notar como subjaz a essa linha historiográfica uma valorização da força sintética e articuladora da *Erinnerung* em detrimento da capacidade armazenadora e enumeradora da *Gedächtnis*. Sem dúvida, ainda é esse mesmo princípio que podemos reconhecer em outra anotação do diário, em que observamos Hegel então confessar com todas as letras sua predileção pela “história pragmática”, entendida por ele como aquela que não fica presa apenas aos “*facta*”, mas, ao invés disso, também desenvolve o *caráter* de um homem famoso, de uma grande nação, seus costumes, práticas, religião etc. [...]”⁹⁰. Ora, de novo, não estamos nessa contraposição entre “*facta*” e “*caráter*” naquele mesmo terreno de contraposição dos dois tipos de memória, entre a compreensão da língua pela sua letra e pelo seu espírito? Isso posto, podemos remeter aqui à noção de estrutura que, segundo Cassirer, desde Montesquieu, apareceria como traço distintivo da historiografia iluminista⁹¹. Essa atenção para “os vínculos e as sequências” não querem dizer nada de muito diferente.

⁸⁸ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p.3.

⁸⁹ Historiador vienense, dedicado sobretudo a livros didáticos infanto-juvenis. Escreveu as obras de cunho didático *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauche bey dem ersten Unterrichte der Jugend* e o *Allgemeine Weltgeschichte für Kinder*. Não se sabe bem a qual delas Hegel está se referindo. Lacorte especula ser a primeira que apresentaria uma série de reflexões metodológicas sobre a escrita da história. Nicolin, F. “Erläuterungen”, In: Hegel, G. W. F., *Tagebuch*, p.107.

⁹⁰ Hegel, G. W. F., *Tagebuch*, p.5.

⁹¹ Sobre a presença e a importância de uma certa noção de estrutura nas teorias iluministas da história, cf.: Cassirer, E. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1992, p.283-287. Está claro que, no entanto, quando falamos de uma certa estrutura da língua não estamos nos referindo ao estruturalismo de Saussure. Quando, por sua vez, Rosenzweig quer ver nessas anotações de Hegel “o eco de seu próprio tempo”, ou seja, uma adesão à concepção da historiografia do século XVIII, é sobretudo nesse sentido que o paralelo deve ser apreciado. Cf.: Rosenzweig, F. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

Mas se se explicita aqui a necessidade desse tipo de abordagem para os tempos passados, há de se perceber que Hegel também está buscando em diversos momentos um diagnóstico de época; já como um ginásial, se medindo com aquela tarefa que ele vai colocar no coração do conceito de filosofia: “apreender o seu tempo em pensamento”⁹².

1.4. Excertos do debate *Was ist Aufklärung?*

A consciência que Hegel adquire precocemente e que já transparecia desde seus primeiros escritos a respeito da origem histórica e do pano de fundo cultural em que se incrustava todo o conhecimento humano, leva-o por certo a questionar os padrões de racionalidade empregados pelo seu próprio tempo.⁹³ A necessidade de apreender o próprio tempo em pensamento teria, portanto, já aí a sua raiz. O que converge, com efeito, com o fato de, desde muito cedo, Hegel ter se revelado um leitor voraz da miríade de publicações que compunham a ativa República das Letras na Alemanha. Ao menos uma parcela da sua intensa atividade de leitura nos foi transmitida pelo conjunto de excertos encontrada por Georg Thaulow, em 1854, e hoje conservada na *Staatsbibliothek* em Berlim⁹⁴ — conjunto este que por certo representa apenas uma fração da coleção de excertos que Hegel acumulara já àquela época. Do que se pode aferir de seu método de organização dos excertos, é possível atestar que Hegel costumava orientar sua leitura a partir de interesses teóricos que eram frequentemente registrados em rubricas classificatórias. Dentre os anos de 1787 e 1788 — pouco depois, portanto, de suas considerações sobre o caráter de uma época —, Hegel começa a organizar uma pequena seleção de excertos que constelam em torno da pergunta *Was ist Aufklärung?*. Embora

⁹² Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1999, p.16.

⁹³ Mais uma vez, quem orienta nosso raciocínio, ainda que eventualmente a contragosto, e nos fornece até algumas expressões é Habermas. Cf.: Habermas, J. “Caminhos da Destranscendentalização: Intersubjetividade e objetividade”. In: _____. *Verdade e Justificação. Ensaios Filosóficos* (trad. Milton Camargo Mota). São Paulo: Ed. Loyola, 2004. “Hegel foi o primeiro filósofo a notar a necessidade de vencer o problema de uma modernidade inquietante e 'apreender em pensamento' sua época. Pois, tão logo nos conscientizamos da origem histórica e do pano de fundo cultural de nossos próprios padrões de racionalidade, impõe-se a questão de saber se os padrões que valem para nós podem também reivindicar validade em si”, p.193.

⁹⁴ Sobre a história da coleção de excertos de Hegel em Stuttgart e a questão da sua organização, cf.: Harris, H. S. *Hegel's Development*, p. 44 ss.

não haja nenhum termo a marcar esses textos sob uma rubrica classificatória específica — como, via de regra, Hegel procedia quando queria organizar seus excertos por eixos temáticos⁹⁵ —, reparando-se nas frases iniciais desses excertos identifica-se uma recorrência de palavras, semanticamente muito próximas, grifadas ou destacadas graficamente, que permitem supor ali uma intenção de tomá-las em conjunto. A consideração das publicações em que os textos originais desses excertos foram publicados, a interrelação de diversos de seus autores e das datas em que eles vieram a público e, sobretudo, a leitura na sequência de cada um, só reforçam a tese de que Hegel via um mesmo fio temático a costurá-los.

O primeiro desses excertos [*Exzerpt* 21] é uma transcrição quase integral do conhecido opúsculo de Mendelssohn em resposta à pergunta *O que é o esclarecimento?*, publicado em 1784, no *Mensário Berlinense* [*Berlinische Monatsschrift*] — em cuja lista de assinantes, vale dizer, figurava o nome de Georg Ludwig, o pai de Hegel. Essa precedência é oportuna, pois por si já demonstra a força do contexto de discussão subjacente a todos esses excertos. São diversas as reconstituições da longa cadeia de argumentações, réplicas e tréplicas que começaria com a insinuação de Johann Erich Biester de que o matrimônio não exigiria mais a sanção da religião; seria impulsionada pelo artigo de Johann Friedrich Zöllner que daí indagou, no mesmo periódico, se a *Aufklärung* já estava se tornando “pretexto para a subversão e a anarquia”; e, que, por fim, vai ter as respostas, quase simultâneas, de Kant e Mendelssohn⁹⁶ como corolários.

Mas, mesmo todo esse encadeamento de perguntas e respostas se inscreve em um movimento mais amplo, que tem seu início na pergunta “extraordinária” que, seguindo instrução expressa de Friedrich II, soberano da Prússia, a *Preußischen Akademie* no ano de 1778 vai escolher como prêmio de seu concurso de dissertações: *É útil para o povo ser enganado?*⁹⁷. Embora a proposta dessa questão seja gestada a partir de uma discussão

⁹⁵ Seguem, a título de ilustração, alguns exemplos das principais rubricas que acompanhavam os excertos para organizá-los tematicamente: *Philosophie*; *Philosophie, Psychologie*; *Philosophie, Philosophie Geschichte*. Cf.: Hegel, G. W. F. *Frühe Exzerpte (1785-1800)*. Inhaltsverzeichnis, V-VII.

⁹⁶ Para uma compilação com os principais textos envolvidos nesta discussão e farto aparato crítico a respeito: Hinske, N. *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. cf.: Cf.: Torres Filho, R.R. “Respondendo à pergunta: Quem é a Ilustração?” *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p.84-101, p.88.

⁹⁷ Para a história deste tema na história da filosofia, a sua preparação por meio da correspondência de D’Alembert e Friedrich II e as discussões entre os membros da Academia de Berlim que ela suscitou, cf: Adler, H. “Ist Aufklärung Teilbar? Die Preisfrage der Preussischen Akademie für 1780”. In: *Nützt es dem*

epistolar de Friedrich II com D'Alembert, ela se assenta em uma percepção de época muito mais ampla⁹⁸ a respeito da pertinência de se continuar a orientar o esclarecimento no sentido de exterminar os preconceitos. O prognóstico de que a contraposição entre Igreja e Estado tendia a se agravar, levando à ruína as religiões pelas quais o povo estava acostumado a orientar suas crenças, levantava a questão sobre o que viria a substituí-las⁹⁹. A pergunta que se fazia era: conseguiria o povo se “orientar” sem algum mito, sem preconceito? Era esse o horizonte que começa a despertar discussões sobre a conveniência de colocar limites à *Aufklärung*, admitindo-se de uma vez que ela não deveria ser expandida para toda a sociedade sob pena, do contrário, encomendar-lhe — o que parecia para muitos — um colapso social.

O impacto da questão da Academia vai muito além das quarenta e duas dissertações efetivamente inscritas no concurso e daquelas posteriormente descobertas dormindo na gaveta de um ou outro filósofo¹⁰⁰; a polêmica logo contagiou as inúmeras sociedades de leitura que proliferavam na Alemanha na segunda metade do século XVIII. A repercussão foi tão ampla que a pergunta da Academia passou a ser considerada como um divisor de águas. A partir dela, ganharam força as avaliações sobre os limites e os entraves da *Aufklärung*, marcando um profundo processo de autorreflexão que ficou conhecido como a *Aufklärung da Aufklärung*¹⁰¹.

Volke, betrogen zu werden? Est-il utile au Peuple d'être trompé? Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2007, Band 2.1., XIII-LXX. O score é favorável à negativa, distoando do *philosophe* de Ferney. O que reforça a percepção de que sob a ótica da história da Alemanha as luzes ganham também a tarefa de complementar o esforço de escolarização do povo miúdo de que a Reforma, após seu impulso inicial, abdicara. cf. Schmidt, J. “The question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the *Mittwochsgesellschaft*”. In: *Journal of the History of Ideas*, April-June, 1989., p.280-281.

⁹⁸ Haja vista que Voltaire já vai tratar da questão na seção do “Tratado sobre a Tolerância” de 1763, denominada “Se é útil manter o povo na superstição”. Em meio à resposta, Voltaire afirma: “Tal é a fraqueza do gênero humano e tal sua perversidade, que, para ele, certamente é preferível ser subjugado por todas as superstições possíveis, contanto que não sejam mortíferas, do que viver sem religião. O homem sempre teve necessidade de um freio [...]”, p.113. a coleção de panfletos de livre pensadores ingleses Davisson, Samuel Bourn e Thomas Gordon, traduzida por D'Holbach *De l'imposture sacerdotale*. Adler, H. “Ist Aufklärung Teilbar?”, p.XXX.

⁹⁹ Friedrich II. an d'Alembert, 2. Julho 1769. In: *Oeuvres de Frédéric le grand*. tome XXIV, p. 456 *apud* Adler, H. “Ist Aufklärung Teilbar?”, p.XXX.

¹⁰⁰ Condorcet é o caso de alguém que preparou um texto para o concurso, mas acabou não enviando, cf.: Payne, H. *The philosophes and the people*. London: Yale University Press, 1976, p.91.

¹⁰¹ Adler, H. “Ist Aufklärung Teilbar?”, p.XIII.

Dentre as sociedades que reagiram à pergunta da Academia, figurava a *Sociedade das Quartas-Feiras* [*Mittwochsgesellschaft*] ¹⁰². Composta por membros do alto funcionalismo do Estado prussiano, prelados da cúpula da Igreja Protestante, além dos já citados Mendelssohn, Biester e Zöllner e outra série de homens de letras, ela era considerada o epicentro da *Berliner Aufklärung*. Foi a comunicação “O que se deve fazer para o esclarecimento de nossos concidadãos?” ¹⁰³, de Johann Karl Wilhelm Möhsen, médico pessoal de Frederico II e historiador das ciências da corte, proferida em dezembro de 1783, que ecoou a questão da Academia. A comunicação era introduzida pela constatação algo perplexa de que, depois de quarenta anos de “liberdade para pensar, falar e publicar”, reformas legais, eclesiásticas e educacionais, as luzes não teriam sido abraçadas pelo público. Seria impossível deixar de reconhecer a persistência dos preconceitos e superstições entre o povo. No debate que se seguiu, a *Sociedade das Quartas-Feiras* foi instada precisamente a tomar partido se o sentido da *Aufklärung* seria, para além do amplo espectro de reformas promovidas nas últimas décadas, superar de fato o preconceito e a superstição do povo, ou se, como perguntava a Academia, teria alguma utilidade em mantê-lo em tal estado. Os membros da sociedade se dividiram: uns defendendo mais *Aufklärung* para superar todo o preconceito e a superstição, instando inclusive cada um de seus casos para trazê-los a público, estudá-los e expor os seus equívocos; outros considerando que, por mais que fosse louvável “refinar e racionalizar” a religião, seria prudente não abandonar noções como as do inferno e do demônio por serem muito úteis para manter a moralidade do “homem comum” ¹⁰⁴.

O texto de Moses Mendelssohn, publicado no *Berlinische Monatsschrift* em 1784, pode ser considerado uma espécie de sùmula e tentativa de solução de compromisso de todo esse processo de debates. Chamemos a atenção para que, no seu longo excerto desse texto de Mendelssohn, Hegel vai sublinhar as três palavras que compõem o sujeito da frase com que ele se inicia: “*Bildung, Aufklärung, Kultur* são modificações da vida social

¹⁰² A respeito da composição, história e regularidade das reuniões da Sociedade das Quartas-Feiras, cf.: Schmidt, J. “The question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the *Mittwochsgesellschaft*”, p.272 ss. Sobre o impacto da pergunta da Academia entre os membros desta Sociedade, conferir também idem, ibidem, p.280 ss.

¹⁰³ Schmidt, J. “The question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the *Mittwochsgesellschaft*”, p.274.

¹⁰⁴ Schmidt, J. “The question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the *Mittwochsgesellschaft*”, p.284.

[*geselligen Lebens*]]”¹⁰⁵ [grifo de Hegel]¹⁰⁶; permite-se perceber aí um sinal de que Hegel atribuisse corretamente à correlação entre esses três conceitos a saída que Mendelssohn quer costurar para o impasse criado entre aqueles que requeriam deter o esclarecimento e os que defendiam o seu avanço.

Mendelssohn saúda “formação, esclarecimento e cultura” como “efeitos do esforço e do empenho” de melhorar seu “estado social” [*gesellige Zustand*], mas detecta o desafio de ajustar a pretensão de universalidade inerente ao conceito de *Aufklärung* às condições de implementação particulares disposta em cada *Kultur*; ajuste que seria apreendido sob o conceito de *Bildung*. Embora essa linha argumentativa adotada por Mendelssohn conferisse margem para eventual legitimidade de algumas alegações de abuso do esclarecer, afirmando a necessidade de um parâmetro para marcar o ritmo e delinear o alcance da *Aufklärung*, era clara a ressalva de que tais casos seriam residuais. A *Aufklärung* só deveria ser tolhida como último recurso. Mendelssohn vai mesmo classificar *expressis verbis* de “infelizes” os Estados “obrigados a admitir que nele as determinações essenciais do ser humano não se harmonizam com as essenciais do homem como cidadão [*Bürger*]”. Pois isso seria o mesmo, para dizer em outros termos, que admitir “que o esclarecimento, indispensável para a humanidade, não possa se expandir por todos os estamentos do reino”¹⁰⁷.

Assim, embora Mendelssohn se apresse, por um lado, a afirmar a presunção de inocência da *Aufklärung*; ele não deixa de, por outro, admitir casos em que contenções seriam incontornáveis: “— sem isso, a Constituição corre perigo de ir a pique”¹⁰⁸. E a preservação da Constituição tem de estar acima da suscetibilidade do filósofo — por mais que “Aí a filosofia coloca a mão sobre a boca!” não há muito pelo qual transigir: “A necessidade pode, aqui, prescrever leis, ou mesmo forjar algemas para serem postas na humanidade a fim de vergá-la e mantê-la em constante opressão”¹⁰⁹. Para fechar o

¹⁰⁵ Hegel, G. W. F., “Ohne Stichwort”. In: *Frühe Exzerpte (1785-1800)* Hamburg: Felix Meiner, 1991. p.169-175. Consultamos e adotamos algumas opções da tradução da prof. Maria Lúcia Cacciola Mendelssohn, M. “Sobre a pergunta: o que quer dizer ilustrar?”. *Discurso*, n. 19, 1992, p. 59-65. (trad. Maria Lúcia Cacciola), mas, via de regra, traduzimos as passagens deste texto diretamente do original.

¹⁰⁶ Cf.: a nota editorial ao final do volume de excertos da edição Felix Meiner, “Editorischer Bericht”. In: Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p.275.

¹⁰⁷ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpte*, p.172.

¹⁰⁸ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpte*, p.172.

¹⁰⁹ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpte*, p.172 (texto original na roda pé da página). Essas duas últimas citações não constam da transcrição de Hegel.

balanço, a posição de Mendelssohn condensa-se bem no seguinte raciocínio: quando a Constituição — guardiã da possibilidade do próprio esclarecimento — está em perigo, o Estado seria convocado — sob risco de incorrer em irresponsabilidade se não o fizer — a usar de suas prerrogativas, valendo-se até mesmo da força para preservá-la.

Trocando em miúdos, Mendelssohn não abre mão do horizonte universalista da *Aufklärung*; da aspiração de espalhar as luzes para *todos* os estamentos. Afinal, esse seria o corolário do axioma de que o *Mensch*, universal, está acima do *Bürger* (certamente em acepção mais próxima de *bourgeois* do que de *citoyen*), particular. Mas esse princípio não impede, entretanto, de conceder que o ritmo e o alcance da maneira do universal se valer sobre o particular possa levar a um, em suas palavras, “abuso” [*Missbrauch*] do esclarecer. Com efeito, Mendelssohn prescreve a seguinte solução de compromisso: quando “não se permite que certa verdade útil e embelezadora do ser humano se difunda [*verbreiten*] sem dilacerar [*niederzureissen*], ao mesmo tempo, os princípios da religião e dos costumes ora a ele conjugados [*ihm nun einmal beiwohnenden*]”, mais vale tolerar “o preconceito, ao invés de, com ele, exilar logo a verdade que lhe está tão intimamente ligada”¹¹⁰.

Mas, pelo — digamos — grau de sugestividade que isso representa para o jovem Hegel, é do nosso interesse apreender melhor — o que seria o abuso, *Missbrauch*, da *Aufklärung*? O estágio muito descompassado da *Kultur* entre os estamentos faz necessário freqüentemente modular o passo da *Aufklärung* para evitar o desgarramento desses estamentos entre si, que é a condição da própria sociabilidade que o esclarecimento deveria melhorar. Caso não haja o ajuste, as pretensões universalizantes da *Aufklärung* poderiam se interverter em mais particularismo. Isso porque, sem essa preocupação com as condições para o bom recebimento do esclarecimento, os efeitos da *Aufklärung* poderiam ser deletérios ao “estado social”, promovendo o enfraquecimento do “sentimento moral”, o recrudescimento da “turice [*Hartsinn*]”, e conduzir “ao egoísmo, à irreligião e à anarquia”¹¹¹. Parece mesmo, se for permitido o anacronismo, que Mendelssohn já está aqui há elencar as “patologias” da *Aufklärung*.

Cabe frisar, contudo, que por mais que Mendelssohn possa admitir um ou outro curto-circuito entre o esclarecimento do homem e o esclarecimento do *bourgeois*, ele não

¹¹⁰ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpte*, p.172-173.

¹¹¹ Hegel, G. W. F. *Frühe Exzerpt*, p.173.

é levado a questionar as premissas de uma *Aufklärung* tocada por uma difusão dos saberes. Para solucionar esses problemas na dinâmica descompassada entre *Kultur* e *Aufklärung*, confia-se em um soberano, bem aconselhado, que de quando em vez interviria para recolocar os dois processos em sintonia. A regulação pelo auto e o modelo da difusão dos saberes e das artes acabariam por cuidar de que mesmo os erros e preconceitos mais renitentes fossem superados.

Não somente por ter destacado as palavras *Cultur und Aufklärung* logo no começo do trecho do texto de Friedrich Nicolai transcrito em 16 de agosto de 1787 [*Exzerpt* 23], mas antes pela nota presente no original e suprimida no excerto, em que aquele célebre autor *Aufklärer* remete direta- e explicitamente ao tratamento dado por Mendelssohn a esses mesmos termos no *Mensário Berlinense*, pode-se supor que Hegel tenha tido a intenção de compor com essas duas transcrições um pequeno conjunto. Por essa hipótese, não seria, portanto, de surpreender que o recorte de Hegel destaque sobretudo o trecho em que o veterano filósofo berlinense trata acerca das maneiras de se lograr maior “penetração” da *Aufklärung*, aumentando ainda o grau de dificuldade dessa equação ao introduzir-lhe outros elementos [*Nation* e *Politur*]. Nicolai adverte que a combinatória de *Cultur*, *Politur*, *Nation* para a penetração da *Aufklärung* pode se dar de “milhares” de formas, conquanto elas estejam em “corretas relações” [*richtigen Verhältnissen*], pois “caso contrário, o sucesso vem a ser péssimo”. E, ato contínuo, põe-se a atacar a nação que tem muita *Politur* — que, ele adverte, pode ser importada — e pouca *Cultur* — desbalanço que a faria mais dotada de “aparecer do que ser” [*mehr Schein als Wirklichkeit*].

No segundo excerto compilado por Hegel do mesmo livro de Nicolai [*Exzerpt* 24], pode-se ver o filósofo encontrar uma via expressa para o equilíbrio na prescrição no caso da *Aufklärung* partir de uma “classe média do povo” [*mittlern Classe des Volks*] que não fosse atormentada pelos “mais prementes carecimentos do corpo” ao mesmo tempo que fosse suficientemente “preparada” para “a reflexão e o agir” [*nachdenken und thätig seyn*]. Isso é dito para mais uma vez se alfinetar uma *Aufklärung* vinda de cima para baixo “se isso é verdade [...], então é evidente que tanto a cultura quanto o esclarecimento não precisam antes chocar em uma *Residenzstadt*, e menos ainda, no entanto, tem de ser introduzida a partir da corte”¹¹² — apesar de se aplicar à Prússia e à maioria das cortes

¹¹² Hegel, G. W. F. *Frühe Exzerpt*, p.179.

alemãs, o alvo de Nicolai, aqui, é a corte de Viena. Vejamos o raciocínio que conduz Nicolai à sua posição:

A partir da classe média, a cultura e o esclarecimento vão se expandir rapidamente em meio às classes mais baixas do povo, se seu espírito não estiver oprimido por pobreza, superstição, preguiça e embotamento [*stumpfe*] dos sentidos; e elas iriam a partir dali se expandir para os estamentos mais altos, se estes não tiverem se tornado insensíveis ao que é importante para a humanidade por conta da riqueza, do orgulho, da superstição, da preguiça e do refinamento dos sentidos¹¹³.

Isenta das distorções que acometem os juízos das camadas posicionadas nos extremos da sociedade, essa idealizada classe média seria a plataforma segura para uma irradiação equilibrada e de “influência duradoura” das luzes.

O último excerto compilado por Hegel para esta série dedicada ao debate *Was ist Aufklärung* é retirado de uma resenha saída no *Allgemeine Literatur-Zeitung* sobre o livro *Lesebuch für alle Stände* [Livro para todos os estamentos], do já citado Johann Friedrich Zöllner, e dá a ver quão profundamente fora o processo de autorreflexão da *Aufklärung* [Exzerpt 26]. Todo o excerto de que dispomos não ultrapassa uma citação que a resenha apresenta do próprio livro de Zöllner. O grifo sobre a locução “homem esclarecido” sugere um interesse focado na redefinição dos parâmetros pelos quais esse personagem vinha sendo identificado: “Não a contestação [*Bestreitung*] ao preconceito perfaz o *homem esclarecido*, e ainda menos o grito [*Verschreien*] da verdade sob o nome do preconceito”¹¹⁴. Essa redefinição indica que é a tônica na erradicação do preconceito que acaba entrando no processo da reflexão que a *Aufklärung* exerce sobre si mesma. Haveria um risco de “abuso” do esclarecer implicado na própria classificação da opinião alheia como um preconceito.

Quando alguém redargue o pesquisador imparcial e faz passar [*ausgiebt*] uma opinião por de mau gosto ou improvável porque aquele se declarou a seu favor, ele mesmo não está sendo conduzido pelo preconceito? E quando um outro rebaixa a antes inqualificada [*unfärbte*] verdade pelo nome de preconceito, e então se põe a campo contra ela, ele não dá a reconhecer que ele mesmo se deixa dominar por preconceito? Ninguém é esclarecido porque afirma ou nega essa ou aquela proposição, mas, em lugar disso, porque tem tanta reverência [*Hochachtung*] e senso para a verdade, tanta determinação e perseverança, que não se deixa inibir [*abhalten*] nem por censura nem por

¹¹³ Hegel, G. W. F. *Frühe Exzerpt*, p.179.

¹¹⁴ Hegel, G. W. F. *Frühe Exzerpt*, p.181.

elogio, nem por grito nem por risadas de escárnio, e prova com seriedade viril investigar friamente por que veio a afirmar ou negar algo¹¹⁵.

A crítica aos supostos preconceitos, quando dirigida a outras culturas — seja ela de outros povos, de outros estamentos ou outras camadas da população — mostrava-se pronta a deslizar para atitudes de prepotência e intolerância que priorizavam mais quem proferia uma opinião do que a opinião em si — sobretudo porque, para se avaliar a opinião em si, seria necessário buscar analisar “porque se veio a afirmar ou negar algo”.

Em suma, desses testemunhos de estudos e leituras de Hegel, ainda nos bancos da escola, já comparece o esforço de juntar forças para se colocar à altura da tarefa que, posteriormente, ele mesmo vai alocar no cerne de toda filosofia que se queira digna do nome: apreender o seu tempo em pensamento. Assimilar o processo autorreflexivo que a *Aufklärung* promove sobre si mesma e apreender os bloqueios que se interpõem à pretensão de universalização inerente ao seu conceito constitui um pré-requisito imprescindível para tanto. A maneira como Hegel vai lidar com a problemática retirada desses textos da chamada *Spätaufklärung* será o que passamos ora a acompanhar por meio da análise de seus escritos da época.

1.5. Por um público mais amplo

Em um texto de agosto de 1788 — a princípio, desincumbência de mais uma das exigências disciplinares do *Gymnasium* — denominado *Sobre algumas diferenças características dos poetas antigos*¹¹⁶ [Text 5], Hegel começa lamentando: “Em nosso tempo, o poeta já não tem um raio de repercussão tão dilatado” (I, 46). Outra passagem mais à frente do texto vai deixar ainda mais claro que Hegel encaminha a *querelle* não a partir da medição da adequação das obras de modernos e antigos a parâmetros estéticos predefinidos, mas vai enformar todo o seu juízo crítico a partir do prisma de uma análise do *Wirkungskreis*, do *Publicum* de cada uma dessas épocas: “Sobretudo, vê-se

¹¹⁵ Hegel, G. W. F. *Frühe Exzerpt*, p.181.

¹¹⁶ Hegel, G. W. F. “Ueber einige Charakteristische Unterschiede der alten Dichter”. In: Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I.* (hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler). *Gesammelte Werke*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner, 1968, p.46-48. A íntegra do texto traduzido se encontra como no anexo ao final deste capítulo.

imediatamente nas obras dos antigos que eles se entregam tranquilamente ao andar de suas representações e as aprontam sem levar *um público em consideração*; enquanto salta aos olhos em relação às nossas, que elas foram escritas por seus autores com a consciência de que eles seriam lidos e com, por assim dizer, a representação de como se eles conversassem [*unterhalten*] com seus leitores” (I, 47). Não serão apenas os valores estéticos das obras de antigos e modernos, como simplicidade e originalidade, que passam a ser ressignificados a partir deste novo prisma, mas é a própria *Aufklärung* como um todo que passa a contar com maior clareza de seus limites e potencialidades. Essa relação, no entanto, só se deixa apreender se formos autorizados a uma breve digressão para recuperar o pano de fundo de texto do jovem Hegel.

A trajetória do conceito de *Publikum*, *Publicum* na Alemanha serve como lastro para acompanhar o processo de surgimento e consolidação da *Aufklärung*. Isso à medida que esse conceito designa precisamente aquela instância de legitimação do gosto e da opinião que não se encontrava mais, como era o caso do século XVII, identificada ao *staatlich* e ao soberano legal¹¹⁷; de modo que suas definições passam a servir de índice da independência e da abrangência do esclarecimento. E, de fato, é possível perceber como essa instância vai se constituindo a partir das referências que encontramos na literatura alemã do século XVIII. Escritores como Gottsched apelavam em 1725 ao julgamento público, *öffentliche*, de seu escrito; o mesmo apelo fazia Lessing ao *Das Publiko* em suas *Briefe, die neueste Literatur betreffend* de 1759. Mas há de se notar que esse público invocado é um público de recorte peculiar e muito bem demarcado: Friedrich Just Riedel, em suas *Briefe über das Publikum* de 1768, vai correspondê-lo aos homens e mulheres de gosto; Wieland, no primeiro volume de seu periódico *Der Teutsche Merkur* de 1773, foi classificar *das Publikum* como a inteira classe dos homens educados¹¹⁸. E mesmo em Kant, cuja concepção de *Aufklärung*, como se sabe, confere ao *Publikum* um lugar central, a composição dessa instância não deixa de ter um corte social bastante pronunciado, restringindo-se aos *Gelehrten*, mesmo que em uma acepção bastante expandida que inclui profissionais liberais, pregadores e funcionários do Estado¹¹⁹. Tanto

¹¹⁷ Tocos os exemplos citados foram retirados de: Laursen, C. “The subversive Kant: the vocabulary of public and publicity”. In: Smith, J. (ed.). *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press, 1996, p.253-269, p.254-255.

¹¹⁸ Laursen, C. “The subversive Kant: the vocabulary of public and publicity”, p. 255-256.

¹¹⁹ Laursen, C. “The subversive Kant: the vocabulary of public and publicity”., p.257.

que Kant, até como decorrência de sua separação estrita entre liberdade de pensamento e liberdade civil, dava mais valor ao princípio de tornar algo público do que à sua publicidade efetiva¹²⁰.

O trabalho de Hegel, no entanto ou por sua vez, se inscreve em uma corrente de pensadores para os quais esse conceito restrito de público ao qual se atinham esses diversos *Aufklärers* não é mais satisfatório. Hegel escreve a partir de um horizonte de expectativa enquadrado, por um lado, pelo desprezo do público efetivamente encontrado nos mais novos tempos, todo ele cindido em divisões estamentais e de riqueza; e, por outro, pela aspiração de um público ideal que pudesse abarcar todos, sem distinções. Sem dúvida, a gênese dessa aspiração por um novo conceito de público tem de ser procurada naqueles autores cuja presença no texto ginásial de Hegel a literatura já vem insistindo. O levantamento das prováveis leituras de Hegel à época e a identificação dos sucessivos empréstimos identificáveis no próprio texto hegeliano sugerem haver neste artigo escolar um débito duplo¹²¹. A primeira determinação do texto seria a pergunta levantada por Herder em 1765: “Temos ainda um público como os antigos?”¹²², bem como a resposta que lhe confere este mesmo autor em texto homônimo; a segunda é a resposta desenvolvida por Christian Garve à mesma pergunta, cinco anos mais tarde, no seu *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftstellern, besonders der Dichter*. É a partir dessa pergunta pelo público que se vai descobrir o *particularismo* do universalismo da *Aufklärung*.

¹²⁰ O'Neill, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.33.

¹²¹ Na *Akademie Ausgabe*, Friedhelm Nicolín e Gisela Schüler advertem que a relação que o trabalho ginásial de Hegel, *Sobre algumas diferenças características dos poetas antigos* mantém com artigo de Christian Garve intitulado *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftstellern, besonders der Dichter (1770)* não seria apenas de uma simples referência mas de “dependência imediata”; juízo escorado na percepção de que o paralelo entre os dois textos não se restringe aos “rasgos fundamentais” do todo, mas abarca também “muitos pensamentos de detalhe, conceitos e expressões”. cf.: Nicolín, F. & Schüler, G. “Anmerkungen” In: Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, p. 549. Para relação de Herder com o texto de Garve e do jovem Hegel, Cf.: as obras de Ripalda já citadas continuam as referências fundamentais: Ripalda, J.M. “Poesie und Politik beim frühen Hegel”. In: *H-St.* 8 (1973). p.91-118; Ripalda, J. *La nación dividida*, FCE, 1980, sobretudo, p. 80-87.

¹²² Trinta anos depois — certamente sem conhecimento do trabalho de Hegel —, Herder vai produzir uma segunda versão do mesmo texto para incorporá-la em seu *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Para esse segunda versão, cf.: Herder, J. G. J.G. “Haben wir noch jetzt das Publikum uns Vaterland der Alten?” In: *Briefe zu Beförderung der Humanität*. In: *Werke*. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1991, p.301-338.

Mas mesmo a maneira pela qual Herder e Garve abordam a questão do público não seria de todo inteligível se a desvinculássemos da recepção feita na Alemanha da *Nova Heloísa* de Rousseau no começo da década de 1760. A tradução do romance do genebrino, feita por Gellius, sai em alemão ainda no próprio ano da publicação do original, 1761¹²³. Herder, J. G. por certo, deve ter sido um leitor de primeira hora. E as experiências que ele fizera do *le monde* francês nos dão mesmo elementos para supor que as questões colocadas pelo famoso e inusitado prefácio do romance tenha lhe dado muito o que pensar. Escrito como uma resposta antecipada às críticas que o livro enfrentaria, e saído cerca de quinze dias depois da publicação do mesmo, o chamado *Préface dialoguée* vai marcar um cisma na histórica da recepção literária. Para lograr sua pretensão de impor o seu livro “contra o gosto dominante”, Rousseau buscaria “primeiramente criar seu novo público”, oferecendo ao seu leitor um “contrato” tácito capaz de criar uma comunidade e homens sensíveis ao trazer “à fala” um “carecimento” que lhes é “latente”¹²⁴. Nesse sentido, Rousseau vai fazer diversas alusões de que o público universal, buscado pelo editor N¹²⁵, é, na verdade, um público particular — mais precisamente, os círculos da burguesia e da aristocracia que compunham o assim chamado *le monde*. Escarnindo com a ilusão de um leitorado potencialmente universal com que o escritor — certo de que seu livro está destinado à prensa e ao mercado — vai à obra, Rousseau explicita, no mesmo prefácio, a necessidade de todo autor de seu tempo, ao menos implicitamente, colocar-se a pergunta de para qual público ele está a redigir seu texto. Mas o acerto dessa alusão a uma escansão, por assim dizer, “classista” — ou de forma menos anacrônica, “estamental”, ou de forma mais “técnica”, “exclusivista” — do *público*, no entanto, só se deixa dimensionar quando, com a ajuda das pesquisas filológicas de Auerbach, recuperamos as camadas semânticas que estão subjacentes ao termo *public*¹²⁶.

¹²³ Jauss, H. R. “Rousseaus 'Nouvelle Héloïse' und Goethes 'Werther' im Horizontwandel zwischen französischer Aufklärung und deutschem Idealismus”. In: _____. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, p.621.

¹²⁴ Os termos e a interpretação são ainda os de Jauss, H. R. “Rousseaus 'Nouvelle Héloïse’”, p.599.

¹²⁵ Rousseau, J.J. *La Nouvelle Héloïse*. Le Livre de Poche. Paris: Librairie Générale Française, 2002. Préface et Préface dialoguée, p.49-76.

¹²⁶ Bento Prado também ressalta, em passagem lapidar, que a reflexão que Rousseau promove a respeito do público também proporia uma inflexão na agenda política do Esclarecimento. Prado Júnior, B. “O discurso do século e a crítica de Rousseau” In: *A Retórica de Rousseau e Outros Ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008. “Com Rousseau o centro de gravidade da reflexão política se desloca da esfera do saber para a do poder, ou da Razão para a da paixão, ou ainda do Discurso para a da Força. As vontades, as paixões, mesmo os direitos reivindicados remetem a uma Econômica ou uma Dinâmica onde se opõem proprietários e

Ao desvelar como o termo *public* surge do interior do campo semântico demarcado pela expressão *la cour et la ville*¹²⁷, Auerbach rasga de maneira decisiva o véu de universalidade com que o primeiro termo se recobria no século XVIII, à medida que seu desenvolvimento lexical se decolava dessa sua origem filológica. Recuperado esse elo genealógico, Auerbach vai mostrar como o conceito de público nunca deixou de se referir a um recorte da sociedade. Cruzando a análise do uso frequente da interpelação *La cour et la ville* nos textos setecentistas com alguns dados demográficos-sociológicos da sociedade francesa à época, Auerbach demonstra que o significado deste binômio recobria a aliança — formada imediatamente antes de Luís XIV e vigente durante o seu reinado — entre uma parcela da corte e um círculo social urbano bastante específico — composto sobretudo pela grande burguesia (i.e., rentistas) e a nobreza togada, ou *robes* (i.e., os altos funcionários que garantiam posições oficiais pela compra, obtenção e herança de títulos)¹²⁸. E se tanto essa aliança quanto sua estética — e me refiro aqui sobretudo aos seus valores dorsais: naturalidade, verossimilhança, bom-senso, *bienséance* — são forjados em contraposição ostensiva àqueles caros ao círculo das *precieuses* e da *cabale des dévots*¹²⁹ (enredo aventureiro, a galanteria sentimental, e o pedantismo¹³⁰) —, Auerbach adverte que isso não deve obliterar, de forma alguma, sua frontal contrariedade ao gosto popular¹³¹.

despossuídos, fortes e fracos, dominantes e dominados. Não se trata mais de se difundir o saber, mas de organizar forças dadas, ou de neutralizar um conflito existente desde sempre, contando apenas com as forças (demasiado humanas) disponíveis. É a diferença social que vem finalmente à tona, tornando necessária a determinação de meios de suprimi-la. O que há de irracional ou intolerável na organização social não lhe advém, como que de fora, de uma administração desamparada da razão e obscurecida pela ignorância”, p.420.

¹²⁷ Auerbach, E. “*La cour et la ville*” In: *Ensaio de Literatura Ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2012, p.211-278. Em uma perspectiva diferente, com uma ênfase mais voltada nas relações entre o intelectual e sociedade na Alemanha por volta da virada do século XVIII-XIX, Paulo Arantes também vai estabelecer uma relação interpretação do contexto do Idealismo Alemão e o Romantismo a partir de diagnósticos de Auerbach, Arantes, P. *Ressentimento da Dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

¹²⁸ Para a origem dos *robes*, Auerbach, E. “*La cour et la ville*”, p.258.

¹²⁹ Auerbach, E. “*La cour et la ville*”, p.220.

¹³⁰ Auerbach, E. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.347.

¹³¹ Se nos for permitida a observação de passagem, não parece ser outro, aliás, senão esse esforço coordenado em mostrar que o padrão de gosto resultante da passagem da Idade Média à Modernidade se assenta em uma inapelável exclusão do povo e do popular que atravessa toda a obra deste filólogo. Auerbach, E. “*La cour et la ville*”, p.241-2. Ver também: Auerbach, E. “*Racine e as paixões*” In: *Ensaio de Literatura Ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 203-4.

A sublimação das paixões individuais¹³², o decoro exacerbado diante das pulsões corporais e uma aversão a quaisquer referências ao mundo do trabalho deixavam claro que o classicismo casava mal com o prosaísmo e a dureza da vida da maior parte da população; a massa nunca se fez presente, e nunca esteve convidada a se fazer, nos lugares onde eram fruídos e discutidos os feitos artísticos da época. Bem reparado, o ideal de *honnêteté*¹³³ implicando uma distinção marcada pelo afastamento nas vestes e nas conversas de todas as atividades laborais não poderia figurar mesmo mais avesso às parcelas da população pouco letradas e que se consumiam na lide diária. O que os minuciosos estudos de Auerbach descortinam são as condições sociais pressupostas para a emergência desse gosto estético, mostrando que os estratos sociais enfeixados sob a aliança *la cour et la ville*, a partir da qual o ideal do *honnête homme* foi elaborado e depois difundido, ainda que não fossem de todo homogêneas, irmanavam-se no afastamento das atividades produtivas — seja via rentismo, seja via os cargos, privilégios e benesses prodigados àqueles que orbitavam em torno da vida da corte¹³⁴.

Ora, visto por esse prisma, a virtude do prefácio dialogado da *Nova Heloísa* de Rousseau é indagar se os *philosophes*, ao darem por certa a universalidade de seu *public*, não estariam oportunamente se esquecendo do parentesco íntimo — filológica- e sociologicamente atestável — que este guarda com *la cour et la ville*. Em outras palavras, os questionamentos do genebrino servem para lembrar que a linhagem filo-genealógica do *public* do Iluminismo deita raiz nos círculos aristocráticos da corte; lançando a suspeita de que talvez essa instância nunca tenha conseguido superar o exclusivismo desta sua determinação de origem. Os instigantes estudos iluministas de Robert Darnton corroboram com a tese dessa continuidade. E o fazem sobretudo ao quebrar com a premissa de que a emergência da *República das Letras* seria simultânea a uma passagem da vida literária da órbita dos mecenas para a do mercado¹³⁵. É só por força de muita

¹³² Sobre a sublimação das paixões no classicismo francês, ver Auerbach, E. “Racine e as paixões” In: *Ensaio de Literatura Ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2012, p.197-211.

¹³³ Auerbach, E. “*La cour et la ville*”, “[...] quem quisesse ter valor inteiro na sociedade, não devia deixar transparecer as bases econômicas da sua vida, nem a sua especialização profissional [...] caso contrário, era tido por pedante, extravagante e ridículo; só era permitido mostrar aquelas aptidões que também pudessem ser tidas por *hobbies* elegantes [...]”, p.328.

¹³⁴ Auerbach, E. “*La cour et la ville*”, p.259-60.

¹³⁵ Com pouca margem para nuances, uma das teses centrais na reconstrução que Habermas promove do surgimento da esfera pública burguesa no seu *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. São Paulo. Unesp, 2014 (trad. Denilson Luís Werle), cf.: “Nos salões das damas do mundo, tanto burgueses quanto

distorção do que foi o Iluminismo, social e filosoficamente, que se torna possível afirmar que tenha sido o mercado o responsável por sustentar Voltaire, Diderot, D'Alembert e toda a primeira geração de iluministas; e que, sob seus auspícios, tenha sido possível uma emancipação da opinião “da dependência econômica”, culminando em uma esfera pública literária que fizesse “oposição político-cultural à ‘corte’”.

Se aceitarmos o convite de Darnton e acompanharmos a trajetória de algumas figuras do Iluminismo, vamos nos deparar com um quadro muito diferente.

O mais espantoso, na história do sucesso dos Suard, é sua dependência de “proteção” — não mais a antiga variedade palaciana de mecenato, mas um tipo inteiramente novo que implicava conhecer as pessoas certas, manipular os cordéis adequados e “cultivar”, tal como a palavra era entendida no século XVIII. Os escritores mais velhos e estabelecidos, os burgueses opulentos, os nobres — todos participavam desse processo de cooptar jovens dotados do estilo certo, perfeitamente afinados com o *bon ton*, para os salões, academias, jornais privilegiados e cargos honoríficos. O elemento ausente era o mercado: Suard vivia de pensões e sinecuras, não da venda de livros¹³⁶.

O caso de Jean-Baptiste-Antoine Suard não era isolado; as evidências de Darnton dão conta de que a *República das Letras* era sustentada, sobretudo, por um sistema de sinecuras e estipêndios¹³⁷. As caixas dos *Archives Nationales* abertas pelo historiador norte-americano continham listas com um esmerado levantamento dos *hommes de lettres* que recebiam “pensões, *gratifications* e *traitements* literários “de diversas das instituições francesas da época”¹³⁸. Se os *philosophes* de fato se esforçaram em se contrapor a uma parcela dos valores e do gosto da aristocracia, isso só se fazia possível até onde não se contrapunham à sua estratégia de promover uma “ocupação por dentro” das instituições e esferas sociais que poderiam lhes franquear acesso a esse sistema que, por certo, dependia da facilitação ou no mínimo da conivência dos assim chamados *les grands*.

aristocratas, circulavam filhos de príncipes e condes, relojeiros e merceeiros. No salão, o espírito não presta mais serviços ao mecenas. A 'opinião' se emancipa das amarras da dependência econômica”, p.146.

¹³⁶ Darnton, R. *Boêmia Literária e Revolução: O submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Cia das Letras, 1987, p.18.

¹³⁷ Darnton, R. *Boêmia Literária e Revolução*, p.19. A descrição que Ian Watt faz da ascensão do público literário dos romances ingleses, também coloca a independência das sinecuras por meio da emergência de um mercado livreiro relativamente autônomo como uma das condições para o rompimento com o gosto da corte. Watt não vai deixar de assinalar que a primazia dos ingleses em inovarem na forma do romance derivaria do fato da Inglaterra contar com um mercado livreiro mais consolidado garantindo por si mesmo formas de sustento para seus escritores ao passo que a cultura literária da França ainda se orientava muito em relação à corte. Cf.: Watt, Ian. *A Ascensão do Romance*. São Paulo: Cia das Letras, p.54.

¹³⁸ Darnton, R. *Boêmia Literária e Revolução*, p.19.

Tal estratégia passava por abrir as portas do *le monde* ao talento daqueles que se lançavam à carreira de *homme de lettres* mesmo quando carentes de bom berço — no mais a mais, este era um quesito já bastante relativizado desde a *venalité* do reinado de Luís XIV. E aí não há dúvida de que os *philosophes* conseguiram lograr progressos: mas aceitava-se o esforço de se pronunciar sobrenomes inusuais apenas sob o signo da assimilação: o homem de talento tinha, sim, acesso à alta sociedade, mas desde que não viesse a desrespeitar a sociabilidade e as hierarquias sociais vigentes nesses círculos¹³⁹. Ainda só se adentrava os *salons* do *le monde* depois de depositar os vestígios da vida cotidiana nas chapelarias das antessalas. Pois só assim alguém se qualificava a desempenhar o papel de *honnetê homme* ou do *homme qui plaît*, que ainda eram os tipos ideais a moldar toda a sociabilidade dessas esferas. Se suas rodas, é certo, diversificavam a temática das conversas, alargavam o espectro de *bons mots*, afrouxavam um tanto a rigidez das etiquetas, elas ainda não abriam mão de orientar-se por uma noção de *persona* talhada por uma universalidade inalteradamente hostil aos resquícios trazidos do mundo do trabalho e das ocupações cotidianas¹⁴⁰. A própria literatura francesa não conseguiria se desfazer da sombra dessa sociabilidade. Por mais que temas picantes não deixem de despontar em páginas de romances como *Candide* ou na obra de Diderot, que se possa notar muito mais acidez nas sátiras religiosas, e não se tenha mais pruridos em laudar as atividades comerciais, reconhece-se ainda um compromisso com a base dos valores estéticos do classicismo¹⁴¹. Há sensibilidade para as injustiças que ameaçam a liberdade, para os preconceitos que comprometem a tolerância, mas ainda há resistência em abordar as determinantes históricas e sociais desses fenômenos; tudo ainda parece muito ditado pela casualidade, pela estupidez, pelos instintos e pela maldade cujas fontes seriam praticamente constantes e atemporais. Todos os atrevimentos estéticos do Iluminismo permanecem ainda compromissados com a medida do *agréable* e sustentados por um universalismo abstrato que não precisa prestar maiores satisfações¹⁴². Trocando em

¹³⁹ Sobre a “ocupação por dentro” das instituições, os vínculos sociais dos *philosophes* com o *le monde*, e os jovens que buscavam fazer carreira nas letras. cf.: Darnton, R. *Boêmia Literária e Revolução*, p.24 ss.

¹⁴⁰ Auerbach, E. “*La cour et la ville*”, p.259-60.

¹⁴¹ Cf.: Auerbach, E. *Mimesis*, p.364ss.

¹⁴² O balanço feito por Auerbach das introduções de elementos realistas feitas pelo Iluminismo na base dada pelo Classicismo é particularmente severo. Cf: Auerbach, E. *Mimesis*. “[...] deve-se verificar que, ao contrário do que acontecia no Classicismo, ora ocorre novamente uma mistura de estilos. Só que ela não penetra muito longe, nem muito fundo dentro do quotidiano, nem do sério. Está ligada à tradição do gosto

miúdos, se os processos de substituição do mecenato da corte pelo “protetorado” dos assim chamados *les grands*, de “ocupação por dentro” das instituições literárias e acadêmicas e de inegável expansão do público com os avanços da educação e os aprimoramentos da imprensa adaptaram um pouco o gosto do classicismo, ainda permaneceram, no fundamental, dele dependentes.

Diante do acúmulo desses traços que denotam um amplo substrato comum nos padrões de gosto e sociabilidade dos círculos iluministas e dos provindos da corte¹⁴³, é de suspeitar certo exagero em considerar que a esfera pública burguesa possa ter representado uma contraposição com relação à do *Ancien Régime*¹⁴⁴. Pode-se dizer ainda que havia elementos próprios à dominação exercida pela encenação de si infiltrado nos códigos tácitos do uso linguístico corrente em *la cour et la ville* — escolha vocabular, acentuação, o ritmo e as inflexões — que foram transmitidos para os círculos iluministas¹⁴⁵. O tato requerido para o convívio nos *salons*, a habilidade no uso da linguagem, os jeitos e trejeitos de manipulá-la era fonte de estima e estigmatização e continuaria servindo de fator para impor distâncias e construir proximidades.

Reconhecer essas linhas de continuidade não implica o menosprezo dos efeitos democratizantes desencadeados pela expansão vertiginosa da imprensa. Mas é necessário cautela ao afirmar que ela teria possibilitado que os autores tirassem seu sustento diretamente do comércio livreiro¹⁴⁶ e, no mínimo, matizar para a suposição de que essa

clássico na medida em que utiliza um realismo agradável; o aprofundamento no trágico e no criatural, o emaranhamento no histórico, ambas estas coisas são evitadas; os elementos realistas, por mais coloridos e divertidos que sejam, não passam de espuma”, p.367.

¹⁴³ Sobre as mudanças na teoria do gosto a partir do Iluminismo, ver Cassirer, E. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1992, p.389-411. É contestável, no entanto, a tese defendida por Cassirer que a teoria do classicismo se mostrava lastreada por princípios normativos derivados da premissa filosófica da *adequatio* das obras em relação a arquétipos universais e ahistóricos. De toda forma, a reteorização do gosto parece servir para uma conscientização do seu caráter convencional, que era a base do classicismo mas que nunca lhe aparecera claramente. Desse modo, a conscientização do caráter convencional do gosto vai servir para pensar a possibilidade de re-convencioná-lo.

¹⁴⁴ Em seu *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas pouco atenta para o fato de que a constituição do público iluminista remonta a essa aliança que se assenta sobre exclusão do povo. Isso parece ir por conta de sua postulação de uma excessiva contraposição entre o público e o privado Cf.: Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990. Sobre isso, e a possibilidade de um outro ideal de esfera pública, cf.: La Vopa, A. “Herder's Publikum: Language, Print, and Sociability in Eighteenth-Century Germany”. In: *Eighteenth-Century Studies*, v.29, n. 1, p.5-24, 1995.

¹⁴⁵ La Vopa, A. “Herder's Publikum...”, p.15.

¹⁴⁶ Darnton, R. *Boêmia Literária e Revolução*, “...considerável expansão da demanda pela palavra impressa. O número de alfabetizados provavelmente duplicara [...] um público leitor maior, mais rico e com mais tempo disponível. A produção de livros disparou, seja avaliada diretamente [...], seja de forma indireta, pelo número de censores, livreiros e impressores. Mas há poucos indícios que os escritores tenham

expansão serviu para contestar os modelos de dominação sedimentados na linguagem. Pois há evidências de que, pelo contrário, a expansão da imprensa acabava por chancelar os padrões do classicismo e impor uma inédita e excludente uniformização e padronização às línguas nacionais — cabe lembrar que não foram poucas as revoltas contra a palavra impressa¹⁴⁷. No caso francês, o refinamento e a simplicidade com que a língua francesa se vestia transpiravam o ambiente aristocrático onde ela foi sendo talhada. O alargamento do espectro em que esses valores se impunham como norma ampliava, também, o raio das camadas sociais passíveis de ser submetidas à sua dominação. Ao menos por essa ótica, a expansão da esfera pública burguesa iluminista também servia para irradiar os mecanismos-padrão de sociabilidade de corte do que lhe interpor um contraponto¹⁴⁸.

A defrontação com os limites do público, que imposta com a cunha que Rousseau pregara no universalismo da literatura do Iluminismo Francês, vai se tornar ao mesmo tempo mais aguda e mais complexa ao ser experimentada e tematizada na Alemanha. Isso deriva, antes de tudo, da história e das peculiaridades da organização política da nação alemã sob o quadro do Sacro Império Romano-Germânico. Mas também não se pode esquecer uma precoce — e a princípio surpreendente — recepção alemã das críticas, formuladas sobretudo pelo Iluminismo Escocês, aos efeitos da diferenciação social pela

extraído benefícios de algum boom editorial. Ao contrário, tudo indica que, enquanto os mandarins cevavam-se com pensões, a maioria dos autores afundava numa espécie de proletariado literário”, p.27.

¹⁴⁷ Sobre a resistência popular ao advento da imprensa por conta de seus efeitos excludentes cf.: Chartier, R. “As práticas da escrita” In: _____. *História da Vida Privada*, v. 3. São Paulo: Cia das Letras, p.126ss 2009.,. Claro que Chartier também não descuida de analisar igualmente seus efeitos emancipatórios.

¹⁴⁸ Dessas considerações sobre as restrições sociais intrínsecas à República das Letras não se deve derivar, no entanto, que as camadas populares tenham permanecido impermeáveis ao ideário do Iluminismo. Por uma complexa e diversificada rede de canais - que incluía a boêmia, o mercado de contrabando de livros, as canções populares, os libelos políticos e a literatura pornográfica - as ideais iluministas escoavam até a base da pirâmide social. Nessa viagem descensional e nos seus meios de circulação junto às camadas mais baixas da população francesa, o ideário dos *philosophes* acabava sendo profundamente transfigurado ao ser misturado em um outro tipo de sociabilidade. Esse é o ponto de Robert Darnton: reivindicar o reconhecimento da existência de um Baixo-Iluminismo, estruturada por uma aliança entre os escritores enfeitados do *le monde*, a boêmia artística e as camadas populares e alimentada pelo cancionero de rua, os libelos políticos, os escritos pornográficos e libidinosos. Ao descer na escala social, as luzes mergulhavam em um mundo cuja sociabilidade mostrava-se permeada pela superstição, pela libidinidade e pela presença indisfarçável do trabalho; o que colocava à prova a sua capacidade adaptativa das ideias forjadas nas alturas da República das Letras. E se essa versão popular do Iluminismo se mostrava ainda dependente de toda a produção dos Enciclopedistas, Voltaire e o seu círculo, de que se apropria e reelaborava por sátiras, simplificações, adaptações literárias, ao cabo, desse processo já era notável a transfiguração do pensamento iluminista original. Cf.: Darnton, R. *Boêmia Literária e Revolução: O submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

lógica da divisão do trabalho nas sociedades comerciais¹⁴⁹. A Alemanha, marcada pelo passado mais popular da Reforma, fragmentada em diversos principados, ducados, cidades livres, e destituída de algum centro de vida urbana que pudesse ao menos sonhar ombrear-se com Paris, não oferecia as condições mínimas para as camadas mais altas e poderosas da nação forjarem um público e um gosto tão homogêneos e tão hegemônicos como conseguira *la cour et la ville* na França¹⁵⁰. Até como signo dessa incapacidade que lhes oferecia o solo local, os círculos aristocráticos de cada um dos estados tinha por mais cômodo importar — com destaque para a corte de Frederico II em *Sans Souci*, centro de produção e difusão da *Berliner Aufklärung* — os modelos das cortes francesas, sem dispensar amiúde a adoção da própria língua francesa como único idioma aceito para os eventos e cerimônias que compunham o dia a dia em suas sociedades¹⁵¹. Essas dificuldades também se fazem sentir do outro lado — precisamente, do punhado de alemães desejosos de conseguir uma literatura nacional, como narrado por Goethe — e são preciosas para se ter a dimensão dos desafios a serem enfrentados. Sobretudo porque dentre seus objetivos estava não apenas romper com o padrão imitativo das cortes locais, mas logo também o de promover uma quebra com a sociabilidade aristocrática. É nesse sentido que para o classicismo alemão o projeto de uma nova literatura e de uma nova sociabilidade vão sempre andar juntos¹⁵².

Já a *Guerra dos Sete Anos* havia trazido de maneira mais premente a perspectiva de que a nação alemã pudesse vir a assistir ao seu território ser fatiado pelos grandes

¹⁴⁹ Sobre as identidades e diferenças entre a questão do público em Rousseau e no classicismo alemão, com particular destaque à maior consciência das divisões sociais entre os alemães, cf.: Jauss, H. R. “Rousseaus 'Nouvelle Héloïse' und Goethes 'Werther' im Horizontwandel zwischen französischer Aufklärung und deutschen Idealismus”. In: _____. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

¹⁵⁰ Auerbach, E. “Racine e as paixões”, p.210.

¹⁵¹ Veja como Anthony La Vopa descreve essa situação: La Vopa, “Herder's Publikum...”: “Nas cortes alemãs a língua importada codificava uma etiqueta para a qual o ‘homem mundano’ [Weltmann] tinha de cultivar desde a infância. Formas de locução, elogios e outras convenções verbais caminhavam de mãos dadas com uma intrincada gramática de gestos corporais, calculado para se adequar às pessoas de vários níveis à apropriada medida de exagerado respeito ou superioridade confiante de si, reserva ou familiaridade”, p. 11.

¹⁵² Fichte, Hölderlin, além de Herder, J. G. acalentaram durante muito tempo a aspiração de se tornarem pastores para agir em prol da difusão das luzes em meio dos populares. La Vopa, A. “Conceiving a Public: Ideas and Society in Eighteenth-Century Europe”. In: *Journal of Modern History* 64 (March 1992), p.79-116; La Vopa, A. “Herder's Publikum: Language, Print, and Sociability in Eighteenth-Century Germany”. In: *Eighteenth-Century Studies*, v.29, n. 1 (1995), p.5-24.

Estados modernos que se formavam à sua volta¹⁵³. E esse horizonte de desintegração de uma nação incapaz de superar as próprias divisões somado à recepção de Rousseau conferem o pano de fundo do texto de Herder pela ampliação do público citado desde o começo deste tópico e ajudam a entender o porquê de seu projeto de uma nova esfera pública que quebrasse com o particularismo dos círculos aristocráticos. Pois, de fato, o ponto de Herder é o seguinte: peguemos todas as esferas básicas da vida em sociedade na Antiguidade em que então se considerava que um *Publikum* costumava se fazer presente — havia o público dos cidadãos ante o governo, o público dos que ouvem um discurso político, o público da plateia que assiste ao teatro — agora, revisitemos as mesmas esferas nas sociedades modernas e procuremos esse mesmo público. Será que vamos encontrá-lo? Diante da forçosa negativa, Herder insinua que os anos de regime absolutista (por mais que em pequenos estados) levaram a um dismantelamento das instituições que mantinham a ligação da vida política e cultural do Estado com um público digno deste nome. O que nos mais novos tempos, por inércia ou imprecisão, continua a ser designado por público, possui feições profunda- e estruturalmente diferentes do *Publikum* dos antigos.

Que essa breve reconstituição do diagnóstico de Herder não leve ninguém a, apressadamente, engrossar o coro de quem o despacha com o rótulo de “nostálgico” pela Antiguidade. À luz da reconstituição que apresentamos do termo *public*, tende a ficar mais inteligível que a intenção de Herder é antes promover um acerto de contas com o seu próprio tempo do que redigir um encômio a um passado idealizado. O esforço parece ser, mais o de se libertar de modelos pretensamente “gregos” — como os esposados por várias teorias do classicismo francês e seus imitadores na Alemanha — do que criar um novo para ampliar ainda mais a submissão a um padrão estrangeiro retirado de um passado imaginado. Ao que Herder — assim como Hegel — aspira, na verdade, é mudar os termos da *querelle*: não faria sentido ombrear a literatura antiga e a moderna e medir sua adequação a um quadro prescritivo qualquer. Herder propõe, a fim mesmo de tirar algum proveito da comparação, baseá-la em um critério formal: o grau de conexão interna entre a experiência de cada indivíduo e a cultura em que ele está inserido. É por conta

¹⁵³ Para o impacto da Guerra dos Sete Anos neste texto de Herder e na intelectualidade alemã, cf.: Krauss, W. *Zur französischen und deutschen Aufklärung und andere Aufsätze*. Berlin: Luchterhand Verlag, 1965, p.156 ss.

desse critério que a Antiguidade sai, a seu ver, com vantagem em relação aos mais novos tempos — em que essa conexão se veria vitimada pelo peso da dominação absolutista.

É bem perceptível que todo o texto de Herder se organiza a partir do propósito de delinear as diferenças profundas que separam as duas épocas defrontadas. E um dos pontos mais determinantes dessas diferenças seria a constatação de que o princípio democrático, que teria vigido em Licurgo e Sólon, condensado no brocado “a voz do povo é a voz do Estado”, não encontraria — excetuando-se eventualmente a Suíça — acolhida em nenhum país moderno. Herder reclama que a maioria dos governos de sua época estaria mais preocupada em como colocar rédeas [*Zaum*] na população do que em lhe conferir as rédeas¹⁵⁴. Não que essa desilusão em relação ao seu próprio tempo leve Herder a acreditar que na Grécia o princípio democrático tenha vigido sem pejos. Seu texto vai denunciar que em meio à “concordia restrita” [*eingeschränkten Einfalt*] da pólis grega, a incensada voz do povo amiúde não passava de um eco dos oráculos, dos padres e dos oradores mais hábeis em manipulá-la. Mas quando o cidadão moderno lança os olhos à procura do *Publikum* lá nas diversas esferas em que ele se encontrava nas sociedades antigas, depara-se com um referencial completamente diferente. A vida pública moderna já não oferece o interlocutor coletivo que o orador esperava mobilizar pelas suas falas: os argumentos apresentados em um júri quando de um julgamento, ou no plenário dos órgãos legislativos quando das discussões das leis, não teriam nem poderiam ter a mesma força daqueles da Antiguidade. E não por falta de talento dos oradores modernos, mas porque as decisões a que deveriam desembocar esses processos dependeriam — tal como o sugere Herder — cada vez menos dos momentos de convencimento em que estão em jogo os rumos dos destinos individuais ou coletivos, e cada vez mais das posições pré-formadas por interesses mais ou menos legítimos (que o diga os casos de suborno relevados no Parlamento Inglês)¹⁵⁵ que passam ao largo dessas esferas.

Herder já intui mesmo que a causa e a expressão dessas transformações institucionais e do público remontam a um processo de longa duração — tão longo quanto a vigência dos regimes absolutistas — e que reconfigurou a própria concepção de liberdade. Liberdade agora se recolhe para o âmbito privado e com ele passa a ser

¹⁵⁴ Herder, J. G. *Haben wir noch jetzt das Publikum uns Vaterland der Alten?* In: _____. *Werke*, “Würde heut zu Tage auch der freieste Staat dem Pöbel den Zaum in die Hände geben, da man eben in dem freiesten Publikum ihm den Zaum anzulegen sucht?”, p.43.

¹⁵⁵ Herder alude ao caso então revelado de suborno a integrantes do parlamento inglês.

associada: ficar “sob a sombra dos tronos, poder desfrutar de sua cabana e de sua vinha [*Weinstock*] em paz, e possuir o fruto de seu suor, essa é a liberdade, poder ser o criador de sua fortuna e sua comodidade, o amigo dos seus e o pai e definidor de suas crianças, isso é a liberdade”¹⁵⁶.

Os teóricos mais modernos nada mais fariam ao erigirem às suas filosofias morais sobre um inextirpável egoísmo do homem do que assumir essencializar em uma antropologia um quadro pulsional que é puro resultado dos anos de opressão política; responsáveis por fazer definharem os sentimentos não-egoísticos antes tão comuns e expressivos na vida das nações:

Apenas um Helvétio, que só quer encontrar pulsões egoísticas nos homens, um Mandeville, que nos transforma em abelhas, um Hobbes, que escreve à testa de todo homem inimigo, um Maquiavel, que quer criar aquele monstro dos déspotas [...] apenas esses vis e frios misantropos nos subtraem os sentimentos ternos do patriotismo; e toda alma ruim se deixa subtrair, que se desgarra de sua terra pátria, e conforme a estrutura de mundo ptolomaico, faz de seu pedacinho de terra [*Erdenkloß*] o ponto central do todo¹⁵⁷.

Todo o texto de Herder conduz à conclusão de que o público da Antiguidade já não guardava mais quaisquer semelhanças com o moderno. O significado, portanto, do adjunto que na modernidade ainda comparecia em certas locuções como a voz do “público”, o juízo do “público” etc., devia ser tomado de maneira bem distinta do homônimo grego. Por meio dos avanços da imprensa, das informações, das notícias e da literatura, as pessoas eram interpeladas precisamente no âmbito privado ao qual se recolheram; e era em grande medida ali mesmo — em meio a todos os preconceitos de classe e estamento — que as pessoas formavam suas opiniões. Poder-se-ia afirmar que isso constituísse um público? Todavia, até mesmo a existência desse somatório de indivíduos isolados que os tempos modernos chamavam pernosticamente de público, Herder aconselha a não levar muito a sério. Ao menos era a essa conclusão a que se via obrigado a chegar de suas visitas às bibliotecas sempre vazias: a não ser que se tomassem por público as “aranhas”, cujas teias envolviam as lombadas inamovíveis nas prateleiras, ou senão, as eruditas “traças” que devoravam suas folhas¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Herder, J. G. *Haben wir noch jetzt das Publikum uns Vaterland der Alten?*, p.50.

¹⁵⁷ Herder, J. G. *Haben wir noch jetzt das Publikum uns Vaterland der Alten?*, p.51.

¹⁵⁸ Herder, J. G. *Haben wir noch jetzt das Publikum uns Vaterland der Alten?*, p.47.

No cerne dessa denúncia da inépcia terminológica e da restrição do espectro do conjunto de leitores que os modernos tomavam por um público repousava também a constatação de que o povo dele ficava de fora. Uma ausência que poderia ser averiguada por um rápido exercício de filologia mostrando a inflexão a que foi submetido o significado da palavra “povo”:

Lá [na Antiguidade] este nome era digno de honra: ele compreendia todos os cidadãos, excetuando os conselheiros e os padres: agora ele equivale comumente tanto quanto a população e a *canaille*. Lá todos os cidadãos eram iguais: eles eram soldados, pessoas da lavoura, e conselheiros do estado, conjuntamente; hoje em dia isola-se o estamento dos agricultores e dos soldados; sim, comumente o governo do estamento dos cidadãos: contrapõe-se vendedor e artesão¹⁵⁹.

A solução que Herder vai conferir a este problema fica reservada para um dos próximos tópicos, pois será sobretudo nessa saída que também o jovem Hegel, dentre tantos outros, vai se engajar. Por ora, o que o texto nos leva a ressaltar é que é esse entroncamento da pergunta pelo público com as divisões sociais que servirá de senha para que Christian Garve chame a questão para si. Com efeito, o vivo interesse de Garve pelos autores escoceses — que já tivemos oportunidade de reportar — bastava para colocá-lo em contato com toda a problematização das diferenças sociais ditadas pelos novos princípios de divisão do trabalho nas sociedades modernas. É a partir desses aportes, portanto, que ele retoma a questão lançada por Herder.

Se precisamente por conta de seu amplo repertório de leituras e estudos dos escoceses — cujas obras figuram para muitos entre os marcos inaugurais das ciências sociais — podemos encontrar ganhos analíticos no trato da questão, Garve não se afasta da conclusão central tirada por Herder: o *Publikum* da Antiguidade e o *public* da Modernidade seriam profundamente diferentes. Garve, no entanto, vai adotar outro ângulo para reconstituir essa transformação. Seu texto, em vez de privilegiar a reconstituição do ocaso do princípio democrático e das esferas de convencimento público, vai focar na sociabilidade engendrada pela organização moderna de trabalho que passava a predeterminar as experiências cotidianas dos indivíduos. Essa diferenciação e

¹⁵⁹ Herder, J. G. *Haben wir noch jetzt das Publikum uns Vaterland der Alten?*, p.45.

particularização da sociabilidade moderna vai colocar desafios para a maneira como a literatura costumava entender a sua relação com o público.

Garve chama a atenção a que o público na Antiguidade seria uma não questão; os escritores antigos podiam ser invejados por concentrarem-se integralmente na produção da própria obra. É uma cena moderna aquela do escritor à escrivaninha tomado de dúvidas pela reação que um enredo, o caráter de uma personagem ou a sua fala pode ter diante do público — fundindo, assim, a concepção e a recepção da obra que se põe a escrever. Em contrapartida, o autor da Antiguidade poderia simplesmente ignorar como se daria a recepção de seu escrito; ele elaborava então o seu texto despreocupado quanto à recepção, simplesmente como “aquilo que faz para si mesmo ou para os amigos, cujas aprovação e reputação já se tem por asseguradas”¹⁶⁰. Como Garve deixa implicitado no seu texto, a pergunta pelo público irrompe precisamente quando um processo de diferenciação social e expansão da difusão do livro faz ruir o solo de experiência comum que lastreava essa “amizade” entre o autor e seu público.

Pelo ângulo de Garve, deixa-se aferir que o esteio da unidade entre o escritor e público na Antiguidade era o teor comunitário que compunha, então, a vida em sociedade. O *Popularphilosophie* não deixa de esquadriñar, mesmo que de um modo um tanto lacônico, todo esse referido contexto, enfatizando, a cada passo, a dimensão pública e associativa que perfazia a vida da época:

Os Estados eram menores. Seus cidadãos tinham todos um certo interesse comum [*gemeinschaftliches*]; negócios que eles frequentemente levavam a cabo juntos; pontos de encontro públicos em que eles se conheciam de todo; festividades em que todos tomavam parte¹⁶¹.

Garve também se põe de cronista do ocaso da dimensão pública da vida social quando da passagem aos novos tempos. Trata-se de um processo de estreitamento do círculo de sociabilidade de cada indivíduo que culmina por confiná-lo ao diâmetro de seu estamento — em outras palavras, a sociabilidade se expande até onde vige certa uniformidade nos traços — julgo mesmo ser o caso de acrescentar — no corpo e na mentalidade — que distinguem os seus pares de estamento:

¹⁶⁰ Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten der ältesten und neuern Schriftsteller”. In Garve, C. *Gesammelte Werke* (hrsg. Kurt Wölfel). Hildensheim: Georg Olms Verlag, 1986, p.95.

¹⁶¹ Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”, p.101.

Agora, cada homem conhece apenas poucos homens de seu estamento, de sua maneira de pensar, de sua disposição de ânimo. Todas as demais classes e estamentos dos homens, conjuntamente com seus conceitos e sensações [*Empfindungen*], permanecem para ele estrangeiros por sua vida toda¹⁶².

Formulado de outra maneira, o “intercurso” [*Umgang*]¹⁶³ entre os homens acaba por ser significativamente circunscrito na medida em que a dinâmica e as convenções sociais vêm cassar o “direito” ou ao menos a naturalidade de se sociabilizar — mesmo que sob modalidades distintas — com quem bem se entender; a sociabilidade passa então a vigorar apenas entre aqueles que estão em nossa mesma “ordem” [*Rang*]¹⁶⁴. O que Garve revela por meio dessa observação é que se o seu tempo já acenava, por um lado, com a superação do princípio de estratificação social talhada pelo berço, ou seja, por títulos de nobreza e honraria — cuja decadência, de toda forma, era patente desde que, sobretudo na França e na Inglaterra, a venda de títulos nobiliários foi se tornando prática difundida —, ele o repõe, por outro lado, que se vale da especialização requerida para fazer frente ao trabalho e aos laços criados em seu interior para forjar uma nova forma de diferenciação e particularização.

Ao longo de todo o texto, com efeito, são recorrentes as mostras de que Garve está buscando apreender a transformação na maneira de estruturar as diferenças sociais que se verificam na passagem para os “mais novos tempos”. Se, antes, as “diferenças entre os homens”, entre “quem manda e quem obedece”, instauram-se apenas nas circunstâncias e no tempo em que era desenvolvida determinada atividade que, por si, implicasse dada subordinação; nos mais novos tempos, as diferenças de riqueza se fundem às diferenças de “ordem” [*Rang*] mudando a natureza da distinção que configura as sociedades¹⁶⁵. Essa distinção derivada da riqueza tende a refratar em uma série de

¹⁶² Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”, p.100. Comparar essas considerações de Garve com a seguinte passagem de Diderot: “Ao escrever, sempre se deve ter em vista a virtude e as pessoas virtuosas. Quando tomo a pena, és tu, amigo, que evoco e, quando ajo, és tu que tenho diante dos olhos. É a Sofia que pretendo agradar. Se me sorris, se lhe escapa uma lágrima, se ambos me têm mais afeição, sinto-me recompensado” Diderot, D. *Discurso sobre a poesia dramática*. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p.43

¹⁶³ Para a definição conferida por Garve ao conceito de intercurso social, cf.: Vierhaus, R. “Christain Garves Theorie des Umgangs”. In: Albrecht, P.; Bödeker, H. E.; Hinrichs, E. *Formen der Geselligkeit in Nordwestdeutschland 1750-1820*. Stuttgart: De Gruyter, 2012, pp.541-548.

¹⁶⁴ Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”, “O intercurso [*Umgang*] com outros homens vem a ser um direito, que nos cabe apenas frente àqueles, com quem temos a mesma ordem [*Rang*]”, p.100.

¹⁶⁵ Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”, p.101.

signos que torna sua presença ubíqua e incessante: “a diferença que perfaz a riqueza é constante e se estende a tudo: moradia, instrumentos domésticos, vestuário, orçamento doméstico, preciosidade dos regalos, tudo o que o rico tem e faz, é outro do que entre aos pobres”¹⁶⁶. Garve não para de desfiar as consequências desse novo princípio de diferenciação em toda a sua abrangência, chamando a atenção para quão profunda é a transformação que carrega, na medida em que, desses signos mais exteriores, a distinção passa também às disposições internas das pessoas:

Sobre isso, formou-se por meio de uma longa separação [*Absonderung*] também por fim uma diferença naquilo que se denomina decoro e costume, na maneira de se portar e se expressar. Na mesma medida em que também esses conceitos eram arbitrariamente vinculados tão logo com uma maneira de fazer ou falar algo, tão logo com uma outra a ela contraposta, na mesma medida ainda assim elas são a primeira coisa a partir do que nós medimos a distinção [*Vorzug*] e o mérito de um homem¹⁶⁷.

É essa infiltração da distinção exterior nos trejeitos e mentalidade de cada estamento social que dá melhor dimensão da natureza da cisão que se abre na sociedade. O resumo de todo esse processo é sintetizado por Garve pelo fato de que ele “acaba, ao fim, por fixar as previamente oscilantes e superáveis barreiras entre as pessoas de estamentos e as pessoas comuns, e suprimir toda possibilidade de uma *reunificação* [*Wiedervereinigung*]”¹⁶⁸.

Nessa descrição das gêneses das diferenciações sociais na sociedade de seus dias, a ênfase do profícuo tradutor dos escoceses recai claramente sobre a maneira como o trabalho moderno vai reconfigurar a sociedade. Mais que isso, Garve percebe esse novo princípio de diferenciação tende a comprometer o ideal de uma sociedade unificada tanto ou até mais que o princípio nobiliário— a expectativa de que uma sociedade de profissões e carreiras abertas ao mérito de cada um pudesse levar à maior igualdade já começa a ser colocada em xeque. Em sua tentativa de explicar o que estaria por trás deste processo que abre tantas divisões na sociedade, e que restringe tanto a convivência entre os homens, Garve se limita a apontar o dedo para a complexificação das atividades nos mais novos tempos, efeito colateral do avanço da ciência, o grande orgulho dos modernos. A mudança

¹⁶⁶ Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”, p.101.

¹⁶⁷ Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”, p.101.

¹⁶⁸ Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”, p.101.

profunda por que atravessara o mundo do trabalho nas sociedades modernas poderia ser mais bem realçado quando contrastado com a Antiguidade:

As artes, as manufaturas, os negócios da agricultura, os trabalhos de cada estamento eram menos difíceis de ensinar, não eram objetos de desrespeito pelas parcelas que não os praticavam, e perfaziam um pedaço dos conhecimentos universais, que todos adquiriam sem os ter aspirado [*gestrebt*]¹⁶⁹.

Mas o que teria promovido essas mudanças? Como o avanço das ciências e das artes, de que tanto se gabavam os modernos, teria sido, enfim, possível? Pois essa é a raiz que levaria à perda desses conhecimentos universais por meio do processo de especialização que tal avanço colocaria em curso. E qual seria, no entanto, o princípio desse progresso moderno? Se me permitirem o exercício de imaginação extravagante e disparatada de que Garve conhecesse a obra Thomas Kuhn, talvez ele fosse levado a descrever esse processo justamente como uma “mudança de paradigma”: “Nós sabemos agora menos como as coisas aparentam, mas nós sabemos melhor como elas são”¹⁷⁰. Desenvolvendo: os antigos se aplicariam mais à atividade descritiva, apreendendo de uma maneira inequívoca como seria a aparência sensível das coisas, uma capacidade que transpareceria na própria língua grega e nas suas mais altas realizações culturais, como a obra de Homero. Os novos, em contrapartida, teriam mais condições de romper o fenomênico para apreender melhor como as coisas são, preceito que determinaria os fundamentos de sua ciência, preocupada com o jogo de forças presente na natureza.

Mas deixemos essa relação para um momento posterior, pois o que ora nos importa é explorar o vaticínio de Garve sobre a impossibilidade de reunificação dos homens nas sociedades modernas. Pois é aí que nós nos defrontamos com sua visão resignada diante da divisão social e o papel que, neste cenário, caberia à literatura. Em uma sociedade de homens apartados, as ficções serviriam como meio para lançar um olhar para o nosso “semelhante” por sobre os muros, portas e toda a sorte de barreiras sociais, repondo, na imaginação, a diversidade que não se encontra mais no dia a dia:

¹⁶⁹ Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”. “Die Künste, die Handwerke, die Geschäfte des Ackerbaues, die Arbeiten jedes Standes waren weniger schwer zu erlernen, wurden von dem Theile, der sie nicht trieb, noch nicht verachtet, und machten ein Stück der allgemeinen Kenntniss aus, die sich jeder erwarb, ohne darnach gestrebt zu haben”, p.106.

¹⁷⁰ Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”, “Wie wissen jetzt weniger, wie die Dinge aussehen; aber wir wissen besser, was sie sind”, p.106.

Por que nossas peças, nossos romances vieram agora a nos ser tão excitantes; ou melhor dito, tão necessários? Em parte, porque nos transferem de novo a uma sociedade de homens de que, em alguma medida, somos excluídos; porque nos mostram homens de todos os estamentos falando e atuando em cenas de suas vidas muito mais importantes do que temos oportunidade de ver por nós mesmos; porque nos reconduzem à casa dos grandes, nas quais já não temos nenhuma entrada, e nos adulam com a representação de que ali esses grandes se parecem mais conosco e estão menos acima de nós do que parecem quando avistamos apenas os muros de seus palácios; porque eles nos mostram entre as classes mais baixas, às quais, por preconceito, orgulho e asco adquirido, não nos queremos rebaixar, aquelas manifestações da natureza que nos agradam em nós mesmos: em uma palavra, porque nos fornecem de novo na ficção [*Erdichtung*] o prazer que perdemos na realidade: o de estar entre homens e entre homens de todos os tipos¹⁷¹.

Descartada a possibilidade de ser de uma reunificação social, e atribuída à literatura esse papel de repor, mesmo que vicariamente, o intercurso mais amplo que foi subtraído do cotidiano, Garve fica muito próximo de revestir a literatura de um papel funcional, apagando de todo o seu potencial de exercer um efeito transformador. Chega a ser um pouco menos chocante, portanto, que Garve, em determinado momento, mencione mesmo um “carecimento”¹⁷² de leitura a que ele confere o mesmo nível da necessidade que temos de “revigoramento” [*Erholung*]¹⁷³ após longos períodos utilizando a mesma faculdade. O “fim último” do poeta moderno não deve ser — ou não tem como ser, para fazer jus à estreita margem de ambiguidade com que Garve o formula — outro do que o “prazer”, “*das Vergnügen*” — devendo todo autor dar-se por muito satisfeito se, porventura, ainda consegue enxertar algumas “verdades” e “disposições de ânimo”¹⁷⁴ nas dobras de sua obra. Depois dessa exposição do histórico da pergunta pelo público, pode-se observar como o trabalho ginásial de Hegel, *Sobre algumas diferenças características dos poetas antigos*¹⁷⁵, ao repor a comparação entre antigos e modernos sob os termos da *Wirkungskreis* — ou seja, raio de repercussão —, beneficia-se das

¹⁷¹ Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”, p.105.

¹⁷² Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”, p.111

¹⁷³ Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”, p.110.

¹⁷⁴ Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”, “In der That werden bey uns die Dichter selten anders als zum Vergnügen gelesen, und der Dichter selbst kann sich schmerlich einen andern Endzweck vorsetzen [...]”, p.111.

¹⁷⁵ A íntegra do texto traduzido se encontra como no anexo na seção de “anexos-traduições” desta tese.

abordagens de Herder e Garve. O que, no entanto, não nos autoriza a menosprezar a maior relevância que o tema da “nação”¹⁷⁶ e do sistema religioso vai assumir no texto de Hegel:

Os célebres feitos de nossos alemães mais antigos tanto quanto dos mais atuais não estão nem entretecidos em nossa constituição, nem tem sua lembrança [*Andenken*] conservada por meio da transmissão [*Fortpflanzung*] oral. Somente por livros históricos de nações em parte estrangeiras tomamos conhecimento deles, e mesmo esse conhecimento se restringe aos estamentos mais cultivados [*polizierteren*]. Os contos [*Märchen*] que entretêm o povo comum são tradições aventurosas [*abenteuerliche Traditionen*], que não têm coerência nem com o nosso sistema religioso nem com a história factual [*wahren Geschichte*]¹⁷⁷.

Com efeito, perfilam-se aí, nessa passagem, muitos dos principais temas abordados — resguardando diferenças de ênfase e aprofundamento — por Herder e Garve: o estreitamento do público moderno, a perda da história comum e uma contraposição entre o povo comum e os estamentos cultivados. O foco logo recai sobre essa contraposição que continua a ser descrita no trecho do texto imediatamente subsequente, então aparecendo como resultante de uma divisão social profunda. Que por certo não poderia passar despercebida pelos poetas de sua época que, quando lúcidos, viam-se às voltas com o problema da recepção, tendo sempre de se posicionar no dilema de para quem, ou para que classe, escrever:

Somado a isso, os conceitos e a cultura [*Cultur*] dos estamentos são por demais distintos para que um poeta do nosso tempo pudesse esperar [*sich versprechen*] ser compreendido e lido por todos. Nossos poetas épicos alemães retiraram daí a sábia escolha de não colocar o seu objeto em tantas mãos, como teria acontecido, se nossas relações no âmbito público [*öffentlichen Verhältnisse*] fossem gregas¹⁷⁸.

Aqui Hegel ainda parece antes um bom discípulo de Herder vinculando o estreitamento do público sobretudo ao ocaso das “*öffentlichen Verhältnisse*” — ou seja, das relações que se mantinham na esfera pública. Pois é precisamente nesse ponto,

¹⁷⁶ Pode-se depreender — sobretudo de suas leituras — que o nacionalismo de Hegel teria sua fonte no *Reichspatriotismus*, que, tal como Julius Moser, o contrapunha à Prússia, cf.: Ripalda, J.M. “Aufklärung beim frühen Hegel”. In: Jamme, C. & Schneider, H. (hrsg) *Der Weg zum System*. Suhrkamp: Frankfurt, 1990, p. 118-119.

¹⁷⁷ Hegel, G. W. F. “Ueber einige charakterische Unterschiede der alten Dichten” in: *Frühe Schriften I.*, p. 46.

¹⁷⁸ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*, p.46.

quando passa a investigar a cisão entre “os conceitos e a cultura dos estamentos”, que já se pode entrever, no entanto, neste desprezível texto de Hegel, uma primeira aproximação de uma das questões mais centrais de seu desenvolvimento filosófico posterior, bem como da tradição que ele inaugura. Reportamos o leitor, portanto, para prosseguimento do trecho que vimos citando, em que Hegel analisa a divisão da sociedade alemã sob o prisma da recepção do poema “Messias” de Klopstock:

Uma parcela [da sociedade] se afastou do sistema sobre qual são construídos tanto o poema como um todo quanto cada uma de suas partes; as preocupações [necessárias] para os tão multiplicados carecimentos e comodidades da vida atarefa por demais as outras [parcelas] para que elas obtivessem tempo e gana de elevar-se e aproximar-se dos conceitos dos estamentos mais altos¹⁷⁹.

Observe-se que Hegel não só retrata um duplo movimento de afastamento do poema — de um lado, seu *conteúdo*, o sistema religioso, não falaria mais aos “estamentos mais altos” que dele se desprenderam pela particularização de seus carecimentos; por outro, sua *forma*, onde se concentra o interesse artístico dos modernos, pressuporia conceitos aos quais as camadas mais baixas da sociedade não teriam condições de se elevar como estabelece uma correlação entre eles. É, por isso, que já aqui poderíamos verificar Hegel apreender o antagonismo que está na base da sociedade dos mais novos tempos: o processo pelo qual, de um lado, os estamentos mais altos se afastam do “sistema” que lastreia as tradições comuns por meio de um processo de refinamento e sofisticação de seus carecimentos e comodidades; é o mesmo que, visto do avesso, intensifica o trabalho das camadas mais baixas subtraindo o tempo e a energia que teriam para se cultivar. Esse seria o balanço do “processo das ciências e das artes”: mais gozo para uns, mais trabalho para outros — eis, ao que me parece, o coração do que outros vão chamar mais tarde de dialética do esclarecimento. O eixo das preocupações de Hegel se desloca, portanto, do inocente projeto de recensar as *animi perturbatio* que mais calamidades causaram à humanidade para o de apreender a *dinâmica social* própria à expansão desimpedida dos carecimentos.

¹⁷⁹ Para eventual cotejo deste difícil trecho do texto: Hegel, G. W. F. “Ueber einige charakterische unterschiede der alten Dichten” in: *Frühe Schriften I*, “Ein Theil hat sich von dem System, auf welches theils das ganze Gedicht, theils die einzelnen Thiele gebaut sind, schon entfernt; den andern beschäftigen die Sorgen für die so vervielfältigten Bedürfnisse und Bequemlichkeiten des Lebens allzusehr, als daß er Zeit und Lust bekäme, sich zu erheben und den Begriffen der höhern Stände zu nähern”, p. 46.

É, pois, dessa cisão intensificada pela dinâmica antinômica do esclarecimento que — Hegel deixa subentender — minava a possibilidade de que os modernos conseguissem dotar suas obras de duas das suas mais perseguidas qualidades estéticas: a *simplicidade* e a *originalidade*. Sim, porque o que essas análises hegelianas deixam transparecer é que, a partir da configuração antagônica da sociedade, aquilo que Cassirer denomina “contradições internas do classicismo”¹⁸⁰ estão fadadas a se acentuar ainda mais. A própria reflexão exigida pelo desafio do dilema entre atender as exigências formais dos estamentos mais altos, por um lado, e ir ao encontro da excitabilidade sensível que marca o gosto mais popular, por outro, parecem impedir que “*simplicidade*” possa ser alcançada entre os modernos¹⁸¹:

Uma característica destacadamente notável das obras dos antigos é aquilo que chamamos de *simplicidade*, que é mais sentida [*gefühlt*] do que passível de ser diferenciada claramente. Ela consiste, na verdade, em que o escritor nos apresente fidedignamente a imagem do assunto [*Sache*], que ele não tente torná-lo mais interessante por meio de sofisticadas filigranas, alusões eruditas ou torná-lo mais radiante e excitante por meio de um leve desvio da verdade como nós exigimos ultimamente¹⁸².

De igual maneira, a *originalidade*, valor estético que, entre os modernos, dava ensejo para tanta reverência, disputa e controvérsia, era, no entanto, encontrada com muito mais facilidade entre os gregos. Basta não confundir originalidade com idiossincrasias no plano da apresentação e da expressão, tão dadas ao vazo moderno de abusar de rasgos arbitrários e extravagantes na forma artística; basta concordar que a originalidade tem de se enraizar na própria experiência de cada um, para concluir que a originalidade era muito mais difundida entre os gregos do que entre os modernos. E era certo que enquanto a educação não deixasse de ser pautada pela aquisição estéril de erudição, como acontecia sobretudo entre as classes mais cultas, está claro que a promoção da experiência autonôma, requisito da originalidade verdadeira, vai ficar relegada. Essa necessidade de uma revalorização da experiência em detrimento da erudição é ressaltada por Hegel a partir de um trecho que ele retira da peça que, a se julgar

¹⁸⁰ Cassirer, E. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1992, “Todos se esforçam pela simplicidade, exatidão, pela simples 'naturalidade' da expressão, mas vão buscar a medida do natural, sem a menor hesitação ou escrúpulo no mundo em que vivem, baseiam-se no que lhes fornecem [...] o hábito e a tradição”, p. 388-389.

¹⁸¹ Cassirer, E. *Filosofia do Iluminismo*, p.387.

¹⁸² Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, p.46.

pelo número de referências e citações, era com certeza a sua preferida nos tempos de juventude, o libelo de tolerância religiosa, *Nathan, der Weise*, de Lessing; refiro-me, contudo, mais especificamente ao seguinte trecho — que, por certo, aparece aqui algo descontextualizado¹⁸³:

*a fria erudição livresca, que
só esmaga o cérebro com signos mortos,
não lhes era conhecida, em vez disso, para tudo o que sabiam, podiam
ainda dizer:
como? onde? por quê? o haviam apreendido*¹⁸⁴;

A maneira viva com que os gregos lidavam com o conhecimento que assimilavam decorria de um “sistema de sua educação e formação [...] constituído de tal maneira que todos adquiriam suas ideias da experiência mesma”, do que resulta que “cada um tinha de ter uma forma própria de seu espírito e um sistema de pensamentos próprios, assim, cada um tinha de ser *original*”¹⁸⁵. Está-se diante aqui, portanto, de uma originalidade que não decorre de um floreio formal, mas está mesmo bem assentada em um “sistema de pensamentos próprios” derivado da experiência individual de cada um.

Cumprе apontar que este texto ginasial já dava mostras claras de que Hegel estava alinhado na trilha estética aberta por Jean-Baptiste Dubos¹⁸⁶, em que se buscava a superação do arrogante intelectualismo do classicismo — uma vez que fazia passar o gosto de uma camada da sociedade como o gosto universal — em prol de uma abordagem mais atenta às causas naturais, climáticas, geográficas e sociais que determinam as obras de arte. Nesse sentido, essa estética, em conformidade com os princípios que já vimos balizar o pensamento de Hegel quanto ao ensino das línguas, vai se mostrar mais preocupada em apreender o processo de criação e desenvolvimento das artes do que medir a adequabilidade a um conjunto de fórmulas prontas tomadas de antemão. Com efeito, Hegel vai fechar seu esmerado trabalho ginasial mobilizando uma série de escritos clássicos dando conta de que os gregos chegaram à excelência nos gêneros de sua estética paulatinamente, em um desenvolvimento natural dos gêneros mais rudimentares para os mais refinados: a tragédia teve sua origem nos “rudes divertimentos para a honra de Baco”

¹⁸³ No livro de Lessing, a comparação era feita no diálogo entre Sittah e Recha — 5 ato, 6 cena — com vistas a contrapor a diferença entre a sabedoria e a erudição teológica tal como discutida.

¹⁸⁴ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, p.46.

¹⁸⁵ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, p.47.

¹⁸⁶ Cassirer, E. *Filosofia do Iluminismo*, p. 393-394.

e, aos poucos, aperfeiçoamentos foram sendo introduzidos, como exemplo, pelas mãos de Ésquilo — responsável por introduzir mais cenas e pessoas na representação e só posteriormente ocorre a construção de um palco. Deste ponto de vista, não teria sentido, portanto, congelar as formas dos diferentes gêneros em modelos prescritivos que barrariam a própria evolução da poesia.

E é, com efeito, a partir de todo o acúmulo dessas reflexões estéticas, que enaltecem fortemente o autodesenvolvimento cultural como medida estética, que vai permitir a Hegel conjecturar, no subjuntivo, sobre a literatura alemã:

Tivessem [*Hätten*] os alemães se refinado paulatinamente, sem cultura [*Cultur*] estrangeira, então o seu espírito teria tomado um outro caminho e se teriam peças propriamente alemãs, ao invés de pegarmos emprestado a forma dos gregos¹⁸⁷.

É difícil não supor que o alvo de Hegel fosse menos os gregos do que a apropriação dos gregos feita pelas estéticas prescritivas dos franceses com suas rígidas hierarquias de gênero que, como notório, eram largamente adotadas na maioria das cortes alemãs como o “modelo” a ser seguido. Uma via imitativa que, sem dúvida, desconhece ou conhece muito mal o fato de que a “própria natureza”, frisa Hegel, “ensinara aos mais rudes homens um tipo de poesia selvagem, a partir da qual a arte, aos poucos, fez isso que nos povos mais refinados se chama poesia” (I, 48). Seria essa a via seguida pelos gregos; seria essa a via que a Alemanha deveria ter seguido.

1.6. Religião popular e sumo bem

Se havia descrença na capacidade de difusão das luzes para todos os *Stände* do povo por meio do funcionamento da esfera pública, dado o desmantelamento da própria vida republicana e as profundas clivagens no público, diversos *Aufklärers* vão concluir pela necessidade de ir esclarecer o povo diretamente aonde o povo está. Seja pelos pregadores do povo, seja pela criação de escolas, oficinas e hospitais, desde a segunda

¹⁸⁷ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, p.48

metade do século XVIII observa-se na Alemanha um amplo movimento pela *Volksaufklärung*¹⁸⁸.

Cerca de um ano antes de transcrever os excertos do *Berlinische Monatsschrift* sobre a *Aufklärung*, e mais de dois anos antes de escrever *Sobre algumas diferenças características dos poetas antigos*, aparece no diário de Hegel uma anotação, datada de 22 de março de 1786, bastante curta mas muito significativa para a sua trajetória. A anotação começa por aludir que a *Aufklärung*¹⁸⁹, quando restrita às ciências e às artes, estaria fatalmente circunscrita ao “estamento dos doutos [*Stand der Gelehrte*]”¹⁹⁰ para daí derivar a necessidade de projeto de uma *Aufklärung* dedicada ao “gemeinen Mann”¹⁹¹. Em um primeiro momento, Hegel chega mesmo a se intimidar com a tarefa:

Porquanto se fazer um projeto de uma *Aufklärung* do homem comum [*gemeinen Mannes*] eu já considero como difícilimo para as mais dotas pessoas, [considero-o] tanto mais particularmente para mim, dado que eu ainda não estudei a história filosófica- e consistentemente [*gründlich*]¹⁹².

A autocrítica de que não estivesse preparado para encampar o projeto não impede Hegel de enunciar, na sequência, que ele “crê” que uma *Aufklärung des gemeinen Mannes*

¹⁸⁸ O balanço do movimento do *Volksaufklärung* é bastante ambíguo. Schneiders, por um lado, alerta, a partir da análise dos livros e discursos dos principais autores desse movimento, para o risco desse esclarecer pela religião acabar em doutrinação e tutela. Sobre a diversidade de acepções da *Aufklärung* e suas ligações com o conceito de emancipação, conferir Schneiders, W. *Die Wahre Aufklärung: zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*. München: K. Alber, 1974. Knudsen, por outro lado, reconhece os resultados efetivos do aumento de letramento, do atendimento médico e mesmo do ensino de certas artes e ofícios proporcionado pelo movimento de *Volksaufklärung* servir meramente a fins funcionalistas de inclusão e capacitação do homem comum, preponderantemente camponês de baixíssima instrução, para exercer as atividades econômicas da nova sociedade urbana e comercial que estava surgindo Cf.: Knudsen, Jonathan B. “On Enlightenment for the Common Man”. In: *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Ed. Smith, J. Berkeley: University of California Press, 1996, p.279-290.

¹⁸⁹ Como se sabe, essa crítica a um esclarecimento restrito às ciências e às artes remonta sobretudo a Rousseau. Em seus escritos o que parece mais relevante consiste em uma oposição entre o desenvolvimento das ciências e das artes e o fortalecimento da moral e da virtude. No entanto, Bento Prado não deixa de indicar que já seria possível reconhecer na crítica de Rousseau ao iluminismo o problema da universalização das luzes e a formação de um antagonismo estrutural de classes. cf.: Prado Júnior, B. “O discurso do século e a crítica de Rousseau” In: *A Retórica de Rousseau e Outros Ensaio*s. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p.420.

¹⁹⁰ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p.30/ _____, *Tagebuch*, p.60. Sobre o conceito de “duplo esclarecimento”, cf.: Ripalda, J.M. *La nación dividida*: Mexico, D.F.: FCE, 1980, p.67.

¹⁹¹ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, p.30/ _____, *Tagebuch*, p.60.

¹⁹² Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, p.30.

“sempre” seria desempenhada pela “religião de seu tempo”¹⁹³. Com efeito, já podemos ver essa premissa insinuada em anotações anteriores do diário de Hegel. Por exemplo, nos elogios do lado mais sensível da liturgia e oratória do culto católico em detrimento do ascetismo dos protestantes, por ocasião da sistematização das suas impressões sobre a visita a uma missa católica em Stuttgart¹⁹⁴, pois assim se torna a religião mais acessível aos “incultos” [*rudibus/Ungebildete*]. Essa preocupação, por sinal, se reafirma em outra anotação de seu diário a respeito da demanda de seu professor ginasial *Philipp August Offterdinger* de que seus alunos respondessem à seguinte pergunta: Qual o significado do desejo de Sócrates para que, momentos antes de sua execução, fosse sacrificado um galo a Asclépio? A bem da verdade, essa era uma *vexata quaestio* da época: a ortodoxia iluminista tendia a tomar o incidente como uma recaída supersticiosa do filósofo grego; outros viam-no, antes, como mais uma expressão da ironia socrática¹⁹⁵, negando que o pedido por gansos tivesse significado para além de um chiste. Interpondo um aparte no que seria a resposta da maioria de seus colegas — a saber, o filósofo grego assim procedera, pois o “efeito do veneno” perturbara a sua consciência de si¹⁹⁶, Hegel vê também neste último gesto socrático uma mensagem iluminista — Sócrates, conjectura ele, pensara consigo: “já que é costume, então queria [ele] por meio da concessão [*Unterlassung*] dessa pequena dádiva não espezinhar completamente a populaça [den *Pöbel nicht vollends ganz vor den Kopf stossen*]”¹⁹⁷. Ao invés de só tomar o ato de Sócrates como uma recaída inapelável em superstição, só passível de isenção caso se supusesse que ele estivesse em um estado alterado de consciência, Hegel procura desvelar

¹⁹³ Hegel, G. W. F., *Tagebuch*, p.60.

¹⁹⁴ Hegel, G. W. F. *Tagebuch*. 7. August 1785 “Die ganze Ansprache war darum bemüht, den Ungebildeten und denen, die starr an der Härte des Althergebrachten festhalten, etwas Milderer, dem Geist der anderen Christen... etwas Liebenswerteres darzustellen”, p.45/ p.93 e 21 August 1785, p.45. Visitas a missas católicas não eram, de resto, prática incomum entre os protestantes de Württemberg; diversos luteranos consideravam as prédigas e a liturgia católicas melhores e mais edificantes que as das igrejas protestantes. E a visita às missas católicas para conferir essa fama era algo corriqueiro. cf.: Nicolin, “Erläuterungen”. In: Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.121.

¹⁹⁵ Como o faria Johann Jacob Dusch, em uma curta passagem de seu livro *Briefe zur Bildung des Geschmacks*, que não passou despercebida por Hegel que, meses mais tarde desta anotação de seu diário, a coligi para os seus excertos sob o título “O galo de Sócrates”, cf.: Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*, p.74.

¹⁹⁶ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p.5-6. / _____. *Der junge Hegel im Stuttgart*, p.34.

¹⁹⁷ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p.5-6. / _____. *Der junge Hegel im Stuttgart*, p.34.

uma dimensão iluminista no gesto do filósofo grego: ao evitar quaisquer mostras de soberba intelectual ante as crenças da população¹⁹⁸.

Assim, a religião funcionaria efetivamente como uma via de superação do unilateralismo de uma *Aufklärung* que, tocada exclusivamente pelas ciências e pelas letras, acabava por minar suas próprias pretensões universalistas. É essa a intenção de Hegel ao prescrever que ao esclarecimento promovido pela progressão do desenvolvimento de “artefatos [*Handwecker*] e comodidades da vida”¹⁹⁹ deveria se somar um esclarecimento promovido pela religião. A religião cumpriria dois papéis completamente interligados que poderiam coordenadamente atacar as principais causas das cisões encontradas nos mais novos tempos: uma função seria heurística, ao proporcionar uma forma de conhecimento mais afeita aos sentidos e à síntese; outra função seria moral, ao estimular uma maneira de unificar os carecimentos e a moral.

O primeiro dos papéis a ser cumprido pela religião popular vai se expressar nos projetos de criar uma nova mitologia, uma necessidade que surge da percepção dos limites da *Aufklärung* e que tem precisamente como fim fazer tomar a “mitologia como esclarecimento”²⁰⁰. Será aí, nessa intersecção entre religião popular e nova mitologia que o juveníssimo Hegel vai desenvolver o seu projeto de um esclarecimento do homem comum. E, mais uma vez, a proximidade entre Hegel e Herder será significativa. Pois é de supor que Hegel tenha se beneficiado dos trabalhos de Herder em reabilitar a mitologia diante da visão iluminista mais ortodoxa que a igualava à superstição e assim abrir o caminho para tornar a mitologia uma aliada em um projeto de criação de um público nacional.

Apenas dois anos depois de escrever *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?* (Temos ainda o público e a pátria dos antigos?), Herder vai apresentar o que pode ser visto como uma espécie de programa político filosófico voltado, não em último lugar, a levar as luzes até às massas que até então delas permaneciam de fora. Com efeito, em seu *Vom neuern Gebrauch der Mythologie*²⁰¹ Herder tenta reabilitar

¹⁹⁸ Lacorte, C. *Il Primo Hegel*, p.78.

¹⁹⁹ Hegel, G. W. F., *Tagebuch*, p.60.

²⁰⁰ Jamme, C. *Mythos als Aufklärung: Dichten und Denken um 1800*. München: Wilhelm Fink, 2013.

²⁰¹ Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”. In: *Über die Neuere Deutsche Literatur* III, p.432-455.

a mitologia das críticas que ela vinha sofrendo ao menos desde Fontenelle. O pretexto para este empreendimento é a resposta que Christian Adolf Klotz confere à pergunta por ele mesmo lançada em seu *Epistolis Homericis*: “*Quão longe nós podemos e temos de imitar a mitologia?*”²⁰² [grifo, RC]²⁰³. Seguindo a linha hegemônica dos *philosophes* franceses, Klotz crava que “a mitologia não diz respeito a nada mais que erro e superstição dos antigos”²⁰⁴.

O primeiro passo de Herder para desmontar o que lhe aparenta um enorme equívoco de Klotz é advertir que a mitologia não deveria ser julgada exclusivamente pelo metro da verdade, uma vez que sua principal função seria contribuir com a “beleza sensível”²⁰⁵. Mas importa convir que isso Klotz está disposto a reconhecer! O que ele contesta é se a mitologia, sob pretexto de servir a fins estéticos, não teria se pervertido em “invólucro vazio”²⁰⁶, artifício para cabeças “mediócras” que se põe a “repetir centenas de vezes imagens repetidas”²⁰⁷. Está claro que Herder não encaminha uma resposta a Klotz pela mesma via do resenhista da *Deutsche Bibliothek*, que defende e justifica o recurso à mitologia por ela servir como demonstração de que o poeta é um “douto, que já passou os olhos [*umgesehen*] pelas obras da Antiguidade”. Neste ponto, há acordo entre Herder e Klotz: um poeta teria de ser antes de tudo poeta, e não deveria se ver constrangido a inserir mitologia para se dar ares de erudição. Não há dúvida para Herder de que a mitologia se presta e tem se prestado a mau uso; até aí, Herder acredita que Klotz está coberto de razão, e não merece mesmo censuras. O problema de Klotz seria tomar esse (mau) uso da mitologia como a mitologia “em si”. Se não atropelasse essa distinção elementar, se não fosse tão “unilateral”²⁰⁸, se não tecesse uma diferença tão marcante entre a pintura — que, a seu ver, autoriza o uso dos mitos — e a poesia — que, novamente

²⁰² Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”. In: Über die Neuere Deutsche Literatur III, p.432. Para a reconstituição da posição que Herder apresenta sobre a mitologia, cf.: Frank, Manfred. *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.

²⁰³ Para uma breve reconstituição dos desentendimentos com Klotz durante o período que Herder passou em Riga, cf.: La Vopa, A. *Herder's Publikum*, p.7-11.

²⁰⁴ Klotz, C.A. *Epistolis Homericis*, p.125 *apud*. Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”, p.433.

²⁰⁵ Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”, p.433.

²⁰⁶ Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”, p.433.

²⁰⁷ Klotz, C.A. *Epistolis Homericis*, p.127. *apud*. Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”, p.433.

²⁰⁸ Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”, p.435.

ao seu ver, a veta — Klotz, é mais ou menos por aí que vai o argumento de Herder, se mostraria mais disposto a admitir outro uso da mitologia. Um uso que não teria por que ser necessariamente imitativo; Herder confia em uma “mão criadora, fértil e artística”²⁰⁹ capaz de colocar a mitologia a serviço de “grandes fins” [*großen Zwecken*]. E quais seriam esses fins com os quais a mitologia poderia contribuir? Herder não tergiversa: conferir caráter sensível aos conceitos abstratos, “de forma que ele [o poeta] fale a *todos compreensivamente*, de forma que ele fale poeticamente de maneira *nobre, rica, e bela*, de forma que ele fale para a fantasia *intuitiva*”²¹⁰ [grifos, RC].

A fim de colocar os mitos a serviço dessa alta tarefa, estudar os antigos seria por certo importante — mas caberia deles se aproximar, conforme pontua Herder, pelo “espírito” e não pela “imitação”²¹¹. À abordagem da mitologia deveria ser conferida uma função prática para a “formação de nossa força criadora”. Sob esse novo prisma, a mitologia grega apareceria sobretudo como uma síntese entre história, memória, filosofia e poesia. Tudo somado, para Herder, com efeito, a mitologia não é para posar de douto ou de poeta, mas, em vez disso — e aí estaria o principal a aprender com Píndaro e Horácio —, para que a mitologia possa ser o canto da “história da pátria, história da cidade natal [...] origem do incidente [*Vorfall*]”²¹².

Dos antigos, os modernos deveriam aprender, portanto, o “uso heurístico”²¹³ da mitologia. Uso esse que permitisse “avistar os rastros das fluídas musas”²¹⁴, colocar-se a descobrir os fluxos da história, os traços da singularidade heroica, a dimensão divinatória na realidade sensível mais próxima²¹⁵. Mas, para isso, Herder não quer jogar fora as conquistas dos novos tempos; em outras palavras, Herder não está propondo um escambo: abre-se mão do espírito moderno e ganha-se o espírito antigo. Isso transparece no preceito que ele erige da conjugação de duas forças: “o espírito de redução e o de ficção: a decomposição do filósofo e a composição do poeta”. Uma conjugação que, como Herder

²⁰⁹ Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”, p.435.

²¹⁰ Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”, p.435.

²¹¹ Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”, p.447.

²¹² Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”, p.448.

²¹³ Herder, J. G. “Über die Heuern Gebrauch der Mythologie”, p.453.

²¹⁴ Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”, p.449.

²¹⁵ Sobre o contexto e a função do uso da temática das ninfas evocada pela imagem herderiana das “fluídas musas” na Alemanha do final do século XVIII, cf.: Calasso, R. *A literatura e os deuses*. São Paulo: Cia das Letras, 2004, p.26 ss.

mesmo admite, coloca “muitas dificuldades”. E, no entanto, ele a afirma como a condição “para que criemos igualmente uma mitologia de todo nova”²¹⁶. Seguindo esses parâmetros, o uso da mitologia perde toda a gratuidade do floreio estético ou da alusão erudita e vai receber sua necessidade do núcleo do próprio tempo presente. Com efeito, a necessidade da mitologia sairia do coração da *Aufklärung* como o corretivo às inevitáveis lacunas abertas pelas artes e pelas ciências na marcha dos seus progressos. Se o “[...] nosso estágio mais alto da cultura ganha tanto em pensamento quanto deve perder em conhecimento sensível”²¹⁷, a mitologia complementa o passo da abstração própria à ciência e à filosofia modernas com um estímulo à imaginação. A nova mitologia de Herder proporia a suspensão da *querelle* na *complementação* de antigos e modernos.

E é esse *tonus* na imaginação que ressalta como a reabilitação herderiana dos mitos se alinha com o projeto de uma revificação da linguagem. Com efeito, parte do espírito dos gregos encarnado na mitologia que Herder quer recuperar jaz no protagonismo da imaginação e na oralidade de sua língua e literatura — repare-se, por exemplo, a insistência de Herder em lembrar que os poemas gregos eram “cantos”. Tem-se, aí, um inconfundível contraposto à univoquacidade, analiticidade e uniformidade que decorriam não apenas da ênfase abstrata do princípio científico dos modernos, mas também dos efeitos padronizadores da difusão da palavra impressa. São essas características que sustentam a divisão entre o espírito dos antigos e o espírito dos modernos que Herder vai encontrar replicadas, em nova chave, nas divisões sociais que cindem as sociedades comerciais. Afinal, a maior multivocidade, variedade e plasticidade que Herder encontra na língua grega não poderiam ser igualmente auscultadas na linguagem do povo comum mergulhado na vida cotidiana? E a analiticidade, a abstração e a padronização não seriam reconhecíveis nos ideais dos estratos mais altos?

Com efeito, Herder não será o único a observar a refração da contraposição *antigos e modernos* nas linguagens do povo comum e das classes cultivadas. Se revisitarmos o opúsculo de Mendelssohn da seção anterior, veremos que ele erige a língua como índice para reconhecer os gregos como a única nação a satisfazer o ideal da *Bildung*, conjugando a particularidade da *Kultur* e o universalismo da *Aufklärung*: “Os gregos têm ambos cultura [*Kultur*] e esclarecimento. Eram uma nação *culta* [*gebildete*], do mesmo

²¹⁶ Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”, p.450.

²¹⁷ Herder, J. G. “Über die neuern Gebrauch der Mythologie”, p.454.

modo que sua língua é *culta* [*gebildete*]”. “Em geral”, ele complementa em seguida, “é a língua de um povo o melhor indício de sua formação, tanto da cultura quanto do seu esclarecimento; tanto no que se refere à extensão, quanto no que se refere ao vigor”²¹⁸. Garve também parece partilhar da percepção de que a língua grega equilibrava melhor analiticidade e plasticidade, tornando-a ao mesmo tempo rigorosa e popular. Ele enaltece ainda a qualidade pictória da língua grega, cujas palavras são capazes de evocar imediatamente na imaginação a figura da coisa a que se refere²¹⁹. E não deixa mesmo de escapar o lamento de que, nas sociedades modernas, essas características da língua só poderiam ser auscultadas à “boca do vulgo”.

Os textos do jovem Hegel — já por ele estar no encalço, como vimos, de uma religião popular — não deixam de incorporar essas discussões. Retornando ao *Sobre algumas diferenças características dos poetas antigos*, verificam-se variações do *topos* de que os gregos eram mais descritivos e os modernos mais analíticos — dando a isso a conotação de que os modernos seriam mais versados sobre “o jogo interno das forças”. O argumento que comparece neste texto é de que como, entre os gregos, os estamentos não colocavam divisões tão marcantes, as palavras, inclusive aquelas ligadas a alguma atividade mais específica, tendiam a ser mais compartilhadas entre todos os cidadãos da pólis. Em contrapartida, à medida que essas divisões se acentuam e passam a definir os círculos de sociabilidade das pessoas, as palavras talhadas para descrever a “natureza visível” foram ganhando refúgio nas camadas mais baixas da população:

Entre eles [os antigos], todos aprendiam a reconhecer por si mesmos as realizações [*Verrichtungen*] dos outros estamentos, sem, no mais, ter tido a intenção de aprendê-las. Daí se segue que as palavras técnicas [*Kunstwörter*] de modo algum tenham se tornado espezinhas [*gemein*]. Para descrever as finas nuances nas alterações da natureza visível nós também temos palavras, por certo, o único senão é que elas só são correntes na linguagem mais baixa ou se tornaram provincianas²²⁰.

Dois meses depois, já em suas primeiras semanas em Tübingen, vemos reemergir praticamente o mesmo argumento: primeiro, Hegel enaltece a riqueza vocabular do grego antigo para “os fenômenos e as alterações nos objetos sensíveis”, bem como para

²¹⁸ Mendelssohn, M., “Sobre a pergunta...?”, p.62

²¹⁹ Garve, C. “Betrachtung einiger Verschiedenheiten ...”, p.121.

²²⁰ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p.47.

“diversas modificações das paixões, dos estados de ânimo e caracteres”; depois, lamenta que, apesar de dispor de uma “grande reserva” dessas palavras, o alemão as teria “banido” da língua do “mundo cultivado e dos livros”, sob pecha de “provincianas” [*provinziell*] ou “popularescas” [*pöbelhaft*]²²¹. O problema da superação das divisões da sociedade parece vir de par com o da superação da unilateralidade da língua alemã. Hegel, Herder e Garve convergem no sentido de que cumpriria oferecer à linguagem uma nova conexão entre as palavras e a experiência. É o que encontramos, com efeito, na conclamação de Hegel para que “A fria educação livresca”, culpada por ocuparmos a juventude com “uma quantidade de palavras e signos de ideia que permanecem sem uso”, ceda o passo para maior valorização dos sentidos, maior atenção para como as coisas nos aparecem. Mas, para se promover um religamento das “ideias colecionadas por si próprio” com as “as palavras apreendidas”, para se pensar em uma recuperação da experiência para a nação como um todo e não apenas no plano individual seria necessário, precisamente, um retorno à sensibilidade de que o homem comum se tornara o fiel depositário.

Todo esse processo de revalorização dos mitos pela capacidade de assim promover a imaginação, de assim forjar uma linguagem mais próxima àquela do homem comum, pois mais próxima do sensível, vai se mostrar como o pano de fundo do projeto hegeliano de uma religião popular. Projeto este que vai ter a sua primeira expressão no texto que Hegel escreve em de 10 de agosto de 1787 — ou seja, meses depois de se declarar em seu diário, como despreparado para teorizar sobre o projeto de um esclarecimento do homem comum — denominado *Sobre a religião dos gregos e romanos*²²²; trata-se, ne verdade, de um mero trabalho escolar, mas é patente que Hegel já se vale dele para investigar o que constituiria um projeto de esclarecimento do homem comum que ele julgava tão importante para o seu próprio tempo.

Os sinais do interesse de Hegel pelas religiões antigas remontam a uma série de anotações escritas em seu diário, meses antes do trabalho escolar. Nessas anotações pode-se reconhecer o claro propósito de desafiar a alegada superioridade do esclarecimento da Europa Ocidental oitocentista ao acusar as religiões antigas de supersticiosas enquanto

²²¹ Hegel, G. W. F. *Über einige vorthelle...* [Decemb. 1788] In: *Frühe Schriften I*, p.52. Aqui também cabe o comentário de Auerbach sobre o iluminismo: “O século iluminista não é pobre apenas em profundidade espiritual, mas também em sensibilidade intramundana; no sentido mais autêntico da palavra, ele é 'superficial'”, p.281.

²²² Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, p.42-45.

supunham, ao mesmo tempo, que as religiões cristãs fossem esclarecidas. Um expediente levado a cabo por uma sequência comparativa que busca dispor, lado a lado, as representações das religiões antigas e a prática da religião cristã de seu tempo para mostrar que suas identidades são muito maiores do que protestantes e católicos gostariam de assumir, e que elas convergiriam em uma concepção extremamente problemática de providência divina.

Com efeito, a listagem de muitas práticas e crenças que deveriam ter o potencial de constranger católicos e protestantes é um dos motes dessas anotações hegelianas. Depois de relatar ter visto “muitos cristãos caçoarem” do fato de que “os pagãos acreditavam que a ira dos deuses seria aplacada por jejuns, bem como pela oferta de alimentos e bebidas que eles levavam às divindades”²²³, Hegel cobra dos trocistas uma reflexão se eles não continuariam seguindo *mutatis mutandis* a mesma lógica. Afinal, o que estaria por detrás dos “ritos de enterro” “dentre os mais iluminados luteranos” senão superstição? Teria tanta diferença entre os “pagãos” que “colocavam diretamente aos deuses seus alimentos e supunham, quando os padres comiam esses alimentos, que eles teriam sido consumidos pelos deuses” e os católicos que “dão aos padres dinheiro, alimentos dentre outras coisas e procuram com isso capturar [*erhaschen*] o favor dos deuses”²²⁴?

São essas indagações que motivam Hegel, ao refletir sobre “nossos iluminados tempos”, a não achar tanta graça no “sarro e xingamentos sobre os diversos erros dos pagãos”²²⁵. Se bem reparadas, são tantos os paralelos entre as religiões ditas iluminadas e as ditas supersticiosas que seria mesmo o caso de se colocar em questão se não haveria certo artificialismo em se manter uma separação tão estrita:

Ante a indagação se nossos tempos não estariam presos à mesma representação [chegaremos a ela, RC], eu descobri que a maioria, tanto do povo mais simples quanto das camadas mais cultivadas, atribui os bons pensamentos e ações a forças divinas e os maus, por sua vez, a forças do diabo. Todos veem bem que essas concepções de ambas as épocas praticamente não se diferenciam uma da outra [...] ²²⁶.

²²³ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.58/ p.104.

²²⁴ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.58/ p.104.

²²⁵ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.54/ p.103.

²²⁶ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.54/ p.103.

Sem entrar no mérito desse maniqueísmo primário, o foco de Hegel é realçar essa comunhão em uma mesma representação, qual seja, a da possibilidade do curso do mundo ser determinado pela intervenção de “forças” externas. Seria essa intersecção comprometedora, esse ponto de indistinção que levaria Hegel a cassar o direito de qualquer diferenciação absoluta entre as religiões iluminadas e a supersticiosas e menoscar de qualquer pretensão de superioridade incontestada daquelas frente a estas²²⁷.

Com efeito, no *Sobre a religião dos gregos e romanos*, Hegel não está a perseguir senão a raiz dessa concepção tão problemática de providência. O então ginásial vai mesmo oferecer uma reflexão sobre o pensamento da divindade na “infância”, i.e., no “estágio primitivo da natureza [*Urstand der Natur*]”, descrevendo que nos primeiros povos ele corresponderia a “um ser todo poderoso, que regia a eles e a tudo somente por meio do arbítrio” (I, 42). Alude que seria uma representação derivada da relação instituída com os “governantes [*Herrschern*] que eles conheciam, os pais e chefes [*Fürsten*] das famílias”, que “decidiam sobre a vida e a morte dos seus subordinados completamente ao bel-prazer” (I, 42). A julgar pela arrogância com que os tempos mais recentes encaram o passado, seria de esperar que, depois de tantos progressos, a base dessa representação tivesse sido superada. Não é o que conclui Hegel para quem os modernos “pensavam a sua divindade”, em suas palavras, “exatamente assim”; a verdade seria que em relação à divindade projetada nos primórdios da civilização “a representação da maior parte dos homens de nossos tão falados tempos esclarecidos não é constituída de maneira muito diferente” (I, 42).

Mas como, pergunta-se Hegel, poderia ser defendido o “progresso” de uma religião para outra se a concepção retributivista da divindade ainda teria permanecido intacta? A lógica do pensamento religioso não se manteria comprometedoramente igual? A fim de submeter os modernos aos seus critérios, Hegel descreve assim o retributivismo próprio às religiões primitivas:

Infortúnio [*Unglück*], males físicos ou morais, eles viam como punição dos deuses e concluíam que deveriam consciente ou inconscientemente tê-los ofendido por meio de ações, que os desagradaram [*mißgefallen*], e ter merecido a sua ira. Esses deuses eles agora procuravam acalmar com presentes, por meio do melhor que eles tinham, por meio de primícias, sim, por meio do mais caro, suas crianças²²⁸.

²²⁷ Sobre o problema da providência divina no século XVII e XVIII, cf.: Viner, J. *The role of providence in the social order. An Essay in Intellectual History*. Princeton: Princeton University Press, 1972.

²²⁸ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p. 42.

Ora, mas se abstrairmos o que se dá e o que se espera receber e focarmos apenas na estrutura dessa própria lógica retributivista, ela não seria a mesma entre ilustrados e os povos “primitivos”, na medida em que aqueles também assumem uma providência intervencionista? Hegel deixaria implícito que para superar a lógica retributivista seria necessária uma reformulação do conceito de providência que lhe é constitutivo. É nesse sentido que Hegel argumenta ao comentar o retrato da religião primitiva encontrado na citação acima²²⁹: “Esses homens ainda não enxergavam [*sahen doch nicht ein*] que aquele mal não era um mal efetivo, que fortúnio ou infortúnio dependiam deles mesmos” (I, 42).

Atentemos para a ambivalência dessa sentença, para como ela apresenta um entrechoque entre as próprias orações. Num primeiro momento, o problema dessas resilientes representações da divindade é elas bloquearem a percepção de que “aquele mal não era um mal efetivo” — ou seja, fica subentendido que o mal é tido por quem o sofre como mal por ignorância de ele ser veículo da *providência divina*. Fica difícil não ver aí um convite, endereçado a todo aquele que padece de um mal, a conformar-se e resignar-se. Ora, cumpre, no entanto, alertar que se a providência divina pode ser reivindicada para contestar o sentimento do indivíduo quando ele *sofre* o mal; a providência também pode ser igualmente reivindicada por alguém que *pratica* o mal. Hegel, no entanto, nega o recurso à providência como álibi para se excusar de uma ação; alerta que “se eventualmente um homem do povo praticou algo contra as leis”, não se pode “opinar [*meinen*] que a sua culpa é em parte eximida”, alegando que “Deus dele se afastou e permitiu que ela ocorresse”; o que revelaria, inclusive — ao lhe permitir a contravenção —, “um sinal da bondade da providência divina”²³⁰. Mas, feito esse aparte, lembremos que a primeira oração da citação (I, 42), que abriria margem para usar a providência divina para apagar a existência de vítimas ou culpados, é logo contrabalançada pela segunda. Esse complemento, “que fortúnio ou infortúnio *dependiam deles mesmos*”²³¹ [grifo, RC], coloca a ênfase sobre a autonomia do homem. Com efeito, para Hegel, se ao homem fosse cassada a liberdade, o modo de ação de Deus estaria “em contradição com o plano, conforme o qual Ele teria formado os homens”²³².

²²⁹ Sobre algumas das acepções possíveis de providência divina no século XVII e XVIII, cf.: Viner, J. *The role of providence in the social order...* Sobretudo, p. 4-5.

²³⁰ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.54/ p.104.

²³¹ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p. 42.

²³² Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.54/ p.104.

Assim, inscrevendo seu argumento no próprio terreno da teologia, Hegel prescreve que a consistência de um conceito de providência depende de sua compatibilidade com a própria posição que Deus teria conferido ao homem na hierarquia dos seres:

[...] Ele queria que na cadeia de coisas do universo não faltasse um membro entre os animais — presos por meio das correntes de ferro do instinto, sem poder escolher entre a liberdade, o bem ou o mal — que não faz nada por propósito próprio, e aquele gênero celeste dos anjos, que estão excluídos de todo mal e só executam o direito. Ao homem é deixado, portanto, um lugar em meio a eles, e concerne por completo à sua decisão, se ele escolhe o bem ou o mal [...]²³³.

Se não quisesse contradizer a vontade de Deus de criar um ser dotado de liberdade, a mais acabada providência seria mesmo aquela capaz de conciliar essa essência de sua mais alta criatura, com a presença de um desígnio no curso do mundo. Em outras palavras, Hegel faz da afirmação simultânea da liberdade humana e da presença de um desígnio divino no mundo o próprio critério de uma religião esclarecida. Ocorre que essa necessidade de conciliação estabelecida no plano da teoria tem dificuldades de implementação quando se trata de desenvolver um projeto de religião popular. Não é de se excluir que, apoiado nos escritos sobre religião de Hume, Hegel assume que a providência intervencionista e a representação retributivista das divindades estariam mesmo alojadas de maneira inextirpável no cerne da crença popular [*Volks Glaube*] em “todos os tempos”:

E essa crença popular sobre as propriedades e o governo da providência foi aproximadamente [*beinahe*] em todos os tempos igual. A população [*Pöbel*] de todos os povos [*Volk*] atribui propriedades sensíveis e humanas às divindades e creem em punições e recompensas arbitrárias.²³⁴

Mas se Hegel destaca que “propriedades sensíveis” e “punições e recompensas arbitrárias” eram historicamente constitutivas das crenças populares, como perseverar em seu projeto de *Volksreligion* sem ter de abrir mão do elemento *Aufklärer* da liberdade individual? Mesmo que em relação à citação acima Hegel chegue mesmo a afirmar, enaltecendo a dificuldade de promover passagens da teoria para a prática neste campo, que “essas opiniões são por sinal a mais forte rédea [*Zaum*] de todas as paixões; os motivos da razão e de uma religião pura não são suficientemente efetivos contra elas”, é

²³³ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.54/ p.104.

²³⁴ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p. 44.

preciso atentar para o fato de que essas opiniões não seriam de toda forma classificadas como inatas. Daí se segue que se de nada adianta brandir uma religião pura contra os preconceitos da população, na medida mesma em que eles são adquiridos, que têm uma gênese, seria necessário perguntar quais fatores os constituíram e, depois, se perguntar se esses fatores não poderiam ser — parcial ou integralmente — afastados ou substituídos de modo a conciliar liberdade e religião popular. Hegel procede a essa gênese e chega à identificação de duas fontes, a saber: o “medo” e o “desejo de vislumbrar os destinos do futuro”²³⁵.

“Um homem, todo tomado de medo [*Furcht*] por conta de algo, interpreta a partir dele toda a circunstância e entra em pânico [*Schrecken*] por tudo”²³⁶. Por meio dessa especificação, Hegel quebra com uma visão de que o grau de esclarecimento da religião estaria atrelado tão somente a uma evolução linear e teleológica da história, ou seja, com o pressuposto de que as religiões mais recentes seriam sempre necessariamente mais esclarecidas que as mais antigas. As representações supersticiosas da religião, ao invés de ficarem restritas somente à Antiguidade ou ao *Urstand* dos povos, poderiam ser encontradas todas as vezes que o medo se colocasse como a fonte da crença. O que leva Hegel a perguntar: estaria a época que se arroga tão orgulhosamente esclarecida liberta do medo?

Não precisamos nos valer senão de uma breve crônica que Hegel redige em seu diário para sermos levados a supor que não:

Era noite; de mente tranquila eu sentava com um pequeno livro quando — meu âmagô se arrepiava ao dizê-lo! — o dobrar dos sinos nos espantou [um sinal de que], queimava uma casa em nossa cidade, que coisa, que medo enorme acometeu todos²³⁷.

Cumprido complementar que, tomando notícia do incêndio na calada da noite, Hegel larga seu livro e acorre com o pai ao local. Ao serem inquiridos sobre o que teria desencadeado o fogo, aqueles que o presenciaram não conseguiam se colocar em acordo e tampouco davam à questão grande importância, mas uma maioria era loquaz em

²³⁵ Ambas essas fontes estão mencionadas nos dois parágrafos finais da página aqui indicada do *Sobre a Religião dos Gregos e Romanos*, cf.: Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p. 43.

²³⁶ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p. 43.

²³⁷ Hegel, G. W. F., *Tagebuch*, p.49 (latim)/ p. 97 (tradução alemã).

afiançar que “as posses e as fatuidades da filha do senhor professor, completamente indignas de sua idade e estamento, eram as causas do fogo”²³⁸. Eis um caso típico da situação que Hegel vai descrever no *Sobre a religião dos gregos e romanos* como propícia à credence popular: “homens sem esclarecimento, com uma vívida imaginação, tomada do medo do seu deus e apegada à crença de que ele efetuará imediatamente todas as alterações na natureza e anunciará a eles por meio disso a sua vontade”.²³⁹ Qual a alteração na natureza pela qual o deus expressaria a sua vontade seria sempre contingente — neste caso, foi o incêndio.

Não me parece exagero apontar neste relato hegeliano o eco de alguns textos do *Berliner Monatsschrift* cujas edições já vinham há algum tempo insistindo em expor a presença pervasiva da superstição na Alemanha da época²⁴⁰. Durante alguns números reservaram até mesmo uma seção do jornal denominada *Anedokten*, com colunas que se ocupavam justamente do registro desses rumores de acontecimentos fantásticos colhidos no cotidiano para satirizar o que eles têm de absurdo e ridículo. Mas a suposição de que essas *Anedokten* tenham servido de motivação e modelo para as páginas do diário de Hegel, em que ele se põe a recontar casos de superstição de Stuttgart, aparecem mais fortemente em duas outras anotações em que incidentes prosaicos dão pretexto a aparições sobrenaturais. Tomemos sobretudo a anotação de julho de 1785, dando conta das reclamações de cidadãos — e veja-se que nem se tratava de homens comuns — que, alta madrugada, quando reentravam na cidade, afirmavam ter visto a tropa de Wuotan²⁴¹, que consistiria em um carro de fogo com o diabo a pilotá-lo. Poucos dias depois, revela-se que a “tropa” não era senão um bando de festivas, saídos de um concerto que avançara até mais tarde, e voltavam para casa munidos de algumas tochas acesas para iluminar o caminho. Repete-se o mesmo desiludido desfecho em relação ao conteúdo fantástico dos depoimentos de duas senhoras²⁴² que afirmavam terem sido perseguidas por um cavaleiro

²³⁸ Hegel, G. W. F., *Tagebuch*, p.49/ p. 97.

²³⁹ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p.43.

²⁴⁰ Sobre essa seção do *Berlinische Monatsschrift*, cf.: Schmidt, J. *The question...*, p.278- 279. Nesse artigo, obtém-se a informação de que a coluna de anedotas aparece nas edições de novembro e dezembro de 1784 e depois continuam a aparecer irregularmente em números posteriores.

²⁴¹ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.37. O termo original em alemão é *mutiges Heer*. Acredita-se que a expressão se trata de uma corruptela de *Wuotans Heer*, ou seja, a tropa do antigo deus da tradição mitológica germânica Wuotan. Cf.: Nicolin, F. “Erläuterungen”. In: Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.117.

²⁴² Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, p.38.

sem cabeça ao passarem de carruagem ao lado da praça da força da cidade — logo se descobriu que o ser sobrenatural não era senão o guarda da cidade; no dia seguinte, ele mesmo teria manifestado com os próximos sua contrariedade com a ingratidão de duas senhoras, que fugiam desesperadas toda vez que ele delas se aproximava para lhes oferecer escolta.

Isso tudo no que se refere à relação das superstições com o medo. Haveria ainda outra fonte a incompatibilizar as representações populares da providência divina e a liberdade do homem: a prática presente tanto na Antiguidade quanto nos dias de Hegel, que consistia em “ler”, em certos incidentes — como o grito da coruja, a passagem de um cometa, o furo feito por um rato no saco de farinha —, os augúrios de acontecimentos ainda por ocorrer. Trata-se de uma interpretação do mundo voltada a satisfazer o desejo do homem de perscrutar o futuro, que busca submeter a dinâmica da natureza e da história a esquemas causais *ad hoc*. Abre-se, assim, margem para toda a sorte de arbítrios.

Aqui se conecta ainda o desejo dos homens de vislumbrar o futuro nos destinos. Eles creem que os deuses, dos quais eles dependem, levantam-lhes um pouco a cortina e por meio de certos sinais deixam-se prenunciar ou, por meio de homens que estão em maior proximidade com eles, deixam-se anunciar²⁴³.

Para Hegel, a manipulação dessas duas fontes, que estão na base das representações religiosas da população de todos os tempos, forja uma mentalidade volátil que sempre foi um trunfo para aqueles interessados em dirigir as massas. “Todas essas inclinações percebem então os homens mais prudentes e ardilosos que se elegeram para o serviço da divindade” (I, 44-45). Hegel elevava a religião ao *status* de melhor instrumento para enganá-los e dirigi-los para fins particulares que pouco tinham a ver com um projeto de esclarecimento popular: “os povos não se deixam conduzir tão voluntariamente por nada do que por meio da religião” (I, 44). Por meio de “cerimônias sensíveis” aqueles homens ardilosos “fortaleceram aquelas pulsões, afivelaram [*fesselten*] a imaginação e lhes deram alimento e ocupação”, no sentido de se aproveitar da sua “subserviência” [*Folgsamkeit*] de modo a nunca “tirar tantas vantagens, satisfazer tanto seus desejos e paixões” (I, 44).

²⁴³ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p.43.

Com efeito, essa preocupação de Hegel com a volubilidade do povo comparece como tema de seus escritos ao menos desde a breve conversa ficcional *Unterhaltung zwischen Dreien*, de maio de 1795. Em diálogo de dois dos personagens do fragmento, Antonio assevera a Octavius que, com um pouco de “eloquência”, seria possível reverter com facilidade a opinião da assembleia — uma facilidade metaforizada pela equivalência das opiniões à leveza e susceptibilidade de “penas que se deixam assoprar tanto de um lado quanto do outro” (I, 37). Com a população, nem mesmo a eloquência seria muito necessária: “Em relação à baixa população, dá-se o mesmo com poucas palavras, algum cereal ou dinheiro e espetáculos públicos” (I, 37). Uma concepção que ainda vai ecoar em uma anotação que encontramos no diário de Hegel datada do mesmo ano, poucos meses depois: “A um homem sagaz não poderia permanecer desconhecido por muito tempo que o povo se deixa mover para tudo por meio da eloquência”²⁴⁴. Ora, mas se são essas as bases pela disputa de corações e mentes do homem comum, o que se preservaria do esclarecimento? O projeto hegeliano de uma religião popular serviria apenas como instrumento para uma disputa entre demagogos para definir quem consegue cooptar as pulsões do povo para melhor dirigir a sua opinião? Fiar-se em moldar um projeto de universalização do esclarecimento visando à conquista dessas bases sensíveis não se mostraria o próprio enterro do esclarecimento?

Se fizermos um balanço, somos levados a julgar que Hegel se mostra assim diante de um dilema: embora considere que a crença popular em uma providência retributivista seja inaceitável por comprometer a liberdade do homem, Hegel também descarta de saída que as massas possam abraçar uma religião pura. Trata-se de um dilema, pois Hegel pressupõe que a *Aufklärung* não se completa enquanto não chegar ao homem comum. Enquanto ele permanece sem esclarecimento haveria sempre o risco de ser manipulado por interesses autoritários. A solução para esse problema que lhe era completamente contemporâneo seria retirada da religião da Grécia antiga. Por mais que em seus primórdios a religiosidade dos gregos estivesse emaranhada em representações sensíveis, os Sábios gregos tiveram a lucidez de não as combater frontalmente. Ao invés disso, buscaram esclarecê-la por dentro, quebrando a premissa retributivista que marcava as primeiras crenças, mas mantendo a mitologia quase intacta — eles teriam sido capazes

²⁴⁴ Hegel, G. W. F. *Der junge Hegel in Stuttgart*, “Sagaciorum non diu fugit, ad omnia adduci plebem oris eloquentia”, p.44/ p.93.

de articular a providência partindo da liberdade dos homens. Para isso, valeram-se de um vínculo interno entre a moral e a felicidade:

Os sábios da Grécia e seus alunos, em contrapartida, mostram-nos em seus escritos conceitos da divindade muito mais esclarecidos e sublimes particularmente em relação ao destino dos homens. Eles ensinavam que ela daria meios e forças franqueáveis a cada um [*hinlängliche Mittel*] para sua felicidade e que ela organizou a natureza das coisas de modo que a *verdadeira felicidade* fosse alcançada [*erlangt*] através da sabedoria e da bondade moral²⁴⁵ [grifo RC].

É oportuno chamar a atenção ao fato de que esse arranjo da “natureza das coisas”, que permite aceder à “verdadeira felicidade” por meio da bondade moral, explicita que o projeto hegeliano de uma religião popular — que, por isso mesmo, não abdica de ser uma religião esclarecida — já se assenta desde suas primeiras formulações em um conceito de sumo bem. Conceito cujo ideal de conciliação entre felicidade e moralidade, ao menos aqui, não seria forçosamente representado como externo ao homem. Pelo contrário, ele lhe seria de direito alcançável na medida em que seu desejo e a dinâmica de reprodução dos laços sociais da sociedade não entrassem em conflito. Tendo haurido a sabedoria e a bondade moral a condições necessárias para alcançar a verdadeira felicidade, o legado dos sábios gregos estaria precisamente em superar o paradigma das punições e recompensas — tonificantes das representações autoritárias e arbitrárias de poder — para afirmar a confiança no desdobrar de uma conexão imanente entre moralidade e felicidade. Hegel se fiaria mesmo na convicção de que as religiões — ao menos enquanto dignas de serem tomadas como religiões (sem degenerar em superstições) —, por mais que continuassem a divergir em suas “elucubrações sobre o ser primevo da divindade e outras coisas para os homens inconcebíveis” (I, 44), manteriam ao menos esse ponto de convergência de veicularem o sumo bem. Reconhecido esse princípio, Hegel convida a ponderar que, malgrado a “dificuldade de chegar à verdade pura e não desfigurada por erros”, os homens de outros povos e outras épocas seriam dotados das “mesmas faculdades [*Fähigkeiten*] que nós”, não sendo dignos de irrisão ou de incompreensão simplesmente pelo fato de “no desenvolvimento dessas [faculdades] por meio de sua formação e direção desastrada [*schiefe Richtung*], recaírem nos mesmos descaminhos [*Irrwege*]” (I, 45) que os hoje auto-declarados iluminados caíram.

²⁴⁵ Hegel, G. W. F., “Über Religion der Griechen und Römer”, p.44.

Importa prevenir que, ao valorizar esse conceito grego de sumo bem, Hegel não está readmitindo sem mais a teleologia clássica. A conciliação entre felicidade e moralidade não é dada por um curso natural calcado em uma cosmologia qualquer, mas pela capacidade do homem de formar e dirigir reflexivamente seus desejos. Do que se pode afirmar novamente que Hegel não intenta simplesmente replicar a religião grega em solo moderno, seu interesse está em perceber — homologamente ao que ocorre na arte — como os gregos superariam os estados rudimentares de suas crenças por um processo formativo. Em contraste com o *modus operandi* do esclarecimento, nenhum estágio de rudeza ou erro seria superado pela defrontação com “verdades” ou “perfeições” que são impostas como padrões de medida externos. Em vez disso, Hegel exorta para a confiança e o cuidado no desenvolvimento de princípios já sempre presentes em cada sociedade.

Assim, sem quebrar em nenhum momento com a premissa iluminista que Hegel ratifica em uma anotação de diário — todos têm por “propósito” obter a felicidade²⁴⁶ —, o projeto de um esclarecimento popular pela religião vai no sentido de formar os homens para a harmonia com a sociedade. Isso porque o propósito da felicidade não precisa se confundir com nenhum utilitarismo rasteiro, e, portanto, que sob essa felicidade não deveria ser concebida uma felicidade qualquer, mas a “verdadeira felicidade”. É sem dúvida o caso de lamentar que precisamente no momento em que Hegel anuncia sua definição de felicidade — “*muß ich den Begriff von Glückseligkeit festsetzen, ich verstehe nämlich darunter einen...*” (“tivesse eu de estabelecer o conceito de felicidade, eu entendo sob ele precisamente...”)) — a parte do manuscrito que nos chegou tenha sido interrompida. No entanto, em meio a seus excertos encontramos uma folha intitulada por ele mesmo precisamente por “verdadeira felicidade”. Trata-se de uma transcrição do seguinte trecho do livro *Kosmologische Unterhaltungen für die Jugend*, de Christian Ernst Wünsch:

A primeira e mais nobre de todas as paixões é o amor, que consiste em que, nos nossos corações, se externe um querer insaciável de ver outros homens felizes, e que nos motiva tudo fazer que lhes seja do feitio e agrado. Ele é a única fonte de felicidade humana, na medida em que, quando esse amor encontra correspondência [*Gegenliebe*], dele surgem todas as outras nobres paixões²⁴⁷.

²⁴⁶ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, “Alle Menschen haben die Absicht sich glücklich zu machen. Von einigen seltenen Ausnahme [abgesehen], die um andre glücklich zu machen so viel Erhabenheit der Seele besaßen, sich aufzuopfern. Doch diese habe, glaub' ich nicht wahre Glückseligkeit aufgeopfert, sondern nur zeitliche Vortheile, zeitliches Glück, auch Leben”, p.29. [grifo meu]

²⁴⁷ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*, p.91.

É de se presumir por todos os indícios que colhemos de seus textos que nos foram conservados de seu período de Stuttgart, que o próprio Hegel não se afastasse de fato de já se aproximasse de estabelecer uma correlação entre felicidade e amor. Observar-se por esse excerto que haveria um gênero de paixão cuja fonte seria o amor, e, que, ao invés de romper os liames sociais entre os homens, tende a criá-los ou fortalecê-los. Por mais que meramente indicativa, lida à luz das reflexões de Hegel sobre a *consuetude*, essas paixões deixariam entrevista, para o projeto de religião popular hegeliano, uma sociabilidade que, por ser pautada na reciprocidade, garantiria uma via de acesso ao sumo bem sem necessidade de recorrer a uma noção transcendente de beatitude²⁴⁸.

Mas Hegel não divisa a via pela qual seria possível tornar esse projeto de religião popular extensível para todos os estamentos. Cindida de cima a baixo, a sociedade moderna não parecia oferecer um ponto a partir do qual fosse possível operar a mediação necessária para então reunificar moral e felicidade de modo a lhe reconferir novamente um público único e coeso. Afinal, para Hegel, nem a literatura (o fracasso de Klopstock estaria aí para prová-lo) nem a religião partilhada pela maioria da população da Europa Ocidental (o cristianismo), poderiam conferir as bases para a religião popular exigida por um projeto de universalizar o esclarecimento.

1.7. Os primeiros indícios do kantismo

A premissa de que o grande encontro com Kant tenha se dado apenas depois que Hegel entra no *Stift* de Tübingen, onde tomaria contato com a discussão kantiana já em curso entre ortodoxos e kantianos *enragés*, vem sofrendo alguns abalos com o desenvolvimento da pesquisa a respeito do período ginásial de Hegel em Stuttgart. Ao cruzarmos as informações de que Hegel teria tomado aulas privadas com Jakob Friedrich Abel ao longo da década de 1780, conforme documentado por Birkert²⁴⁹, com o fato de

²⁴⁸ Menze, C. *Das Ideal der Volksreligion beim jungen Hegel*, In: Jamme, C. & Schneider, H. (Hrsg.) *Der Weg zum System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990, p. 218.

²⁴⁹ E também foi por meio dessa modalidade que Hegel teve contato com as ideias avançadas — por mais que depois se lhe afigurassem rasas — de Jacob Friedrich Abel - à época, jovem professor da *Carlsschule* que ministrava cursos na casa dos Hegel. Sobre os *collegia privata* de Jacob Friedrich Abel na casa de Hegel que também eram frequentados por sua irmã, Christiane, conferir a fascinante biografia desta última: Birkert, A. *Hegels Schwester*. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2008., p.42-50.

que fora mesmo por volta dessa época — em 1787, para sermos precisos — que o mesmo Abel publicara um livro sobre Kant, *Versuch über die Natur der spekulativen Vernunft zur Prüfung des Kantischen Systems*, conforme o apontamento de Portales e antes dele Hoffmeister, temos, com efeito, elementos para pensar que a exposição de Hegel às ideias e aos textos kantianos podem ter ocorrido mais cedo do que se supunha e de forma mais intensa do que se imaginava possível. Eventualmente, pode ter sido por sugestão das aulas de Abel, ou até mesmo pela leitura de seu livro, que Hegel acabou se interessando por duas resenhas saídas em 1788 no *Allgemeine Literatur-Zeitung* que giravam em torno da filosofia kantiana. A primeira, encontrada no número de junho, fora escrita por Christian Jacob Kraus, tomando como objeto o livro recém-publicado por Johann August Heinrich Ulrich²⁵⁰ denominado *Eleutheriologie oder über Freiheit und Nothwendigkeit* (Eleuteriologia ou sobre a liberdade e a necessidade). Redigida a partir de esboços escritos pelo próprio Kant²⁵¹, a resenha tem por objetivo principal redarguir às críticas de Ulrich à terceira Antinomia reafirmando a sua necessidade como condição para se pensar a liberdade moral. A segunda resenha — transcrita já nos últimos dias de Stuttgart — é escrita por Karl Leonhard Reinhold e versa sobre o livro *Über das Verhältnis der Metaphysik zur Religion* (Sobre a relação entre Metafísica e Religião) de August Wilhelm Rehberg²⁵². Seu principal interesse para esta tese é a discussão acerca da centralidade de um princípio não-egoístico para se pensar a ação.

Seguindo aqui a reconstrução de Reinhold, neste segundo excerto, a respeito do livro de Rehberg, este vai criticar a filosofia moral de Kant em nome de um conceito mais expandido de eticidade. Para apresentá-lo, Rehberg vai, primeiramente, atacar a necessidade de se tomar a lei como o fundamento de determinação da moralidade, para, em seguida, contestar a ideia de um sumo bem como *télos* da religião. Rehberg acredita que não seria necessário nem a fundamentação nem o sumo bem para se obter um critério apropriado sobre o que é ético, a saber, a conjugabilidade de uma variedade de desejos em um conjunto conforme à razão, i.e., ao princípio de não contradição. Caso haja a

²⁵⁰ Sobre a autoria deste artigo — ponto que não consta na *Kritische Ausgabe*, cf.: Portales, G. *Hegels frühe Idee der Philosophie*, 1994, p.58.

²⁵¹ Kant, I. AA Band 23. p. 77-81, a referência está em Portales, G., *Hegels frühe Idee der Philosophie*, 1994.

²⁵² Sobre a autoria deste artigo — que também não consta na *Kritische Ausgabe*, novamente cf.: Portales, G. *Hegels frühe Idee der Philosophie*, 1994, p.60.

reunião de desejos contraditórios, haveria o mal; caso eles convivessem sem contradição, o bem²⁵³. Segue-se daí que, por esse ângulo, a “contradição entre a eticidade e a sensibilidade” não precisaria da admissão de nenhum “mundo moral” que viesse unificá-la em outro plano, tal como propõe o sumo bem; a superabilidade dessa contradição já estaria suficientemente fundamentada no critério racional imanente à própria eticidade²⁵⁴.

Mesmo que a *perspectiva* de Rehberg de uma organização não contraditória para o conjunto dos desejos pudesse, por um lado, atrair o interesse de Hegel, que talvez enxergasse nela a via para lidar com os carecimentos que vinham desfazendo a sociedade, nosso Autor não deve ter passado insensível à censura de Reinhold nesta resenha: ao transformar a mera organização dos desejos no próprio princípio da moralidade, Rehberg ficaria preso ao princípio do amor de si.

Assim coloca o conceito da moralidade na pensabilidade [*Gedenkbarkeit*] ou na conformidade racional [*Vernunftmässigkeit*] dos desejos, assim ele não diz fundamentalmente nada além do corrente princípio empírico do amor de si ou da felicidade. Pois um desejo é apenas pensável e conforme à razão, quando não concorda apenas com esse ou aquele outro desejo, mas com a satisfação de toda a faculdade de desejar, i.e., com nossa felicidade²⁵⁵.

Ora, considerando devidamente esta crítica de Reinhold a Rehberg, Hegel deve ter percebido a importância de verificar se o amor que, ao que indicamos, ele colocaria como o princípio da “verdadeira felicidade”, conseguiria quebrar com o amor de si. Caso contrário, conforme segue a crítica de Reinhold, só poderia encontrar satisfação na eticidade, aquela vontade que já é boa de antemão; para a vontade má não restaria nenhum princípio que fosse responsável pela sua transformação²⁵⁶. Daí por que a insistência de

²⁵³ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*: “Werden aber mehrere Begierden in einen Begriff verbunden, so sind diejenigen Begriffe und damit verknüpfte Begierden sittlich gut, welche gedenkbar, vernunftmässig sind, die Verbindung widersprechender Begierden in einen Begriff erzeugt hingegen das sittlich Böse”, p.196.

²⁵⁴ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*, “Diesem Begriffe von Sittlichkeit zufolge leugnet der Verfasser gegen Kant nicht nur, dass die Vernunft Causalität durch Freiheit habe, sondern er meint auch, dass die Annahme des Ideals einer moralischen Welt oder des Reichs der Gnade, zur Hebung des Widerstreits der Sittlichkeit mit der Sinnlichkeit, weder notwendig, weil die Grundgesetze der Sittlichkeit in der Vernunft gut gegründet seyen, [...] Antriebe einer künftigen Sinnlichkeit (Hoffnung einer Belohnung) die Moral ganz und gar zerstört werde, das Uebersinnliche aber gar keine Antriebe geben könne...”, p.197.

²⁵⁵ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*, “Da Rehberg den Begriff der Moralität in der Gedenkbarkeit oder Vernunftmässigkeit der Begierden setzt, so sagt derselbe im Grunde nichts weiter, als das gewöhnliche empirische Prinzip der **Selbstliebe** oder Glückseligkeit. Denn eine Begierde ist nur alsdann gedenkbar oder vernunftmässig, wenn sie nicht bloss mit dieser oder jener andern Begierde, sondern mit der Befriedigung des ganzen Begehrungsvermögens, d.i. mit unserer Glückseligkeit zusammenstimmt” p.199 [grifo RC]

²⁵⁶ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*, “Denn so gewiss es ist, dass die Triebfeder des Guten nicht Begierde nach Glückseligkeit, sondern reine Achtung für's Gesetz seyn muss, só gewiss ist es andererseits, dass eben

Reinhold perante Rehberg de que é necessário se manter o respeito puro ante a lei moral como a verdadeira “mola propulsora do bem” [*Triebfeder des Guten*]²⁵⁷, pois não basta rearranjar os desejos de modo que eles não se contradigam, a consistência do conceito de eticidade exige uma pulsão responsável por romper com o *Selbstliebe* — ou melhor, como Kant formula com mais propriedade e coerência com sua fonte rousseauista, com o *Eigenliebe*.

Difícil saber — e, de toda forma, muito pouco relevante para os propósitos desta tese — se o conselho que Reinhold dirige a Rehberg de se promover “ainda um estudo mais profundo do sistema de Kant” a partir desses seus apontamentos sobre as insuficiências de leitura da *Crítica da Razão Prática*²⁵⁸ foi acatado. O que se pode presumir com alguma segurança é que ele deve ter soado muito convidativo ao jovem Hegel, não só pelo interesse que observamos ele nutrir por um conceito de sumo bem como elemento de toda autêntica religião, mas também por ele estar preocupado em pensar essa unificação entre moral e felicidade sem cair na moral racionalista de um Wolff que passava completamente ao largo das motivações necessárias para o agir moral.

Seria nos meses imediatamente subsequentes ao ponto-final da transcrição dessa resenha, feita nas derradeiras folhas do *Gymnasium Illustre* de Stuttgart, que Hegel mergulharia em um intenso estudo da filosofia kantiana. Por certo, é este estudo da filosofia kantiana que marcará sua estada em Tübingen e também é por meio dele que Hegel reelaboraria profundamente o seu projeto de uma religião popular para o esclarecimento do homem comum. Como veremos, por um lado, sem nunca se esquecer de reconhecer uma pulsão que pudesse romper com o amor de si como princípio imprescindível de toda ética que quisesse fazer jus ao nome; por outro lado, sem nunca admitir que essa pulsão, apta a romper com o amor de si, se reduzisse única e exclusivamente ao “puro respeito à lei”. É nas balizas ditadas por esses marcos que devemos acessar o “kantianismo” de Hegel em Tübingen.

die Vernunft, welche reine Tugend will, auch den Tugendhaften der Glückseligkeit würdig erkennt, und daher notwendig will, dass Tugend und eine genau angemessene Glückseligkeit nicht bloss bei uns, sondern bei jedem andern verbunden seyen”, p.199.

²⁵⁷ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*, p.199.

²⁵⁸ Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpten*, p.199.

Capítulo 2: Tübingen (1788-1793) - o carecimento da razão prática e a religião popular

O longo acúmulo de pesquisas sobre o ambiente intelectual do *stipendium theologicum*, o *Stift*, na virada do século XVIII não permite subestimar a importância dos anos passados em Tübingen para a formação do jovem Hegel²⁵⁹. Até porque, por mais que tenhamos conseguido encontrar diversos indícios de um primeiro contato com correntes do kantismo já ao final do período de Stuttgart, é somente quando já havia se mudado para Tübingen que os textos de Hegel de fato recepcionam de maneira inequívoca o quadro conceitual de patente extração kantiana. Não que essa recepção, como veremos, um abandono do projeto de uma religião popular que levasse as luzes ao povo e permitisse superar as cisões da modernidade. Mas é preciso notar que agora esse projeto vai ser reposto a partir de um íntimo diálogo com a filosofia kantiana ao ponto de poder ser estruturado a partir do esforço de se conciliar a ação moral do sujeito com a realização do sumo bem comunitário, isto é, o Reino de Deus.

Que essa recepção do quadro conceitual kantiano tenha ocorrido no *Stift* de Tübingen não é um dado que possa ser encarado como um mero detalhe, pois o que toda a bibliografia que acabamos de elencar mostra é precisamente a importância da conjunção peculiar que o encontro da teologia ortodoxa, correntes neo-platônicas e uma surpreendente agitação política nos anos da Revolução Francesa conferiram ao kantismo desenvolvido nessa instituição. Ao ponto mesmo de que um levantamento minucioso das ementas das disciplinas, dos cadernos de anotações dos alunos, da produção dos professores como condições para uma tentativa de se reconstituir esse ambiente intelectual na época da recepção do kantismo ter sido incorporado no trabalho de pesquisa

²⁵⁹ Para os progressos das pesquisas sobre o *Stift*, confluíram os esforços de pelo menos três robustos eixos da pesquisa acadêmica sobre o século XVIII na Alemanha: a *Hegel-*, a *Schelling-* e a *Hölderlin-forschung*. O volume de bibliografia torna-se assim admirável, ressalte-se ao menos: Henrich, D. *Grundlegung aus dem Ich*, Frankfurt: Suhrkamp, 2004 (2 Bände); Diez, I. C. *Briefwechsel und Kantische Schriften: Wissenbegründung in der Glaubenskrisen Tübingen-Jena (1790-1792)*. (hrsg. Dieter Henrich). Stuttgart: Klett-Cotta, 1997; Schelling, F. W. J. “*Timaeus*” (1794) (hrsg. Hartmut Buchner; mit einem Beitrag von Hermann Krings). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994; Bertaux, P. *Hölderlin und die Französische Revolution*. Berlin: Aufbau, 1990; Jacobs, W. *Zwischen Revolution und Orthodoxie?* Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1989; Brecht, M. & Sandberger, J. “Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübingen Stift”. In: *Hegel-Studien*, 5. Bonn: Bouvier V., 1969; Lacorte, C. *Il Primo Hegel*. Firenze: Sansoni, 1959; Betzendörfer, W. *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*. Salzer: Heilbronn, 1922.

de muitos daqueles que se esforçam para reconstruir a gênese do idealismo especulativo²⁶⁰. Mas antes de passar a reconstituir a maneira como o jovem Hegel vai ser impactado pelo ambiente intelectual do *Stift*, cabe tal como do capítulo de Stuttgart, esquadriñar brevemente uma cartografia dos escritos que dispomos deste período e assim explicitar algumas das dificuldades que cercam este que é uma das fases mais cruciais do desenvolvimento do pensamento do jovem Hegel.

Referente a todo o período de cinco anos que Hegel passa em Tübingen não restam mais que quatro prédigas, *Erste Predigt* [Text 8], *Zweite Predigt* [Text 9], *Dritte Predigt* [Text 10], *Vierte Predigt* [Text 11], e cinco textos: *Wiefern ist Religion...* [Text 12]; *Aber die Hauptmasse...* [Text 13], *Unsre Tradition...* [Text 14], *Schon in der Bauart...* [Text 15], *Religion ist eine der wichtigsten Angelenheiten...* [Text 16] (sendo os três primeiros não mais que “folha de apontamentos” [*Notizenblatt*]). A mera listagem não indica nenhuma queda muito expressiva em relação a Stuttgart; e se formos ver pelo volume resultante do somatório dos textos autorais, conta-se mesmo um sensível aumento. Mas importa indicar que esse material que nos restou é por certo somente uma tímida parcela da documentação do período que Rosenkranz manuseou para escrever o seu *Hegels Leben*. É de se presumir que os papéis com o timbre do *Stift* tenham sido os preferidos para os “autos de fé” organizados pela família do filósofo com as partes indesejadas de seu espólio²⁶¹. Pois precisamente entre os anos de 1789 e 1792 — intervalo a que Rosenkranz relaciona os primeiros estudos de Hegel acerca da *Crítica da Razão Pura* e que por certo traria algum material sobre a primeira recepção hegeliana da Revolução Francesa — os testemunhos documentais da atividade de Hegel silenciam completamente. Não é por outro motivo que esse intervalo de 36 meses logo recebeu o epíteto dos pesquisadores do jovem Hegel de *die dunklen Jahren* — i.e., os anos obscuros.

Ante esse silêncio a tarefa de reconstituição do pensamento do jovem Hegel é mais que nunca desafiada pela dificuldade de articular devidamente os textos e o contexto. Pois condenado a tamanha escassez de fontes diretas das posições de Hegel sobre certos

²⁶⁰ Sobretudo as discussões de um Diez, de um Niethammer — que temos acesso praticamente pelas suas cartas — em torno de Reinhold e Jacobi já assentariam as bases do programa de superação da filosofia kantiana a partir de seus próprios pressupostos. Henrich, D. *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen-Jena 1790-1794*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004. Diez, I.C. *Briefwechsel und Kantische Schriften: Wissensbegründung in der Glaubenskrisen Tübingen-Jena (1790-1792)*. (hrsg. Dieter Henrich). Stuttgart: Klett-Cotta, 1997.

²⁶¹ Henrich, D. “Fragen und Quellen zur Geschichte von Hegels Nachlass”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 35, H. 3/4, (Jul.-Dec., 1981), p. 585-614, p.590.

acontecimentos políticos da época, ou mesmo diante dos debates filosóficos do *Stift*, é inevitável que o intérprete se sinta tentado a trocar a voz de Hegel pela de um companheiro com quem tinha grande proximidade, equivaler seus escritos com os de um outro com quem ele participava de discussões filosóficas etc. Houve mesmo muitos exageros nesse sentido, tanto daqueles que atribuíram ao pensamento de Hegel ter sofrido durante esses anos forte influxo de correntes místico-religiosas²⁶²; quanto daqueles que pinçaram a posição mais inflamada da carta de um estudante e a tornaram uma opinião universalmente partilhada por todos os *Stipendiaten* e logo também a de Hegel. Não obstante, quando devidamente controlada pelos textos hegelianos que ainda assim nos chegaram deste período, não há como se abdicar da reconstituição contextual para tentar se acercar da real envergadura desses anos de *Stift* para o desenvolvimento do pensamento do jovem Hegel.

2.1. O *stipendium theologicum* de Tübingen: entre ortodoxia e revolução

Ano a ano, o Consistório de Württemberg oferecia aos melhores alunos de suas *Kloster e Gelehrtschulen* um estipêndio para cursar dois anos de estudos na Faculdade de Filosofia e três anos na de Teologia da Eberhard-Karls-Universität de Tübingen, somado ainda a uma formação complementar, de cunho confessional, no *stipendium theologicum*²⁶³ — referido abreviadamente como *Stift* e que serviria também de moradia para os beneficiados. Em 1788, quando se forma no Gymnasium, o nome de Georg Wilhelm Friedrich Hegel — que, de fato, sempre fora o *primus* de sua classe — figurava

²⁶² Para uma análise equilibrada desse possível pano de fundo na formação teológica de Hegel, Lacorte, C. *Il Primo Hegel*, p.147 ss. Para exemplos daqueles que querem simplesmente sobrepor um pretenso influxo da tradição teológica a todos os outros elementos da formação de Hegel no *Stift*, ver nota 1 de Portales sobre a leitura que Heidegger promove da filosofia hegeliana, cf.: Portales, G. *Hegels frühe Idee der Philosophie*, p.64, Nota 1. Certamente há a presença, mesmo que muito esparsa, de conceitos que remetem ao misticismo suábico. Geralmente no contexto em que Hegel visa oferecer exemplos de uma subjetivação da religião. Mas essa foi claramente uma fonte incidental e pálida comparada ao veio Kantista-Aufklärer.

²⁶³ Se, segundo os relatos da época, as instalações do *Stift* eram de uma precariedade comovente, os agraciados com esses estipêndios não eram definitivamente estudantes oriundos das camadas mais baixas da população de Württemberg. Diferentemente do que ocorreria em outras instituições de ensino superior na Alemanha, os alunos do *Stift* eram largamente provenientes de famílias dotadas de alguns recursos, sobretudo filhos ligados à *Bildungsbrügerum*. Cf.: Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. Band IV, Teil I: Dokumente und Materialien zur Biographie (hrsg. Nicolin, F). Hamburg: Felix Meiner, 1977., p. 19-21.

na lista desta seleta elite intelectual do ducado. Esta era uma oportunidade de formação superior de bastante prestígio, que tanto servia para ordenar aqueles que viriam compor o alto clero local como abrir as portas para a docência nas mais prestigiadas universidades e escolas de Württemberg²⁶⁴. Mas, ainda assim, Hegel parece ter hesitado. Elocubra-se bastante sobre os motivos e o significado dessa hesitação, mas há certo consenso de que havia já uma precaução em relação à ortodoxia que dominava a formação teológica no *Stift*. Possivelmente, chegaram aos ouvidos de Hegel relatos como o do jovem Gottlob David Hartmann, que adota tom dramático ao contar como viu suas veleidades iluministas de livre-pensar serem trituradas pelas imposições doutrinárias baixadas pela ortodoxia do *Stift*²⁶⁵. Também não seria nada surpreendente se Hegel tivesse lançado os olhos em passagens da pungente carta do ex-*Stifler* Karl Friedrich Reinhard, criticando a instituição em que ele havia se formado:

O coração fere o homem que adora a sua pátria quando ele vê o que essa — a sua maneira única — instituição poderia ser e o que ela é! [...] o inconcebível contraste entre o livre, quase libertino [*ausgelassene*] modo de pensar, que prepondera no *Stift* e em alguns pontos é até mesmo favorecido nele, e o modo de tratamento altamente escravizante a que se é submetido — tudo isso deixa o pensador adivinhar uma revolução que é inevitável²⁶⁶.

No fim, no entanto – e ainda que haja um contencioso entre intérpretes e biógrafos para saber o peso da vontade paterna neste sentido –, Hegel assina o contrato e se muda ainda em outubro para o *Stift* de Tübingen²⁶⁷.

²⁶⁴ Para seguir “outros caminhos” e sair de Württemberg era necessário expressa autorização da “alteza sereníssima do duque” [*Herzlichen Durchlaucht*], i.e. Karl Eugen. Cf. Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. Band IV, Teil I: Dokumente und Materialien zur Biographie (hrsg. Nicolin, F). Hamburg: Felix Meiner, 1977, p. 19-21.

²⁶⁵ Essa frustração era constantemente narrada nas cartas dos alunos e ex-alunos do *Stift*; é de se supor que ela também se tornasse assunto de conversas e extravasando a esferas privadas. A referência acima é à troca de cartas entre Gottlob David Hartmann e seu pai Israel Hartmann datada de 1771 e reconstituída por La Vopa em cf. La Vopa, p.165-169.

²⁶⁶ Reinhard, Karl Friedrich “Einige Berichtigungen und Zusätze, den Aufsatz im grauen Ungeheuer... über das theologische Stift in Tübingen betreffend”, in: *Schwäbisches Museum*. Hrsg. Johann Michael Ambruster. Bd.1 1785. *Apud*: Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. Band IV, Teil I: Dokumente und Materialien zur Biographie (hrsg. Nicolin, F). Hamburg: Felix Meiner, 1977., p. 267.

²⁶⁷ Para as considerações de Jamme sobre a opção de Hegel pelo *Stift*, Jamme, C. “Jedes liebe ist Gewalt” In: _____. & Schneider, H. (Hrsg.) *Der Weg zum System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990, p.137.

No cenário da teologia alemã do final do século XVIII, a escola de Tübingen, de fato, destacava-se pela forte orientação ortodoxa. Um destaque que ficava tanto mais ressaltado pelo avanço que se observava ao menos desde a metade do mesmo século da teologia esclarecida que, com o auxílio da metodologia emprestada da filologia e dos estudos historiográficos, vinha, ao menos desde Jacob Salomo Semler, impondo um novo paradigma à exegese bíblica protestante. Em linhas gerais, podemos colocar em relevo uma maior separação entre o Antigo e o Novo Testamento, bem como a distinção entre os elementos “locais” e “temporais” do que seria o verdadeiro núcleo da religião como os dois princípios diretores dessa linha exegetica. A partir deles, seguia um programa de escoimar a doutrina religiosa retirada das Escrituras de todo o supranaturalismo — ou seja, de todos os elementos que afrontassem a luz natural da razão.

Pois era precisamente contra essa agenda *Aufklärer*, prenunciadora de uma “harmonização entre razão e revelação”²⁶⁸ que se movimentava a ortodoxia de Tübingen. Não há dúvida de que a maior eminência dessa ortodoxia local era Gottlob Christian Storr²⁶⁹. Professor catedrático da Faculdade de Teologia e reconhecido em toda a Alemanha como principal expoente do pensamento ortodoxo, Storr se notabiliza em seus textos por reafirmar autoridade da revelação contra os esforços de se submeter a doutrina cristã à luz natural da razão e à metodologia filológica-historiográfica. Procurava reafirmar a integridade da revelação cristã — aí entendida como a unidade entre o Antigo e o Novo Testamento —, bem como diversas das passagens mais polêmicas da Bíblia, como os milagres e o Apocalipse²⁷⁰. A orientação ortodoxa era ainda reforçada pela centralidade do livro de Christoph Friedrich Sartorius²⁷¹, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, na formação recebida pelos alunos do *Stift*. Esta obra ortodoxa não era apenas o texto-base de preleções do currículo principal da faculdade, mas também era usado para exercícios de repetição e discussão a fim de sedimentar a doutrina.

²⁶⁸ Henrich, D. “Historische Voraussetzungen von Hegels System”. In: _____. *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp, p.51-52

²⁶⁹ Para um perfil pormenorizado de Storr, cf.: Henrich, D. *Grundlegend aus dem Ich*. Suhrkamp: Frankfurt, 2004., principalmente, p.29-72. Para uma excelente reconstrução da disputa entre as correntes teológicas da época, cf.: Lacorte, C. *Il Primo Hegel*, p.135 ss.

²⁷⁰ Lacorte, C. *Il Primo Hegel*, p.145.

²⁷¹ Brecht, M. & Sandberger, J. “Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübingen Stift”. In: *Hegel-Studien*, 5. Bonn: Bouvier V., 1969, p.57.

À submissão a essa orientação ortodoxa mais geral somava-se o fato de que os *Stipendianten* viviam sob uma disciplina bastante estrita — até porque, para além de “bons cristãos”, o objetivo da instituição também era formar “bons súditos”: as saídas eram controladas, os horários, regrados para cada atividade do dia, e se impunha uma pesada série de exercícios e exames ligados à formação confessional. Mas mesmo o bom aprendizado de todo o amplo e pesado conteúdo de cada uma das atividades curriculares que compunha a formação acadêmica e clerical dos *Stipendiaten* não bastava. As constantes e pormenorizadas avaliações de desempenho dos alunos continham um teor que se sustentavam exclusivamente em juízos comportamentais — deferência, obediência e empenho eram atitudes mais valorizadas que a qualidade dos trabalhos e provas escritas para cada uma das disciplinas²⁷². Isso a ponto de Schelling classificar as normas que regiam o *Stift* como próprias a um “despotismo moral”²⁷³.

Nas frinchas do conversadorismo e da ortodoxia hegemônica e oficial, no entanto, a instituição não deixava de conferir espaço para um pensamento e uma convivência mais afinados com os “mais novos tempos. Sabe-se que, entre a discrição e a clandestinidade, membros da comunidade do *Stift* reuniam-se periodicamente em torno de afinidades políticas, teóricas ou, simplesmente pessoais, formando pequenos clubes. Havia mesmo reuniões em que se liam os *philosophes*, Rousseau, boa parte da *Aufklärung* alemã, Kant e os kantianos, além de revistas, panfletos²⁷⁴ e cartas com notícias e discussões sobre a Revolução na França. Basta, com efeito, passar os olhos pelas folhas que nos foram recuperadas dos *Stammbücher* das gerações das décadas de 1780 e 1790 para ver²⁷⁵ uma miríade de ditos, motivos e lemas alusivos ao ideário iluminista: não faltam apologias à democracia “*S’il y avoit un gouvernement des anges, ils se gouverneroient*

²⁷² Punições que iam desde a perda do vinho no almoço, rebaixamento nos prestigiados ranqueamentos de alunos de cada classe, confinamento no quarto e expulsão da instituição. Para nos restringir a alguns exemplos: Hegel perdeu postos nas classificações entre os alunos de seu ano sob a alegação de *more languidus*; Schelling ficou prestes a ser expulso.

²⁷³ Schelling, F. W. J. “Briefe an Hegel” In: *Briefe von und an Hegel*, p.27.

²⁷⁴ Os famosos “*französischen Papiere*” a que Hegel se refere em carta a Schelling pouco tempo depois de ter deixado o *Stift*. Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. Band IV, Teil I: Dokumente und Materialien zur Biographie (hrsg. Nicolin, F). Hamburg: Felix Meiner, 1977. (Carta 6), p.12.

²⁷⁵ O *Stammbuch* de Hegel encontra-se compilado em Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. Band IV, Teil I: Dokumente und Materialien zur Biographie (hrsg. Nicolin, F). Hamburg: Felix Meiner, 1977., p. 135-164.

démocratiquement”²⁷⁶ (André Billing), diatribes contra o despotismo *Et périsse à jamais l'affreuse politique, qui prétend sue les coeurs un pouvoir despotique* (Demetr. Nicolides)²⁷⁷ e saudações à liberdade: *Vive la liberté!!* (J. J. Kob)²⁷⁸.

Dos relatos encontrados em cartas e diários, vê-se tratar de espaços de sociabilidade mais relaxada: seus membros confraternizavam, bebiam, faziam sátiras com motivos religiosos e discursos políticos²⁷⁹. Sabe-se que os acontecimentos do outro lado do Reno eram assunto constante²⁸⁰. E tem-se mesmo notícia de que os estudantes se pusessem a cantar canções revolucionárias²⁸¹. Essas atividades ganharam tal intensidade que acabaram por provocar contrariedade nas autoridades do ducado: registra-se que o *Stift* foi objeto de duas inspeções promovidas pelo Consistório de Württemberg: uma em novembro de 1789, outra em maio de 1793²⁸². Da segunda se seguiram mesmo uma série de medidas repressivas: a reforma dos estatutos do *Stift* recrudescendo o regime disciplinar²⁸³; a expulsão de Christian Ludwig August Wetzel como “*rejectus*” “*democrata*”²⁸⁴, por ter sido delatado como parte de círculos jacobinos; e graves admoestações a diversos alunos — Schelling mesmo se safou por pouco; foi convocado para prestar esclarecimentos sobre suas atividades, mas acabou dispensado por intercessão do pai²⁸⁵.

A convivência, mesmo que tensa, entre ideários tão díspares era sustentada por uma delimitação bastante marcada entre as esferas pública e privada. Pois ainda que o éfero a cargo do *Stift* na época, Christian Friedrich Schnurrer, buscasse imprimir uma orientação pedagógica voltada ao respeito da autoridade divina e estatal, ele não deixava

²⁷⁶ Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. Band IV, p. 158.

²⁷⁷ Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. Band IV, p.160.

²⁷⁸ Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. Band IV, p.156.

²⁷⁹ Um dos mais conhecidos desses clubes era o *Unsinnkollegium*, ao qual Jacobs dedica um capítulo em seu livro. cf.: Jacobs, W. *Zwischen Revolution und Ortodoxie?* Stuttgart: Fromann-Holzboog, 1989, p. 33-45. Mas, aparentemente, suas atividades tiveram início depois que Hegel já tinha abandonado o *Stift*. Rosenkranz menciona que Hegel teria participado de clubes para a discussão da Revolução Francesa.

²⁸⁰ Há um capítulo inteiro do livro de Jakobs dedicado ao que deve ter sido o mais polêmico desses clubes, o *Unsinnkollegium*. Cf.: Jakobs, W. *Zwischen Revolution und Ortodoxie?*, p. 33-45.

²⁸¹ Jakobs, W. *Zwischen Revolution und Ortodoxie?*, p.45.

²⁸² Lacorte, C. *Il Primo Hegel*, p.176.

²⁸³ Jacobs, W. *Zwischen Revolution und Ortodoxie?*, p.20.

²⁸⁴ Sobre a lenda que Schelling, Hegel e Hölderlin se puseram a cantar a Marselhesa não há fontes comprobatórias, mas sabe-se que os *Stiftlers* foram repreendidos por cantar *Ça Ira!*, Jacobs, W. *Zwischen Revolution und Ortodoxie?*, p.35.

²⁸⁵ Jacobs, W. *Zwischen Revolution und Ortodoxie?*, p.37-44.

de respeitar o princípio de conceder a liberdade de pensamento na esfera privada, possibilitando a cada *Stipendiat* ler seu Voltaire em paz. Mas é oportuno ainda destacar que, além dos alunos, os assim chamados *Repetenten*²⁸⁶ tomavam parte nessas reuniões. Isso é importante porque sobram elementos para se acreditar que o alinhamento teórico à ortodoxia teológica não era condição de ingresso e permanência desses jovens professores no *Stift*. Dieter Henrich remete ao caso de Diez para indicar que mesmo nas discussões que conduziam nos *Loci* e *Repetitionen*²⁸⁷, alguns exercícios que compunham a formação confessional, certos *Repetenten* chegavam mesmo a ponto de contradizer, mais ou menos veladamente, as teses que os alunos haviam visto nas preleções de seus professores²⁸⁸. A própria recepção da filosofia kantiana entre os *Stiftlers* ilustra bem essa contraposição.

O professor da faculdade de filosofia, Johann Friedrich Flatt, discípulo de Storr, será, aparentemente, o primeiro a colocar o nome de Kant em circulação na instituição ao menos desde 1786²⁸⁹. Para o semestre de verão de 1789, Flatt chega até mesmo a ministrar um curso sobre “psicologia empírica e crítica kantiana”²⁹⁰; na sequência, para o de inverno, anuncia outro sobre a *potiora kantianae criticae capita*²⁹¹. No entanto, a se fiar em Henrich, a preocupação de Flatt é sobretudo apontar a falta de fundamento da rejeição kantiana da possibilidade de conhecimento das coisas em si mesmas e salvaguardar a doutrina da revelação²⁹². Em sentido simetricamente oposto, Carl Immanuel Diez (1766-

²⁸⁶ Espécie de professor auxiliar, assim chamados porque eram encarregados de ministrar séries de exercícios reiterados, os *Repetitionen*, previstos para reforçar o conteúdo ou se aprofundar nos temas apresentado nas preleções das disciplinas. Para a definição das funções dos *Repetenten*. Brecht, M.; Sandberger, J. “Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübingen Stift”. In: *Hegel-Studien*, B. 5. Bonn: Bouvier V., 1969, p.53. Para uma lista completa dos *Repetenten* à época dos estudos de Hegel e os temas de cada um dos *Loci* e *Repetitionen*, cf. no mesmo artigo, p. 58-71. Cf. também: Jacobs, W. *Zwischen Revolution und Orthodoxie?*, p.28-30.

²⁸⁷ Diez, I.C. *Briefwechsel und Kantische Schriften: Wissenbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790-1792)*. (hrsg. Dieter Henrich). Stuttgart: Klett-Cotta, 1997, p.47.

²⁸⁸ Henrich, D. *Hegel im Kontext*, p.42. Sobre Diez, ver mais adiante.

²⁸⁹ O dado é de Henrich, retirado que se baseia nas informações sobre as preleções de Flatt conservadas por Klüpfel. cf.: Henrich, D. & Döderlin J. L. “Carl Immanuel Diez”, p.281-2.

²⁹⁰ Hegel vai mesmo recorrer a anotações retiradas deste curso de Flatt quando em Berna para redigir o estudo *Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* [Text 27]; cf.: Pozzo, R. “Zu Hegels Kantsverständnis im Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie”. In: Bondeli, M. & Linneweber-Lammerskitten, H. *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurterzeit*, München: W. Fink, 1999, p.15-30.

²⁹¹ Lacorte, C. *Il Primo Hegel*, p.127.

²⁹² Henrich, D. “Dominant Problems in the Tübingen Stift during the Student Years of Hegel, Hölderlin, and Schelling” In: *The Course of Remembrance and others essays on Hölderlin*, California: Stanford University Press, 1997, p.40.

1796)²⁹³ promoverá uma leitura que buscava retirar da filosofia kantiana as consequências fatais para uma doutrina como a de Storr, baseada na revelação. *Crítica da Razão Pura*, na leitura de Diez, já levaria a se excluir uma doutrina da revelação. Dado que, para ele, seguindo a reconstituição de Henrich, todo “o conhecimento está vinculado às condições de possibilidade da experiência e que essas condições prescrevem que, se qualquer conhecimento tem de ser derivado da experiência, esse tipo de derivação é excluído pelo próprio conceito de revelação”²⁹⁴. Em seguida, provavelmente tendo o que ocorria na França como horizonte, Diez procuraria mostrar que uma aplicação dos postulados práticos ofereceria as bases para uma dissolução da religião revelada e a construção de uma religião da razão. Este será justamente responsável pela tentativa de uma radicalização da doutrina dos postulados da razão²⁹⁵. Diez chegaria mesmo a ponto de derivar um kantianismo ateu e estabelecer uma ligação imediata entre Kant e a Revolução Francesa²⁹⁶.

E talvez o inquietante fosse mesmo essa discrepância entre as esferas privada e pública, entre a liberdade do pensamento e a intransigência dos dogmas oficiais, entre aquilo em que se acreditava e aquilo que se tinha de praticar: “Lê essa trupe”, escreve Hegel “algo que seja contrário à sua convicção (caso se queira conceder a honra de denominar assim seu palavrório [*Wortkram*]) e de cuja verdade eles sintam alguma coisa, então eles dizem: ‘Sim, é bem verdade’, deixam isso entrar por um ouvido e sair pelo outro e de manhã tomam seu café e servem um pouco ao companheiro do lado, como se nada tivesse acontecido”²⁹⁷.

²⁹³ Diez é tido como um dos expoentes do grupo de kantianos *enragés*, que, segundo o relato de Leutwein, atuavam no *Stift* à época de Hegel. (Leutwein, Ch. P. F. In: Nicolin, G. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg: Felix Meiner, 1970., p.12). Além de Diez, Brecht e Sandberger vão levantar a hipótese de dois outros nomes terem possivelmente composto esse grupo de kantianos: Gottlob Christian Rapp (*período no Stift*: 1790-1793), Johann Friedrich Gaab (1788-1792) (Brecht, M. & Sandberger, J. “Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübingen Stift”. In: *Hegel-Studien*, 5. Bonn: Bouvier V., 1969, p.59-72). Sobre o conteúdo da obra e alguns dados biográficos de Diez, cf.: Henrich, D./Döderlein J. L. “Carl Immanuel Diez: Ankündigung einer Ausgabe seiner Schriften und Briefe”. In: *H-St* 3, Bonn: Bouvier V., 1965, p.276-287; Diez, I.C. *Briefwechsel und Kantische Schriften: Wissensbegründung in der Glaubenskrisen Tübingen-Jena (1790-1792)*. (hrsg. Dieter Henrich). Stuttgart: Klett-Cotta, 1997.

²⁹⁴ Henrich, D. “Dominant Problems [...]”, p.41-42.

²⁹⁵ Henrich, D. & Döderlein “Carl Immanuel Diez”. In: *H.-St.* 3, Bonn: Bouvier V., 1965, p. 276-282. e _____. *Grundlegung aus dem Ich*, Frankfurt: Suhrkamp, 2004. Jacobs, p.54.

²⁹⁶ Jacobs, W. *Zwischen Revolution und Orthodoxie?*, p.54.

²⁹⁷ Hegel, G. W. F. , *Briefe von und an Hegel*, Bd.1., p.16.

Por mais que a repercussão e a circulação das notícias e do ideário revolucionário no *Stift* também possam ser explicadas pela existência desses espaços privados de sociabilidade, ainda assim caberia explicar como essas notícias *entravam* na instituição. Nesse quesito, a literatura conseguiu mapear uma série de canais. À época de Hegel, Schelling e Hölderlin no *Stift*, André Billing e Frédéric Fallot sobressaem dos documentos de acompanhamento disciplinar que a direção da instituição redigia como grandes agentes agitadores. No entanto, ao menos durante os primeiros anos da Revolução, é muito provável que à insolência disciplinar se sobrepusesse o papel que ambos desempenhavam como difusores de notícias da França. Não só porque a leitura das coleções de *Stammbücher* de ex-alunos do *Stift* indicar sempre o nome de Billing e Fallot abaixo das mensagens e epígrafes mais carregadas do ideário e do *ethos* revolucionário, mas sobretudo porque se supõe que esses dois *monbéliards* conseguissem mobilizar a partir da cidade de suas famílias, possessão de Württemberg encravada em meio ao território francês,²⁹⁸ uma rede de contatos que os colocavam como receptores privilegiados de tudo o que ocorria do outro lado do Reno. Mas, efetivamente, não foi possível desvendar quais as principais fontes que os dois *monbéliards* dispunham — por exemplo, as revistas, os panfletos, os correspondentes — para informar os seus companheiros de *Stift* sobre a Revolução. O que se sabe é que diversos relatos sobre os acontecimentos na França chegavam por meio de cartas, como, por exemplo, as enviadas por Karl Friedrich Reinhard²⁹⁹, ex-*Stiftler* que mesmo depois de chegar a altos postos da administração do Estado revolucionário, continuou se correspondendo com ex-colegas que permaneciam no *Stift*. Sabe-se mesmo que um artigo seu, intitulado *Uebersicht einiger vorbereitender Ursachen der französischen Staats — Von einem in Bordeaux sich aufhaltenden Deutschen* (Panorama de algumas causas preliminares do Estado francês – de um alemão

²⁹⁸ Mömpelgard, ou Monbéliard, à época, era uma possessão de Württemberg incrustada no meio do território francês. Já em 1793, o condado é ocupado por tropas revolucionárias. Por conta dessa proveniência, acreditava-se que os dois estudantes tinham facilidade em obter informações sobre os desdobramentos dos acontecimentos na França, encarregando-se de repassá-los para os demais alunos do *Stift*. Cf.: Jacobs, W. *Zwischen Revolution und Ortodoxie?*, p.12-13; Harris, H.S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p.97; Lacorte, C. *Il Primo Hegel*, p.175-6. Por conta desse papel de informantes e das constantes faltas comportamentais e atos de insubordinação, consta que Billing e Fallot eram extremamente visados pelas autoridades do seminário a ponto de serem taxados como “trupe de baderneiros”, “Unruheherd”.

²⁹⁹ Veja um resumo da carreira de Karl Friedrich Reinhard (1761-1837) in: D'Hondt, J. *Hegel Secret*. Paris: PUF, 1986, p.14-19.

em estadia em Bordeaux), publicado – anonimamente, a princípio – na revista *Thalia* repercutira amplamente entre os *Stiftlers*.³⁰⁰

Além da revista de Schiller cabe supor que muitas outras circulassem entre os membros do *Stift*.³⁰¹ A uma delas é necessário conferir especial atenção: a *Minerva*³⁰², editada por Johann Wilhelm von Archenholz, militar, em 1791, muda-se para Paris a fim de acompanhar a Revolução *in loco*. Este periódico trimestral, publicado desde 1792, logo passou a figurar como uma das melhores publicações políticas em língua alemã³⁰³. Logo no seu primeiro volume, seu editor assumia como lema, epigrafiado à capa, “apresentar à própria época e à sociedade de seu tempo sua forma e força”³⁰⁴. E, para isso, colocava a compreensão da Revolução Francesa como chave; pois ele estava convicto de que, pela intensidade e amplitude das alterações, o que se passava com o povo francês era um fato inédito na história. Archenholz prometia prover a seus leitores em cada um dos cadernos do periódico o que houvesse “de mais novo concernente à política e a legislação da França”³⁰⁵. A dedicação de Archenholz na perseguição dessa tarefa se mostra admirável. Diante de suas análises e do material publicado, não parece haver exagero quando ele relata se ocupar “dia e noite” com o que se passa na França revolucionária. Por meio de seus *Historische Nachrichten vom neuern Frankreich* — que saem sempre a cada edição da *Minerva*, desde o seu primeiro número de 1792 —,

³⁰⁰ É isso o que se depreende a partir de carta de Karl Philipp Conz, professor do *Stift*, a Reinhard, em 1791: “O artigo introdutório [...] da antologia de Schiller é naturalmente seu. Ele encontrou [...] merecidos aplausos gerais”. *Apud* Jacobs, W. *Zwischen Revolution und Orthodoxie?*, p.14.

³⁰¹ Em seu livro dedicado à recepção da Revolução Francesa por Hegel, Comay busca reconstituir os, por assim dizer, pressupostos midiáticos para que os acontecimentos à ocidente do Reno pudessem ser “testemunhados” na Alemanha (o que passaria pela revolução na leitura) — Ao mesmo tempo, Comay também problematiza a própria concepção de que a Revolução pudesse ser tão somente testemunhada pelos alemães (o que passaria por leitura revolucionária). Comay, R. *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*. California: Stanford University Press, 2011, principalmente, p.33.

³⁰² Que Hegel e Schelling partilhassem da leitura de *Minerva* quando alunos do *Stift*, é o que se depreende da correspondência entre ambos: Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*, p.12. A importância da *Minerva* para a avaliação do jovem Hegel sobre a Revolução Francesa foi tratada por, i.a.: Lukács, G. *Der junge Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973, p.53 ss.; Pöggeler, O. “Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm” In: *Hegel-Studien Beiheft 9* Bonn: Bovier Verlag, 1973, p. 221ss.; D'Hondt, J. *Hegel Secret*. Paris: PUF, 1986, 7-43; e, mais recentemente, Buck-Morss, S. “Hegel e Haiti”. In: *Novos Estudos* 90, Julho 2011, p.140 ss..

³⁰³ Buck-Morss, S. “Hegel e Haiti”. In: *Novos Estudos* 90, Julho 2011, p.141.

³⁰⁴ Archenholz, J.W. v. (hrsg.) *Minerva: Ein Journal historisches und politisches Inhalts*. I Band. Berlin: Unger, 1792, capa. Conferir a respeito: Buck-Morss, S. “Hegel e Haiti”. In: *Novos Estudos* 90, Julho 2011, p.141.

³⁰⁵ Archenholz, J.W. v. (hrsg.) *Minerva: Ein Journal historisches und politisches Inhalts*. I Band. Berlin: Unger, 1792, p.2.

Archenholz procura oferecer relatos da França revolucionária que, mesmo não tendo o distanciamento histórico dos livros, não se mostrassem excessivamente refêns de uma temporalidade e um formato midiático por demais submetidos ao afã de saciar a curiosidade de seus leitores³⁰⁶. Os relatos das discussões das principais seções da *Assemblée Nationale* que redigiu se estende por dezenas de páginas, e, mesmo assim, ainda não se abstém de oferecer um amplo aparato de apoio documental em relação a todo o relatado: como a transcrição e tradução dos principais discursos proferidos no período; as mais polêmicas petições públicas apresentadas aos deputados, os principais projetos de lei submetidos, *inter alia*. Como militar que era, análises sobre as estratégias e as perspectivas das guerras travadas pelo governo revolucionário — tanto na Europa quanto nas Colônias — não deixam de frequentar as páginas da publicação. Também dedicava espaço para relatar a reação do povo de Paris em relação à Revolução, seja os protestos pela alta do açúcar e do café, seja os gritos contra a introdução do papel-moeda³⁰⁷. Em outra seção, também escrita por ele — que fazia as vezes de uma espécie de *feuilleton* —, Archenholz procurava apresentar “uma pintura ilustrada da inacreditável mudança de costumes desta nação”³⁰⁸, não deixando de flagrar as manifestações que dividiam a sociedade parisiense na sua expressão cotidiana: como os gritos de *Vive le Roi* e *Vive la Nation* trocados entre aristocratas e patriotas nos teatros de Paris³⁰⁹.

Mas o jornal também se fazia de diversos colaboradores e supõe-se terem sido sobretudo alguns deles que mais recepção encontraram nos *Stiftlers*. Além do polêmico vínculo com o *Cercle Social* — que ainda analisaremos melhor — a ponto mesmo de publicar textos de seus principais protagonistas, *Minerva* contava com a colaboração regular de Konrad Engelbert Oelsner, que escreve uma série de cartas intitulada *Briefe aus Paris über die neuesten Begebenheiten im Frankreich* (*Cartas de Paris sobre os mais recentes acontecimentos na França*)³¹⁰. Que a leitura de suas cartas fosse empreendida por Hegel e Schelling já no *Stift* é precisamente o que transparece da correspondência

³⁰⁶ Archenholz, J.W. v. (hrsg.) *Minerva: Ein Journal historisches und politisches Inhalts*. Band IV. Berlin: Unger, 1792, p.325-326.

³⁰⁷ Archenholz, J.W. v. (hrsg.) *Minerva*, Band I, n° II, p.540.

³⁰⁸ Archenholz, J.W. v. (hrsg.) *Minerva*, Band I, n° I, p.2.

³⁰⁹ Archenholz, J.W. v. (hrsg.) *Minerva*, Band I, n° I, p.29.

³¹⁰ Pouco depois de suas cartas na *Minerva*, Oelsner também publicaria uma história testemunhal da Revolução Francesa, *Luzifer oder gereinigte Beiträge zur Geschichte der Französischen Revolution* (ed. Jorn Garber), Kronberg/Taunus: Scriptor, 1997 [1797].

entre eles, citada pouco acima³¹¹. Comparação das cartas de Oelsner e da posição política de Schelling e Hegel permite traçar diversos paralelos entre as respectivas avaliações sobre os acontecimentos da Revolução ou mesmo o juízo sobre seus principais protagonistas. As críticas reiteradas a Robespierre e a afinidade com os girondinos que se encontram em Oelsner podem ser presumidas de diversos comentários de Hegel e Schelling sobre os desdobramentos da Revolução³¹².

2.2. Ideias e representações: a difícil relação entre a filosofia e o povo

Importa insistir mais uma vez que a despeito do testemunho de um leve primeiro contato com a filosofia kantiana em Stuttgart — até onde temos elementos para julgar, contato de segunda mão³¹³ —, a literatura concorda de maneira quase unânime que somente em Tübingen haveria elementos para se falar em uma *apropriação* do kantismo. Rosenkranz chega a relatar a existência de excertos hegelianos — hoje desaparecidos — da *Crítica da Razão Pura* que remontariam a 1789³¹⁴. Porém, dos textos que temos conservados do período de Tübingen, é sobretudo a leitura da *Crítica da Razão Prática* e da *Religião nos Limites da Simples Razão* que vai marcar a primeira apropriação hegeliana de Kant³¹⁵.

³¹¹ Em carta já do período de Berna, Hegel comenta com Schelling ter descoberto a identidade do autor das “cartas bem familiares a você” [*Dir wohl bekannten Briefe*] saídas no jornal de Archenholz. Hegel, G. W. *Briefe von und an Hegel*, p.12.

³¹² Pöggeler, O. “Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm” In: *Hegel-Studien Beiheft 9* Bonn: Bovier Verlag, 1973, p. 211-259, p.220.

³¹³ Cf.: o primeiro capítulo desta tese. Sobre o conteúdo dessas resenhas, ver também o livro de Beckenkamp, J. *O Jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p.43-51 (há de ressaltar, no entanto, as imprecisões na atribuição da autoria das resenhas). Bondeli também se refere a esses excertos Stuttgart. Cf.: Bondeli, M. *Der Kantianismus des jungen Hegel*. Hamburg: Felix Meiner, 1997, p.9.

³¹⁴ Rosenkranz, K. *Hegels Leben*, p.14. Por mais que as datações de Rosenkranz não sejam plenamente confiáveis, nesta passagem ele fala com tanta certeza que faz crer que tivesse em mãos alguma evidência bastante eloquente.

³¹⁵ Martin Bondeli chega a considerar que o fato de Hegel privilegiar a filosofia prática na sua primeira recepção de Kant poderia ser visto como marcando um contraste — ou mesmo, um “Kontrastprogramm” — com o programa inaugurado por Reinhold e seguido por Fichte e Schelling. Bondeli, M. *Der Kantianismus des jungen Hegel*, p.21.

À medida que lemos os manuscritos de Hegel deste período, podemos observar um movimento de mão dupla: por um lado, Hegel passa a adotar conceitos kantianos e reelaborar todo o seu projeto de esclarecimento do homem comum a partir deles; por outro, vai torcendo esses mesmos conceitos retirados da filosofia crítica para acomodá-los ao seu projeto da superação da dinâmica dilaceradora dos carecimentos por meio de uma religião popular. Não se deve obliterar que ao longo dos anos que passa no *Stift*, Hegel vai tomar contato com a obra de vários outros autores que não pertencem a égide estritamente kantiana³¹⁶. Importa destacar sobretudo o contato com autores que compunham o que a literatura vai denominar de *Empfindsamkeit*³¹⁷, cuja terminologia também é muito facilmente encontrada nos textos hegelianos deste período. Mas é mesmo a partir do quadro conceitual retirado do kantismo que Hegel vai conferir as novas estruturas do seu projeto de esclarecimento do homem comum por meio de uma religião popular.

Parece que o projeto hegeliano, trazido de Stuttgart, de esclarecimento do homem comum já entra na sintonia da filosofia kantiana logo na primeira série de textos hegelianos deste período de Tübingen que remontam ao ano de 1793. Se pegarmos para análise logo o primeiro deles, convencionalmente chamado de *Wiefern ist Religion...* [Text 12]³¹⁸, já emerge uma mediação kantiana entre os temas trazidos dos anos ginasiais e uma questão que pode ser dita interna à teologia. Esse texto bastante curto, que seria antes de tudo uma “página de apontamentos” [*Notizenblatt*], já coloca, no entanto, diversas das questões que vão ressoar ao longo de todo este seu período em Tübingen e, ainda depois, nos seus primeiros anos de Berna. Com efeito, já a primeira questão deste texto esquadrinha uma contraposição conceitual que vai ditar o eixo do pensamento de Hegel por vários anos: “O que levaria a apreciar uma religião como subjetiva ou como objetiva?”³¹⁹. A contraposição entre religião objetiva e religião subjetiva pode ser encontrada, como nos informa Düsing, nos primeiros parágrafos do *Compêndio* de

³¹⁶ A esse respeito, ver sobretudo, Jamme, C. *“Ein Ungelehrtes Buch”: die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt, 1797-1800*. Bonn: Bouvier Verlag H. Grundmann, 1983, especialmente cap.3; Henrich, D. Henrich, D. *Grundlegend aus dem Ich*. Suhrkamp: Frankfurt, 2004.

³¹⁷ Para um panorama a respeito da *Empfindsamkeit* somado a uma antologia de textos, cf.: Sauder, G. (hrsg.). *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang*. Stuttgart: Reclam, 2003.

³¹⁸ Hegel, G. W. F. *“Wiefern ist Religion...”*. In: *Frühe Schriften*. (herausgegeben von F. Nicolini unter Mitwirkung von Gisela Schüler). Hamburg: Felix Meiner, GW 1, 1989, p.75-77.

³¹⁹ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, p.75.

Sartorius que servia de base para diversas das disciplinas do *Stift*,³²⁰ mas se sabe que muito cedo, como se pode divisar no *Critik aller Offenbarung* de J. G. Fichte e, sobretudo, nas *Annotationes quaedam theologiae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam*, Gottlob Christian Storr³²¹, essa terminologia acaba na órbita da filosofia kantiana.

De toda forma, Hegel vai desde logo disputar a interpretação desse par conceitual precisamente para resgatá-lo dos marcos da disputa entre ortodoxia e esclarecimento³²². Enquanto a teologia vai opor a religião subjetiva à religião natural para desqualificar esta última e reafirmar pela primeira a necessidade da revelação, Hegel vai na direção oposta. O elemento subjetivo da religião, com efeito, confere para ele o índice de que a religião estaria antes ligada ao sentimento do que à teoria. Esse lado subjetivo da religião seria mesmo capaz de desatrelar o seu conceito de qualquer revelação particular. Daí, portanto, a possibilidade da religião se apresentar legitimamente em todos os povos sem tomar conhecimento da forma que receberiam as suas divindades; bastaria que seus sentimentos fossem efetivamente sentimentos religiosos.

Logo se vê, com efeito, que a leitura que Hegel faz da religião subjetiva não mira só a teologia ortodoxa, pois afirmar o sentimento como fonte da religião serve ao mesmo tempo para conter a ânsia do esclarecimento de sob o pretexto de apelar à luz natural da razão impor a outros povos o que o entendimento julga ser a verdadeira religião. Por isso a pergunta pela diferença específica entre religião objetiva e subjetiva terminou vertida assim: “Quão longe o arrazoamento [*Räsonnement*] deve se imiscuir para ainda sobrar religião?” (I, 75). A única orientação, conferida por Hegel, para promover essa medição é a de acompanhar atentamente os sinais de resistência que um povo — não de todo sem

³²⁰ Düsing, K. “Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels”. In: *H-St., Beiheft* 9. Bonn: Bouvier Verlag, 1973, p.69.

³²¹ Storr, G. C. *Annotationes quaedam theologiae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam*, § 13, p.46./ p.62. Mesmo que, pela enorme dificuldade de datação (os editores não descartam a possibilidade desses textos terem sido redigidos em Berna, cf.: Nicolin, F. und Schüler, G. “Anmerkungen” In: Hegel, G. W. F., GW I, p.470-471), seja incerto se Hegel teve acesso à edição latina da obra de Storr para a redação deste texto (a tradução alemã só sai em 1794), há ainda a forte probabilidade dele ter tomado contado com essa apropriação que Storr promove da filosofia da religião kantiana já a partir das aulas e *Repetitionen* do *Stift*.

³²² Pode-se verificar já neste texto evidências de uma aproximação ao kantismo via Fichte, já que há uma referência direta ao *Ensaio de uma Crítica de Toda a Revelação*. Convém observar, no entanto, que a partir de considerações pontais de Hegel e da radicalidade da interpretação dos postulados feita por Diez, a obra de Fichte sobre religião, assim como em seguida a de Kant, que abria margem para uma conciliação entre razão e revelação, foi avaliada como representando um certo retrocesso, dando oportunidade para o fortalecimento da ortodoxia. cf.: Henrich, D./ Döderlin J. L. “Carl Immanuel Diez”, p.281.

esclarecimento, ou seja, em que a religião não fosse mera superstição — por ventura ofereça à interferência do entendimento nos elementos que compõem seu imaginário religioso. Seria, portanto, a habilidade na leitura desses sinais que permitiria precisar o quanto um povo poderia se utilizar de conceitos e liturgias vindos de fora do “espírito de sua nação” para “esclarecê-la”. Sem essas precauções, a intromissão do arrazoamento na esfera da religiosidade acabaria fadado a se mostrar um empreendimento desastrado, com mais chances de transformar-se em uma intervenção autoritária, de imposição de verdades, comprometendo a autonomia da religião.

Com efeito, ao mesmo tempo em que se distancia da ortodoxia teológica, Hegel insiste em salvaguardar o esclarecimento de si mesmo. Daí sua preocupação em conter a compulsão universalizante da *Aufklärung*, que pode facilmente transfigurar o “discurso que quer que todo homem tenha deveres iguais, que sejam deveres para todo homem” (I, 77), em uma imposição de um “*modelo* para a patologia da alma humana” [grifo, RC]. Portanto, logo vemos que a questão dos limites que a religião de dado povo interpõe a transformações a partir de princípios ditos universais, mas vindos de fora, é o procedimento necessário para evitar um universalismo abstrato e arbitrário. Problema este que, para Hegel, está associado ao da aplicação dos princípios universais à particularidade das paixões:

A justiça tem as suas leis que se relacionam mais talvez ao indivíduo — quem quer prescrever às paixões, leis universais? Para quem é a massa de regras de precaução [*BehutsamkeitsRegeln*] nos tratados morais; nem ao certo para um ser humano individual — a grande série de pulsões e móveis com que se [busca] motivar este àquela virtude; a grande massa daquelas limitações e restrições eternas de quão longe deve-se ir em cada paixão, de quão longe deve-se ir naquela força ativa dos sentidos — nem ao certo para o indivíduo. Apenas para os já sábios e bons, esses motivos são eficazes³²³.

Assim, o desafio posto por Hegel a uma aliança entre esclarecimento e religião seria promover uma *universalização* dos deveres sem implicar uma *uniformização* da sensibilidade.

Não que seja fácil tentar essa organização das paixões de baixo para cima; Hegel aponta, por exemplo, para o seguinte problema: “se tem preferência por obedecer a um rei do que se deixar a todo momento perturbar-se pelo seu semelhante, muitos

³²³ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, p.77.

camponeses são hostis a seus advogados — juízes e assim por diante, é mais desgostoso ficar ao sabor das minudências dos seus iguais do que sofrer a dominação e opressão de seus príncipes” (I, 76). Sim, é necessária uma *Bildung* (I, 76), uma *Bildung religiosa* capaz de promover a passagem da particularidade para a universalidade, para que o esforço moral do indivíduo possa transitar para um ser ético comum. Mas qual deve ser o ideal visado por esta *Bildung*? Tentar revigorar aquele republicanismo antigo em que o sentimento da pátria abarcava toda a alma do cidadão, como expresso no autossacrifício de Catão? Ou promover aquele universalismo cosmopolita e antiestatal que, conforme Tertuliano, era o ideal de todo indivíduo imbuído do *ethos* dos cristãos primitivos?³²⁴

Por certo, a formação que Hegel concebia como objetivo de sua religião popular [*Volksreligion*] não poderia ser confundida com a formação privada [*PrivatBildung*] preconizada pelo cristianismo. Precisamente como privada, esta formação estaria toda voltada ao princípio de que “um cristão deve ser um ser humano perfeito [*vollkommener*]” (I, 77). Daí Hegel julgar legítima a seguinte pergunta: “O que é igreja cristã?”. Para responder em seguida “uma massa de ser humanos individuais (não uma massa *articulada* de homens [*verbundene Menge von Menschen*]) que chegaram a certa perfeição da moralidade” (I, 77) [grifo, RC]. Em nota à margem da página, Hegel afirma mesmo que a única via por ele vislumbrada para a religião cristã se tornar uma religião popular seria por meio de um “adestramento público da Igreja [*öffentliche Kirchenzucht*]”³²⁵; ou seja, o ideal de uma passagem mediada da particularidade para a universalidade contido no conceito de *Bildung* deveria dar lugar a uma imposição do universal sobre o particular³²⁶.

O combate aos universalismos — que já aqui poderiam ser classificados como abstratos — continua em outra folha de apontamentos, estimada aproximadamente da mesma época e denominada *Aber die Hauptmasse...* [Text 13]³²⁷. Aqui Hegel chega a explicitar as premissas antropológicas que a seu ver os universalismos que desprezam a sensibilidade insistiriam em ignorar: “o homem é um ser composto [*zusammengesetztes*]

³²⁴ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, “Cato umfasste ganz sein Vaterland und das Vaterland erfüllte seine ganze Seele — Cosmopolitismus nur für einzelne, der Staat muss Fehler haben wo er aufkommt, so die Christen der ersten Zeit”, p.76.

³²⁵ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, p.77.

³²⁶ Sobre esse conceito de *Kirchenzucht*, cf.: o III Capítulo desta tese, seção 3.2.

³²⁷ Hegel, G. W. F. “*Aber die Hauptmasse...*” In: *Frühe Schriften I*. (herausgegeben von F. Nicolin unter Mitwirkung von Gisela Schüler). Hamburg: Felix Meiner, GW 1, 1989, p.78-79.

por sensibilidade e razão” (I, 79). Novamente, todo o desafio para a formação religiosa não seria outro senão o de fazer jus, simultaneamente, a essas duas dimensões.

Esse texto de Hegel indica que a via para se alcançar a conformidade das exigências da razão e da religião seria fornecida por uma *mediação*, ainda não muito bem desenvolvida, entre as *representações religiosas* e as *ideias da razão*. Da Grécia ao cristianismo, sempre haveria uma insistência em impor diretamente à ideia a representação, sempre haveria uma insistência em se recorrer a argumentos *ad hominem*. Dificilmente haveria meios de convencer um povo a trocar a sua religião representativa por outra sustentada tão somente por ideias da razão. É o que transparece na paráfrase — detectada por Norbert Waszek — que Hegel faz de uma passagem do “The Natural History of Religion” de David Hume:

Os gregos e os romanos deixam um Aristófanes, um Plauto caçoar de seus deuses, atribuir-lhes as mais risíveis ações, conquanto eles deixassem os seus modos de representação mais peculiares, Júpiter poderia até mesmo perecer caso lhe fosse deixado o seu raio [*Donnerkeile*]; ele poderia aparecer para Prometeu como um tirano — mas eles não perdoavam um Sócrates, um Aristóteles quando um deles lhes mostrava seu *τον ζεον* sublimado em uma ideia para além do raio [*Donnerkeile*] e sandálias [*Leder*]³²⁸.

Observa-se que, por um lado, há tolerância, quando não apreço e simpatia, da parte dos gregos e romanos pelos comediantes que ridicularizam seus deuses, enquanto, por outro, há contrariedade, quando não intolerância e violência, em relação aos filósofos que os levam a sério demais. Mas essa diferença de tratamento, por mais radical que fosse, não tinha nada de pessoal; decorria apenas do fato de os primeiros anuírem em manter os deuses no campo da representação, e os segundos ousarem transformá-los em ideias abstratas. Longe, contudo, de tomar partido dos filósofos para menoscarar do povo e das

³²⁸ Hegel, G. W. F. “*Aber die Hauptmasse...*”, p.78. É curioso que ao apontar que esse trecho de Hegel é uma paráfrase de Hume, Waszek pouco se esforce em mostrar como cada um retira do mesmo argumento conclusões bastante divergentes, ver Waszek, p.120 [ver nota abaixo]. A passagem de Hume está em David Hume, “The Natural History of Religion”. in; *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford University Press. Sect. iv, “Some writers have been surprised, that the impieties of Aristophanes should have been tolerated, nay publicly acted and applauded by the Athenians; a people so superstitious and so jealous of the public religion, that, at the very time, they put Socrates to death for his imagined incredulity. But these writers do not consider, that the ludicrous, familiar images, under which the gods are represented by that comic poet, instead of appearing impious, were the genuine lights in which the ancients conceived their divinities”, p.146.

*popular religions*³²⁹ como irremediavelmente supersticiosos, Hegel tende a ser bem mais compreensível ao rechaço do povo à religião que os filósofos gostariam de lhe impor ou ofertar. Ora, antes de tudo era preciso considerar que aquelas representações religiosas não eram apenas representações; sobretudo que elas não diziam tanto respeito a um possível conhecimento da verdade das divindades. As representações não eram tão relevantes pelo que representavam diretamente, mas pelo que suportavam ou representavam obliquamente: “a essas representações estavam conectados todos os sentimentos de humildade, de gratidão — toda a esperança” (I, 76), daí por que, ele complementa: “um mero desvio das representações comuns [*gemeinen*] da divindade aparecia como ateisticismo [*Atheisterei*]” (I, 78). O filósofo, na sua arrogância, não conseguiria apreender que, ao atacar as representações religiosas do povo, não era pretensão a uma verdade cognitiva do que seria a divindade que estava em questão. Se aguçasse a sua atenção, ele logo perceberia que por meio dessa confrontação direta não se contribui em nada para “alterar” aquelas representações, mas antes apenas a que toda uma “rede de sentimentos” fosse, nas palavras de Hegel, “cortada, destruída”³³⁰.

Na sequência do texto reforça-se ainda a explicação desse motivo que Hegel acredita estar na base de reações tão apaixonadas — e por vezes, até impiedosas — ante às tentativas de alterar o seu campo das representações religiosas. Deixando subentendida uma linha de continuidade entre os projetos de Sócrates, Aristóteles e o cristianismo, Hegel convida o leitor a lembrar o que aconteceu com os povos convertidos a esta religião. Se é forçoso reconhecer que, de modo geral, o cristianismo contribuiu para o descolar das representações, conferindo um “raio de ação mais amplo para as fantasias”; a outra face da moeda é que essa conquista deixaria “a imaginação do povo comum sem orientação [*Leitung*]” (I, 79). “Quais”, pergunta no texto seguinte da edição crítica, *Unsre Tradition...* [Text 14], “são os conhecimentos históricos de nosso povo? Faltam-lhes

³²⁹ Em nenhuma das passagens de seu texto sobre religião natural em que Hume analisa as *popular religions*, ele lhe devota muita simpatia. Em dado momento, chega mesmo a equivaler as religiões populares a uma certa modalidade de demonismo “[...] popular religions are really, in the conception of their more vulgar votaries, a species of daemonism; and the higher the deity is exalted in power and knowledge, the lower of course is the depressed in goodness and benevolence [...]”. Mais à frente, ele fecha questão afirmando que a barbárie e o capricho seriam os traços predominantes do caráter das religiões populares: “Barbarity, caprice; these qualities, however nominally disguised, we may universally observe, form the ruling character of the deity in popular religions”, cf.: Hume, D. *The Natural History of Religion*, p.178, p.182.

³³⁰ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, “dieses gewebe von Empfindungen abgerissen, zerstört wird, wenn jene Vorstellungen verändert werden”, p.78.

tradições pátrias próprias”, e, em clara alusão aos dogmas cristãos, complementa: “— a memória da fantasia está preenchida com a pré-história da humanidade — com a história de um povo estrangeiro — os feitos e desfeitos de seus reis que nada nos dizem respeito” (I, 80).

Com essas reflexões, Hegel quer enaltecer que a prioridade verificada no cerne da religião cristã, “aguçar os vários deveres em cada um”, acabaria por perder de vista o “todo” (I, 78). Formulando de outra maneira, a adoção de uma perspectiva que toma o indivíduo como base acabaria minando as pretensões universalistas que distinguiriam a crença cristã. Ao militar intempestivamente pelas ideias universais, pretensamente alojadas em cada indivíduo, contra as representações particulares de um povo, o esclarecimento teria de se precaver para não repetir, ou mesmo agravar, os resultados do cristianismo. Para isso, tem de estar bem demarcada a diferença entre “catequizar” e “esclarecer”, o que corresponderia a diferentes maneiras de perseguir o sempre perigoso horizonte das “ideias universais”.

2.3. Reino de Deus: uma aliança em torno de Kant

Como sair desse modelo privado de formação, como formar para uma liberdade que fosse, ao mesmo tempo, do indivíduo e do povo? Até esses primeiros textos de Tübingen, abordando a problemática presente na passagem das ideias às representações, a presença de Kant só pode ser percebida mediatamente, sem nenhum elemento que permita pressupor decisivamente a leitura prévia das obras do próprio filósofo de Königsberg, e na última prédiga [Text 11] — datada de 16 de junho de 1793 — ministrada cerca de três semanas antes de sair do *Stift*, aparecem de fato evidências inequívocas de uma apropriação da filosofia kantiana³³¹. Friedhelm Nicolin argumenta que a convergência de uma “série de conceitos condutores” e “inventário dos pontos da Bíblia”

³³¹ Nicolin aponta para as semelhanças lexicais e as diversas passagens que remeteriam a uma leitura tanto da *Crítica da Razão Prática* quanto *Religionschrift* de Kant nos apontamentos da edição crítica (cf. Nicolin, F. & Schüller, G. “Anmerkungen”. In: Hegel, G. W. F., GW I, p.555-557, e no artigo que escreve a respeito desta última prédiga: Nicolin, F., “Verschlüsselte Losung: Hegels letzte Tübinger Predigt”. In: Gethmann-Siefert, A. (hrsg.). *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, p.367-399, 1988.

não fazem apenas *transparecer* uma leitura do recém-publicado “Religião nos limites da simples Razão”, mas servem mesmo como índices para se desvelar uma alusão constante e intencional ao texto de Kant³³². Essa intenção de se referir constantemente à filosofia kantiana, lida à luz da correspondência de Schelling, Hegel e Hölderlin, revelaria que esta prédiga também estaria atravessada de uma dimensão simbólica cifrada, visando interpelar aqueles pertencentes à “liga dos espíritos livres” [*Bund freier Geister*]. Isso leva Nicolin a pressupor que, muito provavelmente, como se tratava de um evento público, os amigos de Hegel estariam presentes na hora da leitura desta prédiga, e reconheceriam na terminologia empregada uma mensagem de reafirmação do comprometimento do seu autor ao projeto coletivo de promover uma eticidade baseada na liberdade e na razão³³³ — com efeito, Kant mesmo já afirmava que o Reino de Deus, o conceito central deste texto, serviria como “uma bandeira da virtude como ponto de convergência para todos que amam o bem”³³⁴.

Mas para além de portar essa dimensão simbólica, essas referências inequívocas a Kant já suscitam a questão de como Hegel vai promover a apropriação da filosofia kantiana ao seu projeto de religião popular. A prédiga, em certos momentos, parece justificar quem percebe no encontro com a filosofia kantiana uma quebra com o desenvolvimento anterior do jovem Hegel. A utilização de expressões tão carregadas como “nós temos de nascer de novo por intermédio da graça de Deus” (71, 8-9), tornar-nos “mestre da nossa sensibilidade” (71, 12) em um reconhecimento “da corrupção inata do coração humano” (71, 23), na luta contra “seus prazeres e desejos” (72, 2) — poderia ser elencada como primeira suspeita de uma conversão paulina de Hegel a um rigorismo kantiano que quebra com a linha de desenvolvimento de seu pensamento, até então preconizada justamente por um esforço de conciliação entre moral e sensibilidade. E, de fato, em nenhum outro texto Hegel parece conceder tanto ao vocabulário da moral dualista.

³³²Nicolin, F., “Verschlüsselte Lösung...”, p.398. Chegou-se a levantar dúvidas se Hegel teria lido apenas o primeiro capítulo do livro de Kant, publicado um ano antes no *Berliner Monatsschrift* ou ao livro completo. As evidências textuais já mencionadas deixam pouco espaço para dúvidas de que Hegel tenha feito uma leitura do livro como um todo nos meses imediatamente subsequente à sua publicação.

³³³ Para essa definição de simbólico como reconhecimento, ver Torres Filho, R.R. “O simbólico em Schelling” *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p.130.

³³⁴ Kant, I. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, p.100/ A 121, 122. Nicolin F., “Verschlüsselte Lösung...”, p.386.

Em contrapartida, é ao mesmo tempo nesta prédiga que se deixa observar uma forte ênfase àqueles conceitos kantianos que apontam para o encontro entre a autonomia individual e a liberdade comunitária. Ao indagar o que seria um “verdadeiro *cocidadão* do Reino de Deus” (70, 5) [grifo, RC], ao anunciar “nós queremos falar do Reino de Deus” (70, 10), Hegel remete precisamente ao esforço de se acercar de uma definição do ideal kantiano de “um ser ético comum [*ethisches gemeinsames Wesen*]”, cuja definição remete “a um todo de todos os homens”³³⁵. Mesmo se esse é um tipo de união que se enfeixa mais pelo ideal que os homens partilham e pela disposição de ânimo a ele condizente, nada impede que já aqui Hegel a conceba de uma maneira diferente da de Kant, abarcando também liames que seriam forjados pela sensibilidade.

Não há por que não supor que a exigência pela quebra com a nossa “*Selbstzufriedenheit*”, com o nosso “orgulho”, em uma “luta contra nosso amor-próprio”, não seja conciliável com um processo de fortalecimento dos laços comunitários que passa por manter uma união entre a moral e a felicidade, conforme se entrevê neste “coração”, referido por Hegel, tocado pelo “amor a Deus e a Cristo”, de modo a cumprirmos “seus mandamentos de bom grado e alegremente” [*willig und freudig*] (I, 71). Adotando este prisma, podemos reconhecer nesta prédiga tanto uma continuidade com os três textos que vimos analisando e que a precedem imediatamente — *Wiefern ist unsre Religion..., Aber die Hauptmasse..., Unsre Tradition...* — quanto uma antecipação do texto *Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten...* [Text 16] que a sucede.

Mas o que cabe destacar é que o impacto da *incorporação* da filosofia de Kant vai reorganizar profundamente, mesmo que sem alterar a direção primordial de servir como um esclarecimento do homem comum, todo o projeto do jovem Hegel de promover uma religião popular. No entanto, o essencial é perceber que o encontro com Kant não representa de modo algum um abandono do projeto de conciliar razão e sentimento. Ao se apropriar do conceito kantiano de Reino de Deus, Hegel não está interessado em tomá-lo como ponto de chegada de um processo de ascese dos sentidos, mas de desdobrar o conceito de liberdade comunitária que ele pressupõe. Antes de tudo, cabe destacar que Hegel vai retirar da filosofia kantiana, não sem modificá-la, a base conceitual para ancorar o seu projeto de religião popular — ela corresponde ao conceito de carecimento da razão prática.

³³⁵ Kant, I. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, p. 103, A 129.

2.4. Formação do entendimento e formação do coração

Hegel não demora a explorar o desequilíbrio que em sua última prédiga aparecia como latente no seio da filosofia kantiana entre o universalismo de uma moral individualista e o conceito de um sumo bem comunitário embutido no ideal do Reino de Deus. A resolução desse desequilíbrio — que não significa a sua simples dissolução, mas precisamente a melhor maneira de promover uma passagem entre seus termos — passa por um acerto de contas entre a filosofia kantiana e o projeto de uma religião popular. É precisamente este o esforço de reconstituir a reelaboração dos conceitos kantianos a partir do projeto de Stuttgart e o projeto de Stuttgart a partir a incorporação dos conceitos kantianos que vamos perseguir na reconstituição do manuscrito *Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten...* [Text 16]³³⁶, que contém 38 folhas e foi escrito provavelmente entre os últimos dias do Stift e os dois meses que passou na casa dos pais, em Stuttgart, antes de se mudar para Berna.

A fastidiosa enumeração da presença da religião em nossas vidas, que abre o texto — “Religião é um dos mais importantes assuntos de nossas vidas. Quando criança, já somos ensinados a balbuciar [*stammeln*] preces à divindade, já nos são juntadas as mãozinhas para alçá-las ao mais sublime dos seres [...]” (I, 73) —, pode causar a falsa expectativa de que o *Escrito de Tübingen* sirva para desenganar as interpretações mais generosas da quarta prédiga, mostrando que o compromisso de Hegel era com as instituições religiosas e não com seus amigos partidários da liberdade. Mas o prosseguimento da leitura logo desfaz essa inferência precipitada e mostra que o texto se revela antes como um prolongamento das investidas do jovem Hegel à teologia ortodoxa. Como já procedia nos textos anteriores, Hegel se serve do par conceitual religião subjetiva e religião objetiva para desenvolver uma contraposição mais ampla entre, por um lado, uma religião transmitida simplesmente pelo ensino, por conceitos, por “*tudo que vem de fora* [*alles das äusserliche*]”, “*enxertado*” [*geimpft*] (I, 83-84) em nossa natureza, que teria no entendimento, na memória e no conhecimento a sua fonte. E, por outro, uma

³³⁶ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten...” In: *GW I: Frühe Schriften*, p.83-114.

religião que teria sua fonte na prática, na “natureza da alma” e na “verdade” que se criaria e se desenvolveria por si mesma na ação e nos sentimentos.

Uma vez aceita essa dupla acepção, Hegel julga forçoso admitir que a afirmação de que “um homem tem religião” não carrega um significado unívoco. Do prisma que parte da ambiguidade da religião, afirmar que um homem tem religião “não quer [necessariamente] dizer que ele tenha grandes conhecimentos da mesma”³³⁷. Corresponder a religiosidade de alguém — tal como em um concurso de coroinha — à quantidade de conhecimentos que uma pessoa apresenta de determinada religião é limitar-se à compreensão objetiva da religião. E a decorrência direta de se incorrer nessa unilateralização é a disputa de cada religião querendo alçar a sua doutrina a critério primordial da religiosidade. E eis aí o campo aberto para que o sectarismo impere no domínio religioso. Com efeito, Hegel vai afirmar que a sobreposição do entendimento ao coração — hierarquia embutida na religião objetiva — conformaria a condição ideal para medrar toda “presunção do espírito de seita”, pois assim se alimenta uma cegueira às ações motivadas pela gratidão, pelo sacrifício, pela humildade que poderiam ser encontradas em diversas religiões, por ser a essência mesma da religião. Hegel não se furta a dar exemplos desse sectarismo: cita, primeiramente, o comportamento de Tertuliano — que só saberia desferir comentários cáusticos ao “belo sentimento” de Sócrates pela oferta que, no momento de sua morte, que ele via como vida, o filósofo grego faz a um deus pagão³³⁸; e, em seguida, cita o caso dos próprios evangelistas que, ao narrarem a vida de Cristo, não teriam conferido à “aberta efusão” de Maria Madalena, lavando o corpo de Cristo com “alma compenetrada de arremetimento, confiança e amor”, senão uma “edulcorada marginália”³³⁹.

³³⁷ Hegel, G.W. F. “Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten...”, p.83-84.

³³⁸ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten...”, p.93. Hegel se refere a uma passagem da Apologia de Tertuliano. O sectarismo de Tertuliano também era fortemente censurado por Gibbon, leitura certa de Hegel por esta época. Reportamos à passagem em que o historiador inglês discorre sobre o cristianismo primitivo revelando nele uma surpreendente dinâmica dos sentimentos doces se tornarem amargos, contribuindo para uma auto-alienação: “Tais ásperos sentimentos, que o mundo antigo desconhecera, parecem ter infundido um espírito de amargura num sistema de amor e harmonia. Os laços de sangue e de amizade eram frequentes vezes rompidos pela diferença de fé religiosa, e os cristãos, que se viam oprimidos neste mundo pelo poderio dos pagãos, tomados por vezes de ressentimento e orgulho espiritual, compraziam-se na perspectiva de seu triunfo futuro. ‘Tu que gostas de espetáculos’, exclama o severo Tertuliano, “aguarda o maior de todos os espetáculos, o juízo eterno e final do universo”, Gibbon, E. *Declínio e queda do Império Romano* (trad. José Paulo Paes). São Paulo: Cia das Letras, 2005, p.250.

³³⁹ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten...”, p.93.

Por isso, para Hegel, a afirmação “um homem tem religião” deveria significar não antes que “seu coração sente os atos, os milagres e a proximidade da divindade, e que ele reconhece, ele vê Deus na natureza e no destino dos homens”³⁴⁰. Esse deslocamento do conhecer para o sentir se deve à primazia que Hegel confere à aceção subjetiva da religião. Essa primazia estaria sustentada na intenção de minimizar os atributos das religiões que mais as tornam motivo de discórdia, concentrados no seu lado objetivo, para abrir espaço para a força, igualmente presente nas religiões, de promover a união entre os homens e as mulheres. Aceito o argumento de que se deve priorizar a religião subjetiva, logo o essencial deixa de ser como se denomina Deus — “Jeová, Júpiter ou Brahma”³⁴¹ —, mas o comportamento de cada um em relação ao elemento religioso do mundo. Em outras palavras, se nos mostramos um “verdadeiro adorador de Deus”, se apreciamos as questões da religião “com o coração, com a concórdia [*Einfalt*] do espírito e da sensação”, ou se as abordamos apenas “com o frio entendimento”.

Apesar de priorizar enfaticamente o lado subjetivo, Hegel não desconhece que é virtualmente impossível dissociá-lo completamente do que a religião tem de objetivo. Hegel concede mesmo que na religião subjetiva há pontos em que ela se mostra inseparável da objetiva por estar com ela completamente “emaranhada” [*verflochten*] (I, 87-88) — uma concessão que já cede mais do que Kant, que concebe a religião estatutária apenas como um “veículo” para a religião racional. Ainda assim, seriam apenas *pontos*, algo localizado, que não corresponderia senão a uma “ínfima parte” da religião subjetiva. Daí por que o grau de conhecimento da religião objetiva é praticamente indiferente para quem quer apreciar o verdadeiro devoto: “A religião é coisa do coração, que muitas vezes age de modo inconsequente contra os dogmas que seu entendimento ou sua memória admitem” (I, 92). Para, logo em seguida, desmerecer e tomar clara distância da teologia: “os homens mais louváveis não são por certo sempre aqueles que mais frequentemente tenham especulado sobre a religião, que metamorfoseiam frequentemente a sua religião em teologia [...]” (I, 92). Mas cumpre adentrar mais nessa contraposição, pois Hegel vai aguçando a apreensão de seus polos.

Hegel até chega a reconhecer que a “Religião ganha com o entendimento”, embora, em seguida, acrescente: “mas muito pouco, suas operações, suas dúvidas, podem

³⁴⁰ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten...”, p.87-88.

³⁴¹ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten...”, p.92.

antes esfriar o coração do que esquentar [...]” (I, 92). Diante dessa tendência de mais atrapalhar do que ajudar, o melhor é evitar ao máximo as tentativas de imiscuir o entendimento na religião. Essa insistência de Hegel em contrapor uma fé do entendimento — a que ele se refere como a *fides quae creditur* (I, 87) — a uma fé do coração recobre a contraposição desenvolvida pelo próprio Kant entre uma fé estatutária e a fé baseada na *Herzengesinnungen* (disposição de ânimo do coração) — a que ele designa como a *fides ingenua*³⁴². A fé que tivesse a sua fonte antes na teoria e na crença do que na consciência moral e no coração — ambos concordam com isso — seria corrompida. Mas o problema da religião seria precisamente este: a liberdade que ela pressupõe não se encontra engastada na vida da sociedade. Se todos têm em potência capacidade de desenvolver uma disposição de ânimo do coração, este potencial é muitas vezes bloqueado ou corrompido pela sociedade. Por mais que discordassem sobre o que propriamente na vida social levasse a uma corrupção das disposições morais do homem — Kant afirmava a tese da “propensão natural para o mal”; Hegel assume postura mais neutra em relação à natureza do homem, tendendo a ver, aí, uma indeterminação essencial — ambos concordariam que as sociedades dos “mais novos tempos” teriam uma tendência a privilegiar antes a motivação egoística, o *Eigennutz* (I, 88), do que a motivação moral. E religiões que só exigissem de seus fiéis a crença nos seus dogmas se mostrariam muito mais adaptáveis e, portanto, afeitas às sociedades modernas. Se é assim, caberia perguntar: como superar esse contexto tão desfavorável que só contribui para firmar o domínio da religião objetiva sobre a religião subjetiva? Em outras palavras: na medida em que a religião se colocaria tanto para Kant como para Hegel como um desdobramento e um acabamento da moral, como proceder quando a moral está ausente do povo? O que ocorre quando a motivação que impera entre os homens de uma sociedade é tão somente o *Eigennutz*?

Para superar esse quadro, ambos, Kant e Hegel, apontam para a necessidade de uma formação. Mas se a formação em Kant se dá necessariamente contra uma propensão ao mal alojado na natureza humana, em Hegel a formação pode, de direito, mudar e

³⁴² Kant, I. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, “Pois esta última há-de ser uma fé livre, baseada nas puras disposições do coração [*Herzengesinnungen*] (*fides ingenua*). A primeira presume tornar-se agradável a Deus [*Gott wohlgefällig*] mediante ações (do culto) que (embora trabalhosas) não têm por si qualquer valor moral, portanto, são ações extorquidas por temor ou esperança, ações que também um homem mau pode executar, ao passo que a segunda pressupõe para tal como necessária uma disposição de ânimo moralmente boa.”, p.121/p.777/ B167, 168 - A 158

determinar para onde aponta a própria propensão do homem. Depreende-se, portanto, que Hegel está longe de atribuir a prevalência da religião objetiva a uma sina inscrita em uma fraqueza constitutiva do homem ou mesmo a um acaso. O problema se enraizaria, antes, na maneira de a sociedade se organizar — seria a configuração da sociedade o que, por si só, já predisporia o indivíduo a adotar um ou outro tipo de religião. Daí a importância de Hegel reconhecer que “a religião não é a primeira coisa que deita raiz na alma, ela precisa encontrar um solo arado, no qual ela possa, primeiramente, se expandir” (I, 89). A melhor maneira de proceder a essa preparação seria cultivando a semente dos sentimentos voltados à moralidade: “Em todo homem, a natureza plantou uma *semente* de sentimentos finamente despontados da moralidade, ela colocou nele um senso para o que é moral; para fins mais amplos do que a *mera* sensibilidade [*Sinnlichkeit*] [...]” (I, 89) [grifos, RC]. Portanto, qualquer projeto de transformar a religião tem de passar por formas de privilegiar, na própria base da vida social, esses “fins mais amplos [*weitere Zweck*]” (I, 89). A via para isso seria sobretudo a partir de uma “educação” e uma “formação” para que a “semente” moral de cada um pudesse crescer e frutificar em religião subjetiva (I, 89).

Mas precisamente, como vimos, essa formação tem de ser uma formação pública e não privada. E o conceito de “público” aqui é muito mais amplo do que aquele que Kant conferia às suas religiões públicas; não basta que as doutrinas religiosas partam dos postulados da razão prática e sejam expostas à livre discussão. O conceito de “público” que Hegel vai conferir ao caráter público da religião vai bem além disso³⁴³. O que ele visa enfatizar, demarcando bem a sua ordem de prioridades, é que “Meu propósito não é investigar quais doutrinas religiosas [...] podem conferir maior edificação e consolo para a alma [...] mas, em vez disso, quais instituições [*Anstalten*] estão dentre aquelas que introduzem as doutrinas e a força da religião na rede de sensações humanas, acompanham suas pulsões [*Triebe*] para a ação e, nelas, mostram-se vivas e eficazes” (I, 90). Sem conflitar com a “justiça burguesa”, a formação religiosa é deslocada, portanto, para a criação de um quadro institucional³⁴⁴ que levasse à constituição de determinada

³⁴³ Estamos aqui na origem da necessidade do Estado hegeliano promover a solidariedade, Avineri, S. *Hegel's theory of the modern state* Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.40 ss.

³⁴⁴ Uso o termo “institucional” aqui em sentido lato. Para essa acepção, cf.: Honneth, A. *Sufrimento por Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. (trad. Rúrion Soares Melo) São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007, p.133.

sociabilidade, ao mesmo tempo talhada e promotora de móveis morais e religiosos. Hegel divisa no projeto de uma *Volksreligion* as diretrizes de toda formação da sociedade que transforme profundamente sua sociabilidade, e por isso ele se mostrava tão crítico àqueles que queriam reduzir a formação religiosa a mera formação privada.

Mas se a disputa deve ser antes por instituições que por doutrinas, a formação religiosa colide com a lógica do esclarecimento, de simplesmente se pôr a criticar de modo *ad hominem* as crenças de outros povos ou mesmo de outras camadas sociais. Hegel descarta a maneira pela qual o entendimento tem de zelar pela universalidade, que passaria sempre por um controle de todas as paixões que quebrassem os padrões de decoro previamente estabelecidos. Se em Stuttgart Hegel procurava extrair da *Hofgeselligkeit* o núcleo do princípio do juízo que operava no intercuro social para elevá-lo a uma forma mais universal de sociabilidade, agora, no *Escrito de Tübingen*, Hegel explicita sua percepção de que foi antes o princípio determinante das regras de prudência da *Hofphilosophie* que se perpetuou sub-repticiamente no modelo formativo que os manuais de moral produzidos pelo esclarecimento queriam difundir. Nesse sentido, Hegel vai traçar um paralelo entre o entendimento e o homem de corte mostrando as homologias estruturais de dominação que ambos compartilhariam:

O entendimento é o homem da corte [*Hofman*] que se dirige ao agrado do humor do seu senhor — ele sabe oferecer princípios de justificação para cada paixão, para cada empreendimento — *ele é sobretudo um serviçal do amor-próprio* [*Eigenliebe*], que é sempre muito perspicaz em dar uma bela cor aos erros feitos ou ainda por fazer, ele gaba [*lobt sich*] a si mesmo frequentemente por conta disso — que ele acabou encontrando um ótimo pretexto para si próprio³⁴⁵ [grifo, RC].

O paralelo entre o entendimento e o amor-próprio seria muito significativo, na medida em que aí se insinua que o entendimento interioriza uma lógica do homem de corte. A tarefa do entendimento seria controlar toda a significação da vida afetiva do homem para que ela jamais fugisse ao esquadro da identidade do sujeito — i.e., para que não afrontasse o seu amor-próprio; de modo homólogo, o homem da corte também delimitaria as fronteiras de seu comportamento às normas de decoro que vigorassem nas rodas de determinado salão. Esse expediente de submissão do particular ao universal era o preço para manter uma comunidade de homens ou paixões unidos em um mesmo

³⁴⁵ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine...”, p.94.

conjunto. Por um lado, Hegel critica a subjetividade que, por intermédio do entendimento, força o significado das paixões para compatibilizá-las a um quadro fixo e rijo dado pelo amor-próprio, assegurando-se, assim, de sua autoidentidade — o entendimento seria encarregado de exercer um papel racionalizador submetendo as paixões a um esquema interpretativo prévio que, com isso, torna-se ainda mais refém de seus sintomas. Por outro lado, ele critica uma sociabilidade em que todos os indivíduos que dela tomam parte têm de controlar o seu comportamento para não ofender o humor do senhor que é, em última instância, quem possibilita que se participe desse determinado círculo social.

Com efeito, nos modelos da tradição dessa formação de corte — que, na Alemanha, atendia pelo nome de *Hofphilosophie* —, tais como em Balthasar Gracián e La Bruyère, transparece uma extrema desconfiança em relação à natureza humana. Toda a sua orientação privilegia um modelo adaptativo de formação, i.e., uma formação que vem de fora. A formação para a sociabilidade *polida* faz jus à etimologia desse seu adjetivo: ela implica mesmo um polimento, encarregado de desprover o indivíduo de toda a sua aspereza, aparando suas arestas, adequando-o a um molde, para torná-lo apto ao *grand monde*. Conforme já demarcado pelo livro de Balthasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudência* (1647)³⁴⁶ — cuja recepção da tradução francesa, *L'homme de cour*, tende a ser vista como o momento inaugural de toda a *Hofphilosophie* —, todo o arcabouço dessa filosofia prática tem no conceito de prudência a sua pedra angular. Diferentemente da tradição aristotélica, que coloca a prudência como um hábito (*hexis*), a *Hofphilosophie* segue a vertente estoica que pretende conferir à prudência um caráter científico³⁴⁷, o que, por conseguinte, vai lhe conferir a tendência de absorver a prática na teoria³⁴⁸.

Os efeitos dessa tendência ainda se fariam sentir, como adiantamos, em livros que, por mais que mudem sua finalidade, procurando prescrever “aos homens, que eles sem virtude não poderiam se tornar felizes” (I, 94), à medida que se fiam em uma ética da prudência, não tem como escaparem da égide da *Hofphilosophie*. Algumas das publicações de Joachim Heinrich Campe forneceriam bons exemplos nesse sentido.

³⁴⁶ Aubenque, P. “A prudência em Kant”. In: _____. *A prudência em Aristóteles* (trad. Marisa Lopes). São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008, p.297-342, p.315 (nota).

³⁴⁷ Sobre a diferença entre essas duas tradições da prudência, cf.: Aubenque, P. “A prudência em Kant”, p.310.

³⁴⁸ Sobre a gênese e os problemas do conceito de prudência da *Hofphilosophie*, cf.: Aubenque, P. “A prudência em Kant”, p.314-316.

Consistindo no mais das vezes em um agrupamento de regras casuísticas, Hegel julga mesmo dignos de desconfiança os propósitos desses livros de orientar efetivamente quem os lê. Ao indagar como esses livros poderiam atingir seus propósitos, Hegel aventa duas alternativas: ou seu leitor teria de “decorar” o livro da capa a contracapa; ou, folhear o Manual de Moral “para toda inclinação que lhe acomete”, e daí consultar “se ela também é ética, se ela é permitida” (I, 94). A patente inexequibilidade de ambas as alternativas já denota o descrédito que Hegel vai conferir a esse tipo de literatura.

Em vez de servirem de passaporte para a glória certa no *le monde*, esses Manuais só providenciariam ressentimentos àqueles que confiassem em suas regras para substituir o aprendizado pela própria experiência. É isso o que se depreende do exercício de imaginação a que Hegel se permite no meio do texto — e a que também nos permitiremos acompanhar em uma citação um pouco mais extensa:

Ser feliz é, no caráter do jovem bem constituído, um traço primordial; circunstâncias impedem-no a isso, de modo que ele tenha de se recolher mais em si mesmo, e ele toma a decisão de se formar [*bilden*] como um homem virtuoso, e não tem ainda experiência suficiente de que livros não podem levá-lo a isso — então ele toma talvez o *Theophron* de Campe nas mãos — para tomar esses ensinamentos de sabedoria e prudência como as linhas mestras [*Richtschnur*] de sua vida — ele lê, de manhã e à noite, um parágrafo dele e reflete o dia todo a respeito — qual vai ser a consequência? Algo próximo de uma efetiva perfeição [*Vervollkommnung*]? Para isso fazem-se necessários anos de exercício e experiência — mas as meditações sobre Campe e a régua caipira [*Kampische Lineal*] vão desincumbi-lo [*entleiden*] em 8 dias! Soturno [*düstern*] e intimidado [*ängstlich*] ele vai à sociedade, onde somente é bem-vindo aquele que a sabe animar [*aufheitern*], que lá está de coração alegre — pelo sentimento de sua inferioridade ele se curva diante de todos — o intercurso com o mulhêr [*Frauenzimmer*] não o anima [*heitert auf*], porque ele teme ali — um leve toque em alguma menina poderia espargir um inflamante fogo pelas suas veias — e isso lhe confere um aspecto canhestro, rígido — ele não vai entretanto aguentar por muito tempo, mas sacode logo a supervisão desse casmurro preceptor [*mürrischen Hofmeisters*], e vai se encontrar melhor assim³⁴⁹.

Ao se bater contra a égide da *Hofphilosophie*, Hegel também avança, a seu modo, uma empreitada para liberar a prática do jugo da teoria. Mas é certo que haveria aí dois riscos: o primeiro, seria por a perder uma socialibilidade que, por mais excludente, dissimulada e dominadora, ainda assim, consegue garantir alguma vida comum entre os homens; e, o segundo, deixar escorrer por entre os dedos toda a normatividade que possa

³⁴⁹ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine...”, p.97-98.

fazer uma união entre os homens possa manter um horizonte de universalização. Daí a importância de verificar que a investida de Hegel contra o que seria o universalismo abstrato do esclarecimento não o faz necessariamente abrir mão da crítica à particularidade. Hegel, com efeito, insiste em atacar um esclarecimento que assume como tarefa combater os “preconceitos populares” [*VolksVorurtheile*] considerados, sob a ótica distorcida do universalismo sobranceiro, tão somente como erros a serem corrigidos. Mas esses ataques ainda são feitos em nome do próprio esclarecimento e do próprio universal. Hegel parece, aqui, dar consequência àquele texto de Zöllner que encontramos entre seus excertos em Stuttgart, pois o que ele está propondo a esta altura não é senão reformular a tarefa do esclarecimento e redirecionar a sua crítica: a *Aufklärung* não deveria priorizar mais o combate aos “erros” ou “preconceitos populares”. Pois, a depender do modo como encaram o combate aos preconceitos, certos “esclarecimentos” revelam-se obscurantistas, e certos “obscurantismos” cumprem o papel de garantir condições a todo verdadeiro esclarecimento. Quando se compraz em empunhar bandeiras vazias e quase tão alheias a uma sociedade concreta quanto dogmas transcendentais, o nobre ato de esclarecer poderia dar ensejo a uma nova forma de fanatismo ou engodo comercial:

Quem sabe dizer muito sobre a inconcebível estupidez do homem, quem quer demonstrar a alguém, pelos cabelos, que é a maior das tolices que um povo tenha esse preconceito, quem nisso se esbanja com palavras tais como esclarecimento, conhecimento do homem, história da humanidade, felicidade, perfeição [...], não é senão um obscurantista [*Schwäzer*] do esclarecimento, um mercador que oferece ociosos remédios universais [...]³⁵⁰.

Para evitar o autoritarismo do fanático ou o ardil do negociante vendedor de placebos é preciso, antes de tudo, zelar para que o esclarecimento parta de princípios de universalização retirados da organização de sociedades previamente existentes que — cada vez vai se tornando mais claro — nada mais são que princípios de sociabilidade. Não que Hegel abandone de todo o combate aos preconceitos; seu ponto é redirecioná-lo: doravante, os preconceitos visados deveriam ser sobretudo aqueles de “tipo prático”

³⁵⁰ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine...”, p.95. Atentemos para a proximidade entre esta crítica hegeliana e a crítica de Herder ao universalismo abstrato do Iluminismo francês. Cf.: Herder, J.G. *Também uma filosofia da história uma contribuição a muitas contribuições do século* (trad. J.M. Justos). Lisboa: Antígona, 1995, p.79. Sobre o universalismo abstrato do esclarecimento e a tendência à inversão de papéis entre quem esclarece e quem é esclarecido, cf.: Buck-Morss, S. “Hegel e Haiti”. In: *Novos Estudos* 90, Julho 2011.

(I, 95). E padrão de medida para combatê-los deve ser buscado no agir autônomo: “o homem deve *agir por si mesmo, atuar por si mesmo, decidir por si mesmo*, não deixar ninguém agir por ele [...]”³⁵¹ [grifos, RC]. Mas para isso se mostra necessária uma profunda mudança de agenda que tem de passar a ser forjada a partir de uma “perspectiva política” sensível à premissa de que, por mais diferentes que sejam as sociedades, há sempre “princípios universalmente válidos” que, nas palavras de Hegel, “não apenas iluminam [*einleuchten*] o sadio entendimento humano, mas também devem estar na base de toda religião” (I, 95). Em outros termos, a confiança exclusiva nas luzes da razão intelectual não basta, é preciso encarar as trevas que estão na prática. E na sociabilidade haveria nexos de ofuscação que precisariam ser desativados a fim que toda a pretensão universalista possa ter alguma chance de avançar. Tudo somado, se formos ao cerne da crítica de Hegel, veremos que definitivamente não se trata de propor o abandono do esclarecimento, mas antes de estimular a sua consumação.

2.5. Os móveis não-egoísticos e a lei moral

Esses princípios que teriam de estar na “base de toda religião” — mesmo a “semente” de toda formação do coração — remetem, primeiramente, aos sentimentos não egoísticos cuja legitimidade de tomá-los como motivação moral, cassada desde a filosofia prática kantiana, Hegel tentará reabilitar. A bem da verdade, essa busca em promover um acerto de contas entre os fundamentos da moral kantiana e os móveis não egoísticos da ação moral era uma preocupação bastante difusa no cenário filosófico alemão das duas últimas décadas do século XVIII. Isso porque a fundamentação da filosofia moral kantiana incide em um momento em que a recepção da teoria dos escoceses sobre as pulsões não egoísticas na Alemanha ainda se fazia com muito vigor. Com efeito, são diversos os autores que vão retomar sobretudo os escritos dos escoceses — Adam Smith, Hutcheson, Hume e Ferguson³⁵² — para debater o destino dos móveis não egoísticos,

³⁵¹ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine...”, p.94.

³⁵² Para uma reconstrução da teoria moral dos escoceses, cf.: Waszek, N. *Man's social nature: A topic of the Scottish Enlightenment in its Historical Setting*. Frankfurt/M: Peter Lang, 1986 e Suzuki, M. *A Forma e o Sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2015.

uma vez introduzida a lei moral. Uns defendiam que os móveis não egoísticos deveriam ser simplesmente descartados enquanto patológicos, pois isso já bastaria para tornar uma força heterônoma; outros argumentavam que os móveis não egoísticos seriam um complemento necessário para aliviar o fardo de uma lei moral que, por excessivo rigorismo, poderia se tornar, por assim dizer, “letra morta”, ou mesmo uma instância interna de opressão da natureza sensível do homem.

Mais particularmente, no caso de Hegel, pelas leituras e pelo círculo intelectual que frequentava nos seus primeiros anos, temos indícios suficientes para supor que a doutrina das *uneingennützige Neigungen* remete, de modo geral, a uma recepção das teorias de Adam Ferguson na Alemanha, que é capitaneada sobretudo por dois autores que já sabemos marcantes para Hegel desde Stuttgart: Christian Garve (pelas leituras) e Friedrich Jacob Abel (pelas aulas)³⁵³. A teoria do que Ferguson denomina *benevolents dispositions* tem o seu núcleo concentrado na seção X das *Instituições de Filosofia Moral* e na seção VIII do *Ensaio sobre a História da Sociedade Civil*³⁵⁴. A importância de Garve

³⁵³ Os principais receptores e difusores da filosofia de Ferguson na Alemanha são precisamente Christian Garve, Jacob Friedrich Abel e Friedrich Schiller. Cf.: Moggach, D. “Schiller, Scots and Germans: Freedom and Diversity in *The Aesthetic Education of Man*”. *Inquiry*, v. 51, n 1, 2008, p.16-36, p.25, bem como Oz-Salzberger, F. *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*. Oxford: Clarendon Press, 2002, p.284-285. Mas cabe frisar que Rosenkranz dá notícia de excertos, ora desaparecidos, da obra de Ferguson em meio à coleção de Hegel. Não se sabe ao certo de qual obra de Ferguson eram esses excertos, mas tal como recomendara a Schiller é provável que Abel também tenha recomendado a Hegel, as *Instituições* traduzidas e comentadas por Garve, cf.: Hauck, E. C. *Instituições de Filosofia Moral; para o uso dos estudantes de filosofia da faculdade de Edimburgo, de Adam Ferguson: tradução, introdução e notas*. FFLCH. USP, São Paulo, 2013. A recepção de Ferguson na Alemanha também foi crucial para a tematização da divisão do trabalho, cf.: Lukács, G. *Der junge Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973, p.90-91. É de se lamentar a ausência desse debate esteja ausente de um livro que se proponha a reconstruir a concepção social de liberdade em Hegel, cf.: Honneth, A. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2011, p.81-118.

³⁵⁴ É importante apontar que a teoria de Ferguson sobre as *benevolents dispositions* está intimamente ligada ao seu esforço de romper com a concepção de felicidade como repouso que era hegemônica todo ao longo do século XVIII. (Sobre o predomínio dessa concepção de felicidade, cf.: Mauzi, R. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*. Paris: Albin Michel, 1994). “Felicidade não é o estado de repouso, ou aquela liberdade imaginária do cuidado [*care*], que à distância é tão frequentemente objeto do desejo, mas com a sua aproximação traz um tédio, ou um langor, mais insuportável do que a dor em si mesma” (51). Ferguson contraporia a um paradigma da felicidade como satisfação de desejos o paradigma da felicidade ocupacional. “As disposições dos homens, e consequentemente suas ocupações, são comumente divididas em duas classes principais; a egoísta, e a social. A primeira é voltada à solidão; e se elas carregam uma referência à humanidade, é aquela da emulação, competição [...] A segunda nos inclina a viver com nossas criaturas companheiras, e lhes fazer bem; elas tendem a unir os membros da sociedade; eles culminam em uma participação mútua de seus cuidados e satisfações, e tornam a presença dos homens uma ocasião de júbilo”, (53). O esforço do filósofo escocês vai no sentido de convencer que não teríamos necessariamente de optar por agir egoisticamente como única maneira de assegurarmos como resultado prazer e vantagens para nós mesmos. O agir benevolente não traz somente prazer para outros: “a mesma pessoa pode retirar uma maior vantagem da boa fortuna que ele promoveu a um outro, do que

para a recepção de Ferguson na Alemanha decorre sobretudo de sua tradução do primeiro desses livros do escocês — não só pela tradução em si, mas também pelos longos — e nem sempre abonadores — comentários a ela. Em Abel, por outro lado, é que vamos encontrar uma preocupação mais detida em confrontar os escoceses e Kant. A atitude de Abel parece apontar para uma via mais conciliatória ao afirmar que os móveis não egoísticos podem servir de “contraforça”, disposta na própria natureza do homem, “ao egoísmo”, e que tornaria o homem sociável³⁵⁵.

Por outro lado, Reinhold — que, como vimos no capítulo I, recusara a moral proposta por Rehberg por ela não quebrar com o amor de si — faz uma longa reflexão a respeito da pertinência de se chamar os móveis não egoísticos de “não egoísticos”, uma vez que mesmo que a motivação de nossas ações seja, nestes casos, primordialmente dada pelo bem-estar de outro, ainda assim mediatamente haveria o prazer que o bem, causado a outro, causaria em nós. Destarte, a ação despertada pelo móvel não egoístico continuaria submetida à lógica do prazer e desprazer e, por conseguinte, não conseguiria escapar do princípio da *Selbstliebe*³⁵⁶. Com efeito, se lembrarmos os riscos que Kant via em todas aquelas tentativas de pautar a moral a partir de um sentimento, veremos sua censura incidir sobre a subjetividade essencial, sobre o fato de o sentimento só poder ter “uma validade contingente e privada, i.e., uma *Privatgültigkeit*”³⁵⁷. E disso decorreria a incapacidade de sustentar a necessidade e a universalidade das próprias regras de conduta

daquela que ele obteve para si” (55). As citações de Ferguson encontram-se em: Ferguson, A. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

³⁵⁵ Riedel, Wolfgang (hrsg.) *Jacob Friedrich Abel : ein Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773-1782)*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, p.437. Sobre a mudança de Abel de Stuttgart para Tübingen e também sobre sua atividade na Faculdade de Filosofia desta última cidade, cf.: Henrich, D. *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen-Jena 1790-1794*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004, Band II, p. 1559-1564. Sobre indícios da influência de Abel em Hegel no período de Tübingen, cf. Jamme, C. *“Ein Ungelehrtes Buch”: die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt, 1797-1800*. Bonn: Bouvier Verlag H. Grundmann, 1983, p.184.

³⁵⁶ Reinhold, K.L. *Briefe über die Kantische Philosophie*. Gesammelte Schriften. Band 2/2. (hrsg. Martin Bondeli). Basel: Schwabe Verlag, 2008. Sobre tudo, a carta 6 e 7. A crítica de Reinhold dirige ao mau-uso que os “ingleses” (sic) fazem do termo não-egoístico: “A palavra não-egoístico é abusada também nesse sistema não menos que em todos os outros onde a vontade se deixa determinar pelo prazer [...] O pressentimento [*Vorgefühl*] do prazer, que é gerado imediatamente de uma ação futura, é por certo de uma outra maneira egoísta que aquele, que se funda no mero efeito da ação, mas é tão pouco não-egoísta tão logo ele seja pensado como fundamento-de-determinação da vontade”, p.241.

³⁵⁷ Kant, I. Refl. 541, Para o estatuto que Kant confere ao *moral sense* e à ética da simpatia, ver também, Kant, I. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, A 91/ *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (trad. Guido de Almeida), Discurso Editorial: São Paulo, p.293.

conforme a exigência da moral³⁵⁸. Sobre essa ótica, o sentimento seria “sempre um meio de obter uma fruição e seria incapaz de fundar a ação como um fim em si mesmo”³⁵⁹. O juízo moral ditado pelo entendimento sobre o mau e o bom deveria preceder todo sentimento e o sentimento teria de decorrer deste juízo moral³⁶⁰.

É por certo, desde o *Observações sobre o Belo e o Sublime* — e isso se revelou sobretudo pelas anotações à margem das páginas que ele fez em um de seus próprios exemplares —, que Kant já colocava precisamente a necessidade de se equiparar a vontade individual com a vontade de todos como o princípio mesmo da moral³⁶¹. É desse princípio que retiraria a *Verbindlichkeit* da moral, o que, sem recorrer à teoria, superaria o seu estatuto meramente privado, garantindo sua universalidade e necessidade. A determinação do agir tem de ser a lei moral.

Mas no que consiste a lei moral? Em um critério formal a que devemos submeter todas as nossas máximas de ação: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”³⁶². É esta lei que, para Kant, confere a garantia de nossa autonomia, porque esta lei é uma lei que retiramos da razão e damos para nós mesmos. Somente ela deve ser alçada a princípio do agir; ela seria o nosso dever porque contém uma intelecção baseada na estrutura da razão.

É pertinente, contudo, apontarmos brevemente que Kant não se entrega a uma moral cognotivista para o qual bastaria o sujeito tomar conhecimento do imperativo para poder agir moralmente. Kant reconhece a plena autonomia do prático e se esforça por ligar a representação da lei a um sentimento que possa servir de móbile para a ação. É preciso abordar os móveis que tornam possível que o sujeito aja segundo a lei moral.

³⁵⁸ Calori, F. “Racionalidade prática e sensibilidade em Kant”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 20, p.18-19.

³⁵⁹ Calori, F. “Racionalidade prática e sensibilidade em Kant”, p.18-19.

³⁶⁰ O juízo moral da aprovação e desaprovação ocorre mediante o entendimento, a sensação moral de contentamento ou aversão mediante o sentimento moral, de modo que não é o juízo moral que tem origem no sentimento, mas antes este tem origem naquele. Todo sentimento moral pressupõe um juízo moral mediante o entendimento.

³⁶¹ Para Henrich, essa já seria a “intuição ética” de Kant por detrás do imperativo categórico, conceito a ser mais diretamente apresentado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Henrich, D. “Hutcheson und Kant”. In: *Kant-Studien*, 49 (1957–8): 49–69. “Das sittliche Bewußtsein ist nun ganz aus dem Wesen des Willens verstanden. Gut ist der Wille dann, wenn er sich „in consensu mit dem allgemeinen Willen“ betrachtet”, p.66.

³⁶² Kant, I. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, A 52/ *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (trad. Guido de Almeida), Discurso Editorial: São Paulo, 2009, p.215.

Tem-se o seguinte dilema: por um lado, há necessidade de móveis morais, no entanto, para serem morais, esses móveis não poderiam provir da sensibilidade. É por isso que Kant fala da necessidade dos móveis morais serem *a priori*. O que parece um verdadeiro oxímoro até ele nos apresentar o seu conceito de respeito. O respeito seria, para Kant, precisamente despertado ante a representação da lei moral. Em outros termos, o respeito seria um “sentimento que se produz por si mesmo [*selbstgewirktes Gefühl*] através de um conceito da razão”³⁶³, introduzindo assim, como comenta Calori, “uma dimensão de atividade e de espontaneidade no próprio coração da receptividade de nossa sensibilidade”³⁶⁴. Os efeitos desse sentimento de contemplação da representação da lei moral seriam duplos: por um lado, um efeito negativo de humilhação [*Demütigung*]³⁶⁵ que quebra com nosso amor de si; de outro, um efeito positivo de elevação [*Erhebung*]³⁶⁶.

Já por este *Escrito de Tübingen*, Hegel é acusado correntemente de ter misturado de novo aquilo que Kant tivera tanto custo em separar: motivação patológica e motivação moral. Se, com efeito, ao tratar da moral, Hegel não deixará de mencionar o “puro respeito”, ele também não deixará de admitir que, para a “maioria dos homens”, outro conjunto de móveis mais ligados à sensibilidade também contribuiria para a moral, como as inclinações à “amizade”, à “compaixão”, ao “bem-querer” e, principalmente, ao “amor” (I, 100). Embora nenhuma dessas inclinações possa ser considerada um móvel propriamente moral, todas seriam certamente móveis que “inibem más inclinações e promovem o melhor do homem” (I, 100). Essa classe de móveis é chamada por Hegel de “inclinações não-egoísticas” [*uneigennützigte Neigungen*].

O ponto é que Hegel vai insistir em uma passagem das mais significativas para todo o desenvolvimento de sua filosofia prática que não seria apenas o sentimento de respeito que implicaria uma *Abbruch* com a *Eigennutz*, mas toda uma série de sentimentos não-egoísticos que escapariam do princípio de prazer e desprazer:

³⁶³ Kant, I. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, A 16/ *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (trad. Guido de Almeida), Discurso Editorial: São Paulo, p.131.

³⁶⁴ Calori, F. “Racionalidade prática e sensibilidade em Kant”, p.33-34.

³⁶⁵ Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 132, A 140/ *Crítica da Razão Prática* (trad. Guido de Almeida). São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.121, p.127.

³⁶⁶ Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 143/ Kant, I. *Crítica da Razão Prática*, p.131.

O caráter empírico do homem é por certo afetado pelo prazer e desprazer, mas o amor, mesmo que seja um princípio patológico da ação, é não-egoístico [*uneigennützig*]³⁶⁷.

O argumento de Hegel está calcado na evidência de que, sobretudo no caso do amor, se quebra com o princípio do cálculo, ou seja, com a chave do modo de ação prudencial, rompendo, por tabela, definitivamente com o princípio do *Selbstliebe*:

não se age bem por meio deste, porque se calculou que as alegrias que despontam de suas ações são mais puras [*unvermischter*] e duradouras do que as que despontam da sensibilidade ou da satisfação de qualquer paixão — ele não é, portanto, um princípio do amor de si refinado, em que o eu, ao fim, sempre é o fim último [*letzte Zweck*]³⁶⁸.

Em suma, embora não possa se arrogar uma determinação *a priori*, o amor e as outras inclinações não egoísticas, mesmo participando da dimensão patológica do homem, teriam o efeito negativo sobre o amor de si, similar ao sentimento de respeito³⁶⁹. Mesmo não agindo segundo a “exigência de conformidade com a lei moral”³⁷⁰, não se submeteria a uma lógica do prazer e desprazer operada pelo cálculo voltado ao proveito próprio. Poderia ser dito que a identidade imediata do agente seria contestada em ambos os casos: no caso de Kant, pelo efeito do respeito³⁷¹; no caso de Hegel, pelo efeito dos móveis não egoísticos. Sob esse prisma, seria possível afirmar com Andreas Wildt que Hegel ataca pressupostos profundos da filosofia prática kantiana sem com isso, no entanto, destruir o programa de uma ética racional³⁷².

Hegel, por outro lado, ao tratar das inclinações não egoísticas ressalta, já em Tübingen, o efeito que elas possuem de promover um descentramento da identidade do sujeito: “o amor se encontra a si mesmo em outros homens ou, antes, esquece-se a si

³⁶⁷ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine...”, p. 101.

³⁶⁸ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine...”, p.101.

³⁶⁹ Kant, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (trad. Valério Rohden), p.120/ A 131.

³⁷⁰ Kant, I. *Crítica da Razão Prática*, p.119/ A 130

³⁷¹ Kant, I. *Crítica da Razão Prática*, “todas as exigências de auto-estima que precedem a concordância com a lei moral são nulas e totalmente ilegítimas”, p.119/A 130.

³⁷² Wildt, A. *Autonomie und Anerkennung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982. “Gegenüber diesem Anschein möchte ich zeigen, dass Hegels Kantkritik so rekonstruiert werden kann, dass sie einerseits wirklich tiefliegende Voraussetzungen der Kantischen Ethik in Frage stellt, ohne dadurch andererseits das Programm einer rationalen Ethik zu zerstören”, p.15.

mesmo, arranca-se de sua existência, igualmente vive-se, sente-se e atua-se em outro” (I, 101). Considerando que Hegel está procurando um alargamento do conceito kantiano de moralidade, o que implica aqui conferir outro estatuto à sensibilidade, reconhecendo sua capacidade de contribuir para o todo moral, soa descabida a acusação de que seu apego aos princípios de fundamentação kantiana da lei moral seria apenas “retórico”³⁷³. Também seria descabido acusar Hegel de desatenção para com a separação entre moralidade e sensibilidade, obrigação e anseio por felicidade. É patente que a preocupação hegeliana é evitar tomar como padrão de medida da ação moral certos ideais que o indivíduo não possa cumprir ou que acabem por transformar a ação virtuosa em um fardo ao qual homem tem de sacrificar sua natureza. Hegel parece seguir, até certo ponto, o princípio político de que para obter efeito sobre os homens, é mister tomá-los como eles são. A promoção de inclinações não egoísticas apresentaria a compensação de que “por mais que sua liberdade não se eleve por certo imediatamente, sua natureza seja honrada [veredelt]” (I, 101).

Se busca reabilitar os sentimentos não-egoísticos, Hegel não anui em retroceder a um estágio pré-kantiano, não descuidando, portanto, de buscar uma espécie de fundamentação para esses sentimentos de modo a garantir-lhes uma espécie de *Verbindlichkeit* e distingui-los de um *Privatgefühl* qualquer. É oportuno recordar que, em uma resenha de 1791, Fichte já advertia que não basta reivindicar uma benevolência pura, desinteressada — mesmo sendo não egoística, a inclinação não viria da autoatividade do espírito humano³⁷⁴. Está claro que, para Hegel, a *Verbindlichkeit* das inclinações não egoísticas deriva do fato de ela ser análoga à razão: “o princípio fundamental do caráter empírico é o amor — que possui algo de análogo com a razão na medida em que o amor

³⁷³ Sobre a acusação de apego retórico ao princípio da fundamentação da razão prática kantiana. “In der Forderung, dass Religion die Triebfedern des moralischen Handelns bestimmen soll, erblickt er in seinen Tübinger Studien keine Gefährdung der Autonomie der praktischen Vernunft. So hält Hegel zwar rhetorisch an Kants Begründungsprinzip der praktischen Vernunft fest, missachtet aber die strenge Trennung zwischen Moralität und Sinnlichkeit, zwischen Tugendpflicht und Streben nach Glückseligkeit, der sich dieses Prinzip verdankt”, Schmidt, T. *Anerkennung und absolute Religion: Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1997, p.31.

³⁷⁴ Fichte, J. G. “Ueber die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen, von Friedrich Heinrich Gebhard. 1792. [Rezension:]”. *Werke 1793–1795*, Band I,2, (Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Hans Jacob und Reinhard Lauth. Unter Mitwirkung von Manfred Zahn), p.21 - 29.: “nur leite er dieses zugestandne Gefühl keinesweges von einer absoluten Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes ab, sondern halte es für einen Grundtrieb des Gemüths, der sich von keinem höhern Vermögen ableiten, noch darauf erklären lasse”, p.23.

se encontra a si mesmo em outros homens ou, antes, esquece-se a si mesmo, arranca-se de sua existência, igualmente vive-se, sente-se e atua-se em um outro” (I, 101).

Desde Tübingen, cabe reparar que amor e razão são aproximados por incluírem a alteridade. Se a *obligatoriedade* em Kant provém da intelecção [*Ensicht*] de que a nossa vontade deve se subordinar a uma vontade geral que conformaria a própria estrutura da razão prática, ou seja, se a *obligatoriedade* provém da consciência da necessidade e da universalidade do imperativo categóricos, em Hegel a *obligatoriedade* proviria da intelecção de que a independência da nossa subjetividade, o Eu, dependeria de uma relação de identidade na diferença em relação ao outro. Uma relação de estar consigo mesmo no outro que seria, segundo Hegel, precisamente o paradigma da relação amorosa. Em outras palavras, a *obligatoriedade* decorreria precisamente da intuição seminal de uma homologia presente entre razão e amor. O desenvolvimento do projeto hegeliano de uma religião popular no seu período de Berna, Frankfurt e Iena pode, sem dúvida, ser visto como uma exploração dos potenciais e dos limites desta homologia.

O projeto hegeliano de um esclarecimento do homem comum visa precisamente promover uma nova sociabilidade; uma religião popular da qual, nas palavras de Hegel, coração e fantasia saiam satisfeitos. Provém daí a necessidade de conferir mitos à religião³⁷⁵. Em vez de promover somente a devoção diante do sagrado, Hegel propõe uma religião que “se espalha por todos os ramos das inclinações humanas (sem que a alma seja consciente disso) e atua conjuntamente” para “as alegrias [*Freuden*] humanas”.

Garve, nos comentários à sua tradução das *Instituições de Filosofia Moral* de Ferguson, apontava — mais especificamente no comentário sobre a “propensity to sociality”, que ele vai verter por “*Trieb der Geselligkeit*”³⁷⁶ —, ao estabelecer uma diferença “entre impulsos animais e racionais”, já procurava ligar a fundamentação do impulso racional a um princípio de universalidade. Assim, enquanto os primeiros “se voltam apenas para certa coisa externa, surgem no mero olhar para ela ou ocupam-se apenas com sua busca”, os últimos “visam ao ser [*Wesen*] mesmo que tem estes impulsos”. Em outras palavras, enquanto

³⁷⁵ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine...”, p.107.

³⁷⁶ Garve, C. “Adams Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie”. In: _____. *Gesammelte Werke* (hrsg.: Wölfel, K.), 3 Ab., XI. Hildesheim: Georg Olms, 1986., p.313-325.

O animal faminto vê apenas sua comida, o homem faminto vê a si mesmo e a sua alimentação; o animal quer a coisa, o homem quer o efeito da coisa; o animal se sente apenas na medida em que uma coisa externa a seu corpo o machuca ou lhe satisfaz; o homem percebe a si mesmo separado das coisas externas e deseja estas coisas, não nelas mesmas, mas porque ele compreende a influência delas sobre ele.

Hegel, por sua vez, não vai deixar de superar essa relação do homem com o impulso para alçá-la à relação do impulso com a razão.

2.6. Sumo bem e carecimento da razão prática

O conceito que Hegel busca apresentar de religião popular visa empreender precisamente aquela passagem das ideias para as representações, que é também a via possível para promover uma reconciliação entre os filósofos e o povo.

Conforme já vimos insistindo, a presença ou ausência de representação sensível não é o que pode diferenciar uma religião autenticamente denominada como tal e uma religião que, ao fim e ao cabo, não passa de superstição. O que importa é o papel que as representações sensíveis desempenham na fundamentação de uma religião. Na medida em que elementos sensíveis passam a servir de “fundamentos de determinação para a ação” (I, 91), uma crença passa de religião a superstição. Para uma religião ser autenticamente denominada como tal, seu fundamento de determinação deve ser encontrado nas ideias e não no sensível. Do que se segue que a multiplicidade das “formas de representação [*Vorstellungsarte*]” (I, 92) da religião, suas variações conforme o lugar e o tempo, em nada a impedem de ser igualmente legítima e admirável, pois resguarda uma função importante de universalização de princípios morais — uma vez que as ideias da razão acabariam por “vivificar [...] toda a rede de sensações” (I, 85).

Ora, mas se as religiões poderiam ser ditas como legítimas enquanto fundamentadas em ideias, como seria feita a fundamentação das próprias ideias para que elas pudessem ser tomadas como religiosas? Para nos acercamos da resposta, temos de reconstituir outro aspecto da recepção que Hegel faz da filosofia kantiana. Ao menos desde o livro de Carmelo Lacorte, passando pelo artigo de Klaus Düsing, até chegar aos trabalhos mais recentes de Dieter Henrich e de Martin Bondeli, a recepção da doutrina dos postulados da razão prática vai ser concebida como a via régia para a apreensão da

gênese da vertente do idealismo alemão gestado nas *Stubes* do *Stipendium Theologicum* de Tübingen³⁷⁷. Em meio ao jogo de luz e sombra das disputas internas do *Stift*, delineia-se melhor a atração que a doutrina dos postulados da razão da prática de Kant exerce sobre as cabeças mais esclarecidas que se opunham à ortodoxia hegemônica do *Stift*. Basta lembrar do teor da justificativa do projeto dando conta da intenção — conforme expresso no segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura* — de promover um deslocamento das provas de Deus para o plano da prática. Em suas formulações, Kant é bem consciente e explícito em relação ao fato de que esse seu projeto — do qual a doutrina dos postulados da razão prática não é senão o desenvolvimento mais bem-acabado — correspondia a uma declaração de guerra aos monopólios sobre os assuntos religiosos que as teologias ortodoxas arrogavam para suas escolas.

O centro e o eixo desse projeto kantiano eram o conceito de *carecimento da razão prática*. O poder conferido a quem invocasse o carecimento da razão era grande: admitir subjetivamente aquilo que “por fundamento objetivo não pode pretender saber”³⁷⁸. Tanto que Kant não se viu livre da acusação de flertar com a *Schwärmerei* ao conferir dignidade filosófica a esse conceito de carecimento da razão. Ocorre que Kant nunca desconheceu os riscos de abusar do conceito de carecimento da razão, esforçando-se por circunscrever criteriosamente os limites do “direito” de invocá-lo³⁷⁹. Primeiramente, só se qualificaria à reivindicação de um carecimento da razão ao se tratar de juízos sobre objetos fora de toda experiência possível. Somado a isso, esse juízo sobre objetos suprassensíveis teria

³⁷⁷ O impacto sobretudo da tese central do artigo de Düsing que indica a recepção dos postulados da razão prática na definição da chave de leitura da passagem Kant-Hegel é impressionante — tanto mais, aliás, pela refutação de Martin Albrecht de sua premissa de que houvesse dois conceitos de *sumo bem* em Kant. Walter Jaeschke, por exemplo, apoia-se explicitamente em Düsing, para defender que Hegel teria ficado preso ao conceito de *sumo bem* da *Crítica da Razão Pura* não atentando que após a introdução do conceito de respeito à lei, i.e. a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sua função não seria mais fornecer móveis para o agir moral. Cf.: Jaeschke, W. *Handbuch-Hegel. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, J.B. Metzler, 2003, p.61. Beckenkamp, por sua vez, vai insistir que ao assumir móveis religiosos no mesmo ato em que recepciona a filosofia prática kantiana no seu projeto de religião popular, Hegel parte do caminho aberto por Fichte que, em seu *Ensaio de uma Crítica de toda a Revelação* (1792), já mostrara ser possível compatibilizar móveis religiosos e móveis morais conferidos pelo respeito à lei, ao tomar as “representações religiosas e os sentimentos de temor, gratidão e esperança por elas acarretados, para ‘aumentar a eficácia da determinação já ocorrida (SW 5, 59)’”. cf.: Beckenkamp, J. *O jovem Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, p.57-62.

³⁷⁸ Kant, I. “Que significa orientar-se no pensamento?”. In: _____. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, s.d., p.78.

³⁷⁹ Para as demarcações de um “direito” do carecimento, cf.: Kleingeld, P. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen Neumann, 1995., p.94 ss.

de ser uma exigência para conferir sentido a toda e qualquer experiência³⁸⁰ — a excepcionalidade se expressa na metáfora que Kant utiliza no texto *Orientar-se no pensamento*: só seria legítimo o recurso ao carecimento da razão como bússola de orientação quando, ao se encontrar em situação análoga ao do marinheiro, navegando na mais completa escuridão, quando mesmo as estrelas do céu tiverem se apagado. Apesar de excepcionais, todos nós, no entanto, enquanto entes racionais finitos, a quem o mundo aparece como fenômeno³⁸¹, seríamos obrigados a fazer juízos a partir desses carecimentos; necessidade que decorreria da prerrogativa da razão de buscar os condicionantes para todos os condicionados. Essa prerrogativa, por sua vez, não seria derivada de uma ontologia da razão, de um entulho metafísico do qual Kant não teria conseguido se desfazer³⁸². Pelo contrário, a busca pelos condicionantes de todo condicionado, fonte e expressão do carecimento da razão, deve ser apreendida como uma implicação do próprio empreendimento crítico. A dinâmica que vai do condicionado aos condicionantes seria instaurada pela relação sujeito-objeto, quando é cassada a capacidade do sujeito de conhecer as coisas enquanto tais, uma vez que sua experiência teria de ficar restrita ao campo dos fenômenos.

Os postulados seriam pressuposições do ponto de vista prático, que representariam uma extensão da razão teórica com o fim exclusivo de clarificar e desdobrar as condições para a realização do sumo bem³⁸³. Portanto, as ideias que estruturam a religião — a liberdade, a imortalidade da alma e Deus — teriam, no carecimento que exige a sua postulação, a sua fonte (as ideias teóricas e práticas serviriam

³⁸⁰ Kant fala em “wirkliches Bedürfnis”, Kant, I. “Que significa orientar-se no pensamento?”. In: _____. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, p. 70-99, A 310, p.76. O que faria com que o carecimento da razão prática tivesse precedência sobre o carecimento da razão teórica, pois, no âmbito teórico, o carecimento se expressaria se quiséssemos organizar os fenômenos; no prático, “somos obrigados a supor a existência de Deus não somente se queremos julgar, mas porque temos de julgar [urteilen müssen]” Kant, I. “Que significa orientar-se no pensamento?”. In: _____. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, p. 70-99, A 315, p.82.

³⁸¹ Os esclarecimentos que Albrecht fornece do carecimento da razão prática estão alinhados à sua procura em mostrar que a remissão do condicionado ao condicionante presente na *Crítica da Razão Pura*, não seria replicada na *Crítica da Razão Prática* simplesmente por uma questão de estrutura. O fato de diversos comentadores criticarem a dialética na razão prática seria decorrência de uma incompreensão quanto à função do sumo bem na segunda crítica. Albrecht, Michael. *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*. Hildesheim: Georg Olms, 1978, p.55 ss.

³⁸² Há, por exemplo, uma dinâmica bastante semelhante em Descartes, quando se trata justamente da prova da existência de Deus. Sobre a diferença entre Kant e Descartes nesse aspecto, ver Lebrun, G. *Kant e o fim da Metafísica*. São Paulo, Martins Fontes: 2002 (trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura)., p.99 ss.

³⁸³ Sobre a função de cada um dos postulados, ver novamente, Ricken, F. “Die Postulate der reinen praktischen Vernunft”. In: Höffe, O. (hrsg) *Kritik der Praktischen Vernunft*. Akademie Verlag, 2002.

para fechar na dialética aquilo que a analítica separou). Essa necessidade se impõe, pois a admissão das ideias de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade são os únicos meios que possuímos para contar com a realização do sumo bem; e a possibilidade do sumo bem é o pressuposto necessário para que nosso agir conforme a lei moral não seja destituído de sentido.

Ora, a fonte da religião para Hegel — ao menos, enquanto religião subjetiva — remonta ao *carecimento da razão prática*, conceito a que Hegel vai se referir, de variadas maneiras, por diversas vezes ao longo do *Tübinger Schrift*³⁸⁴. Com isso, Hegel mostra preocupação não somente quanto a como o indivíduo poderia alcançar a *sua* perfeição moral, mas como o carecimento da razão poderia levar a sociedade como um todo a constituir um *ethisches gemeines Wesen*. Seria, portanto, este carecimento da razão que conferiria a fonte das ideias religiosas; seria nele que as religiões deveriam buscar a sua fonte. O fato de Hegel ter admitido “móviles religiosos” junto ao puro respeito à lei não prova, como querem alguns comentadores, necessariamente a sua incompreensão do sumo bem kantiano, ou melhor, das diferentes versões do sumo bem kantiano. Não há plausibilidade na contenda de que a admissão dos móviles religiosos minaria grosseiramente as bases da moral kantiana.

Pois ao longo de todo o *Escrito de Tübingen* pode-se acompanhar o esforço de Hegel para reelaborar o conceito de sumo bem trazido de Stuttgart de modo a se abandonar o seu fundamento exclusivamente antropológico e transitar para uma fundamentação a partir do carecimento da razão prática. Com efeito, em vista da compreensão do desenvolvimento ulterior do pensamento do jovem Hegel, esse é um dos movimentos, sem dúvida, dos mais decisivos, pois as diversas figuras da trajetória do pensamento do filósofo vão estar ligadas aos limites e às reelaborações desse quadro conceitual retirado do kantismo. É aqui, ao chegar neste carecimento da razão, que encontramos, como adiantamos em nossa introdução, a bússola necessária para nossa reconstrução do caminho do jovem Hegel até a ciência.

³⁸⁴ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine der wichtigsten...”. In: *Frühe Schriften I*, “[...] carecimento natural do espírito humano [...]”, p.84; “[...] carecimento da razão prática [...]”, p.89; “[...] carecimento da razão prática [...]”, p.90; “[...] aquelas ideias totalmente conformes ao puro carecimento [...]”, p.91; “[...] carecimento moral da razão [...]”, p.106; “O carecimento dá a base da rede [...]”, p.112.

E somente a partir deste quadro conceitual retirado do kantismo, sobretudo do ancoramento do conceito de sumo bem, neste carecimento da razão prática, que Hegel tem dimensão do desafio conceitual que ele encontra diante de si; que se explicitam todas as dificuldades de alcançar aquele Reino de Deus ao qual ele vinha aludindo desde as prévias. Se com efeito desde o começo do *Escrito de Tübingen*, Hegel segue a orientação kantiana de remontar a religião — ao menos, a religião, verdadeira, i.e. a religião subjetiva — a um “carecimento natural do espírito humano”³⁸⁵, isso ocorre porque Hegel percebe que somente a partir desse conceito seria possível conceber uma nova sociabilidade capaz de superar todo o artificialismo repressivo da *Hofgeselligkeit* e por abaixo todo o dogmatismo da ortodoxia teológica. Hegel vai se valer da lei moral e da ideia de sumo bem para reconstruir toda a constituição afetiva do homem. Essa reconstrução deveria ocorrer a partir de um carecimento da razão natural do espírito humano. O núcleo da religião deve ter seus conceitos fundamentais restringidos aos postulados da razão prática: “Eu conto aqui, nessa medida, enquanto aquilo que o *carecimento da razão prática* exige, somente conhecimentos de Deus e da imortalidade à religião, e o que está em uma conexão facilmente verificável com isso [...]” [grifos, RC]³⁸⁶. Mas para nos acercarmos dessa intrincada constelação conceitual, comecemos por destacar que os postulados dos conceitos de Deus e imortalidade são tratados por Hegel³⁸⁷:

Quando se fala em religião pública [*öffentlicher Religion*], então se entende por isso os conceitos de Deus e imortalidade, e o que tem ligação com isso na medida em que eles perfazem a convicção de um povo, na medida em que eles têm influência sobre as ações e a maneira de pensar do mesmo³⁸⁸ [grifo, RC].

³⁸⁵ Hegel, G. W. F. *Religion ist eine...*, p.84. Cabe apontar que dos trabalhos dedicados ao conceito de carecimento da filosofia no jovem Hegel são poucos os que recuam para reconstituir essa passagem do carecimento da razão prática para o carecimento da filosofia. Kozi, por exemplo, menciona somente de passagem, Kozi, K. *Das Bedürfnis der Philosophie : ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes “Bedürfnis”, “Trieb”, “Sterben” und “Begierde” bei Hegel*. Bonn : Bouvier Verlag., 1988, p.39.

³⁸⁶ Hegel, G. W. F. “*Religion ist eine...*”, p.89.

³⁸⁷ Religião pública aparece aqui não só como uma religião cuja doutrina pudesse ser submetida ao escrutínio da *Öffentlichkeit* — por isso, ela teria de provir antes das ideias diretamente derivadas da razão prática do que de uma revelação — como também que servisse à promoção de uma sociabilidade pública e não restrita apenas aos salões da corte.

³⁸⁸ Hegel, G. W. F. “*Religion ist eine...*”, p.85.

Ao estabelecer os conceitos dos postulados como parâmetro para a religião, Hegel dá consequência ao seu propósito de esvaziar ao máximo qualquer espécie de dogmatismo doutrinário, mas, ao mesmo tempo, insiste que a religião tem uma função unificadora a cumprir — os grifos que fiz na citação acima visam destacar que há sinais de que Hegel concebia a liberdade de maneira menos transcendental que Kant. Mas o que nos importa é, desde já, enveredar por uma investigação da compatibilidade, desses conceitos dos postulados de razão prática, Deus e a imortalidade da alma, com a motivação prática.

Logo nas primeiras páginas do *Tübinger Schrift*, Hegel indica como a religião calcada nos postulados do sumo bem viria a reforçar os móveis morais pelos efeitos que a sublimidade de Deus e a representação das leis como mandamentos divinos causariam nos homens, de modo que “A religião dá assim à moral e seus móveis [*Beweggründen*] um novo e sublime empuxo [*Schwung*], ela confere uma nova e mais forte barreira contra a violência das pulsões sensíveis”³⁸⁹. Hegel enfatiza, aqui, o efeito reverso da religião: ela parte da moral e deve voltar para reforçar a moral³⁹⁰. No entanto, mais adiante, Hegel vai admitir abertamente os móveis religiosos como adicionais aos móveis morais, ao afirmar que deveria ser considerado religioso aquele que

zela em suas ações não somente se são boas ou prudentes, mas também [se] o pensamento “é conforme ao agrado de Deus [*Gott wohlgefällig*]”, [o que] é para ele um móbil adicional [*Beweggrund weiter*] — frequentemente também o mais forte³⁹¹.

A pergunta que acomete diversos leitores é se, com a admissão desse móbil “adicional”, Hegel, mais uma vez, não conspurcaria os móveis morais que o filósofo de Königsberg se esmerara tanto em purificar, para preservar somente a sua essência: o sentimento de respeito à lei moral. A preocupação, com efeito, tem todo o sentido. A impureza da motivação moral poderia rebater diretamente no princípio de autonomia, que é o centro e o eixo de toda a filosofia prática kantiana. Mas cabe, antes de tudo, atentar

³⁸⁹ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine...”, p.85.

³⁹⁰ Kant também parece admitir o efeito motivacional de se tomar as leis por mandamentos, na medida em que as leis passam assim a serem respeitadas enquanto leis e não por outros móveis patológicas que as leis, enquanto direito, podem recorrer para ter efetividade. Conferir a esse respeito: Terra, R. “A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana”. In: Kant no Brasil. (org. Perez, D.O.). São Paulo: Ed. Escuta, 2005.

³⁹¹ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine...”, p.88.

para o fato de que o conceito de um “homem agradável a Deus” é retirado do próprio Kant. Em seu *Religionschrift*, este é definido como todo aquele que segue a disposição de ânimo moral no agir como a condição primordial para poder contar com a perspectiva de se tornar digno de ser “eternamente feliz”³⁹². A questão é: do ponto de vista kantiano, seria possível retirar da perspectiva de ser agradável a Deus qualquer móbile adicional para a ação? Com efeito, Kant não quer alçar a representação retributivista da divindade como fonte de móveis para a ação — como tampouco o queria Hegel no seu trabalho ginásial *Sobre a religião entre os gregos e romanos* —, mas excluiria Kant que a ideia de Deus exercesse todo e qualquer papel mobilizador no homem?

Mais uma vez, a chave para essas perguntas se encontra na *Segunda Parte* do *Religionschrift*, “Da Luta do Bom com o Mau pelo Domínio sobre o Homem”. Com efeito, Kant almeja que não se confunda esse efeito motivacional de se querer agradável a Deus com qualquer consequência derivada do “desvairamento doce ou tenebroso” [*süßen oder angstvollen*]³⁹³ derivado de representações sobre a vida após a morte. Não se trata de sentimentos despertados por qualquer representação dogmática da divindade, mas dados por uma “confiança”, por assim dizer, legitimamente conquistada através da comparação entre a “intenção [*Vorsatz*]” de “mudança de vida [*Lebenswandel*]” e o que foi efetivamente alcançado³⁹⁴. Por meio do resultado dessa atividade comparativa, ter-se-ia um princípio inferencial legítimo a partir do qual seria possível tecer também certas projeções sobre o futuro:

[...] o homem que, desde a época em que adotou os princípios do bem, percebeu durante uma vida bastante longa o efeito destes princípios sobre a ação, i.e., sobre a sua conduta que progride sempre para o melhor, e encontra por isso ensejo para inferir, só à maneira conjectural [*vermutungsweise*], um melhoramento fundamental [*gründliche Besserung*] na sua disposição de ânimo, pode, razoavelmente [*vernünftigerweise*] [...] esperar também [,

³⁹² Kant, I. “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”. In: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (Hrsg. Von W. Weischedel). Bd. IV. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998., p.778/ Mesmo tendo no geral traduzido do original, não deixei de cotejar minhas opções com aquelas encontradas em: Kant, I. *Religião nos Limites da Simples Razão* (trad. Artur Morão). Lisboa: Ed. 70, s.d. “A fê de cada um em particular, que traz consigo a receptibilidade moral [*moralische Empfänglichkeit*] (dignidade) de ser eternamente feliz, dá-se o nome de fê beatificante [*seligmachende*]”, p.121/p.778/ B169-A159. (a ordem é sempre trad. / Weischedel/ AK).

³⁹³ Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.74/ p.723/ B 90-A 84.

³⁹⁴ Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.74/ p.723/ B 90-A 84.

segundo Kant,] que nesta vida terrena não mais abandonará esta trilha, avançará nela sempre mais corajosamente³⁹⁵.

E, aliás, não necessariamente só nesta vida terrena, dado que “se após esta vida ainda paira adiante [*bevorsteht*] outra”, Kant também julga legítimo admitir que “ele [...] prosseguirá em frente, quanto ao mesmo princípio, e aproximar-se-á cada vez mais da meta [*Ziel*], embora inatingível, da perfeição [...]”³⁹⁶. Portanto, essa expectativa seria legitimada pelos progressos de sua própria conduta rumo à disposição de ânimo moral e não por meio de algum tipo de conhecimento transcendente sobre a vontade divina.

Os efeitos desse futuro inferencial — que tende a ser muito mais sentido do que divisado — também agiriam sobre alguém que sempre se comprometera com os princípios maus ou mesmo cuja intenção [*Vorsatz*] de uma mudança de vida e sua execução apresentasse um grande e irredutível descompasso. Em outras palavras, em contraste com o primeiro caso, aquele que se afunda na heteronomia ou mesmo que não notou quaisquer progressos rumo à disposição moral desde quando assumiu — ao menos subjetivamente — a intenção de para ela trilhar, teria motivos para se preocupar, ou mesmo temer, o que lhe estaria, futuramente, por vir. Para que ouçamos isso do próprio Kant, remeto à seguinte citação:

quem [...] na progressão da sua vida, teve de notar em si que caíra cada vez mais fundo, do mal para o pior, por assim dizer, como em uma escarpa, não pode sensatamente forjar para si esperança alguma de que, se tivesse de viver ainda mais tempo aqui, ou se lhe pairasse adiante também uma vida futura, o fará melhor, porque, com tais indícios [*Anzeigen*], *teria* de considerar a corrupção como enraizada na sua disposição de ânimo³⁹⁷.

A contraposição resultaria em que, enquanto o primeiro, o que progride em incorporar a moral como seu princípio de ação, detém-se em “um olhar lançado a um futuro imperscrutável [*unabsehbliche*], mas desejado e feliz”; o segundo, que não experimenta outra coisa senão recaídas aos princípios sensíveis, só pode conseguir avistar “uma miséria imperscrutável [*unabsehliches*]”. Essas diferentes perspectivas seriam abertas a partir do julgamento que permitiria conjecturar uma “eternidade bem-

³⁹⁵ Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.74/ p.723/ B 90-A 84.

³⁹⁶ Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.74/ p.723/ B 90-A 84.

³⁹⁷ Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.75/ p.723/ B 90-A 84.

aventurada ou infeliz”. Duas “representações que são bastante poderosas para, a uma parte, servir de apaziguamento e confirmação no bem, e, à outra, de estimulação da consciência moral judicativa [*richtenden Gewissen*], a fim de ab-rogar [*Abbruch*] tanto quanto possível com o mal”³⁹⁸. Ora, Kant fala aqui, então, com todas as letras, que não estaríamos senão tratando de representações aptas “para servir de *móviles* [*Triebfedern*]”³⁹⁹.

Transgrediria Kant o seu próprio projeto? A sequência da citação nos dá a entender que não: “sem que seja necessário pressupor também objetivamente, de maneira dogmática, como proposição doutrinal [*Lehrsatz*], uma eternidade do bem ou do mal para o destino do homem”⁴⁰⁰. Em outras palavras, trata-se de *móviles* religiosos que não são derivados dogmaticamente, a partir de uma religião relevada ou eclesiástica, mas da presença ou ausência de confiança despertada nos progressos, regressos ou inamovibilidade de seus esforços no sentido de promover uma nova vida [*Lebenswandel*] baseada em uma disposição de ânimo moral.

É de presumir que, com pequenos ajustes, seria a mesma lógica que vimos operar em Kant — de uma esperança na confiança da manutenção e do progresso de uma *Gesinnung* — que estaria subjacente, por certo, à maneira como Hegel pensa que o ser “agradável a Deus” pode vir a ser uma fonte de *móviles* religiosos para o sujeito que assume os postulados da razão prática:

o mais importante, que entra em consideração junto à religião subjetiva, é se e o quanto o ânimo [*Gemüth*] está consoante a [*gestimmt ist*] deixar-se determinar por *móviles* religiosos [*religiösen Beweggründen*] — quão forte é a sua excitabilidade [*Reizbarkeit*] para os mesmos; e depois que tipos de representação fazem impressão preferencialmente no coração⁴⁰¹.

Está claro que Hegel amplia, em relação a Kant, os princípios de se tornar “agradável a Deus” a partir de um alargamento, como veremos a seguir, do conceito de moralidade, ou ainda de uma redefinição de eticidade. Mas é igualmente certo que não se pode acusá-lo de não ser fiel ao princípio de derivar os *móviles* religiosos da ação moral. Os *móviles* religiosos são admitidos pelo jovem Hegel — neste ponto, tal como em Kant

³⁹⁸ Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.74/ p.723/ B 90-A 84

³⁹⁹ Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.74/ p.723/ B 90-A 84.

⁴⁰⁰ Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.74/ p.723/ B 90-A 84.

⁴⁰¹ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine...”, p.88.

— também somente na medida em que não derivam das expectativas de punição e de recompensa determinadas de maneira transcendentais por representações dogmáticas e retributivistas de Deus e da vida após a morte. Hegel é — ao menos por enquanto — cuidadoso em buscar ligar os móveis religiosos a princípios que não fujam aos limites de uma razão prática.

A distância entre Kant e o jovem Hegel começa de fato a se abrir quando analisamos o papel de Deus na fundação e na promoção de seu Reino na Terra. Pois, com efeito, para além de mostrar as ideias de Deus e da imortalidade da alma como pontos de fuga para projeção de sua confiança no progresso do agir individual em prol do sumo bem, Kant também admite os postulados como ideias importantes para promover e coordenar o esforço coletivo de uma comunidade ética responsável pelo esforço de realizar o sumo bem. Como vimos acompanhando, é, sem dúvida nenhuma, precisamente essa tarefa de realização do sumo bem por meio de uma comunidade ética aquela que mais atraía o interesse do jovem Hegel. Não é por outro motivo que tantas vezes vamos notar aparecerem em seus textos e sua correspondência expressões retiradas da seção “*O Triunfo do princípio Bom sobre o Mau e a Fundação de um Reino de Deus na Terra*”, do *Religionschrift* de Kant.

Conforme reiteradamente assinalado por Kant, a capacidade do “triunfo do princípio bom” e a “fundação de um Reino de Deus” por meio da constituição de uma comunidade ética *pressupõe* uma ação coletiva — é daí que se pode mesmo falar que o dever de promover o sumo bem, por se tratar de um fim coletivo, foge à esfera individual:

Toda a espécie [*Gattung*] de seres racionais está objetivamente determinada, na ideia da razão, para um fim coletivo [*gemeinschaftlichen Zwecke*], a saber, para ao fomento [*Beförderung*] do sumo bem, como um bem comunitário. Mas porque o sumo bem ético não é realizado apenas mediante o esforço [*Bestrebung*] da pessoa singular com vistas à sua própria perfeição moral, mas exige uma unificação [*Vereinigung*] das pessoas num todo em vista exatamente do mesmo fim [*Zwecke*], com vista a um sistema de homens bem intencionados [*wohlgesinnter*], no qual apenas, e graças à sua unidade [*Einheit*], se pode realizar o sumo bem ético⁴⁰².

Mas enquanto na perspectiva do indivíduo conseguiríamos algum parâmetro para julgar os progressos de nossa conversão a uma nova vida, no caso da comunidade ética

⁴⁰² Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.103/p.756/ B137– A129.

os progressos rumo à realização do sumo bem estariam comprometidos por uma indeterminação essencial. Com efeito, a ação rumo à ideia de um todo moral articulado não está completamente em nosso poder, portanto, os progressos em busca da consecução do sumo bem por parte de uma unificação dos homens não poderiam ser devidamente avaliados:

a ideia de um tal todo, como uma república universal segundo leis de virtude, é uma ideia completamente diferente de todas as leis morais (que concernem àquilo que, pelo que sabemos, está em nosso poder), a saber, a atuar em vista de um todo do qual não podemos saber se ele está, enquanto tal, também em nosso poder [*Gewalt*]; por isso, este dever [*Pflicht*], quanto ao tipo [*Art*] e ao princípio, é diferente de todos os outros⁴⁰³.

Não que fosse impossível auferir parâmetros para medir os progressos de toda e qualquer reunião entre os homens. No caso de uma sociedade jurídica, por exemplo, seria possível medir os progressos observando-se em que medida as leis são efetivamente seguidas, i.e., em que medida a maioria de homens e mulheres age *conforme a lei*. O caso de uma república da virtude seria completamente diferente, uma vez que o que está em questão é em que medida homens e mulheres agem *pela lei*. O progresso no todo, próprio a uma reunião de homens e mulheres engajados em promover o Reino de Deus na Terra, seria uma “história interior” cuja fonte motivacional só admite a *Selbstzwang* — quase impossível de ser mensurada publicamente; o que é muito diferente de uma reunião de homens e mulheres “sob leis humanas públicas”⁴⁰⁴, em que se admite como móveis a coação [*Zwang*] externa legal, havendo mesmo meios para medir a sua eficácia⁴⁰⁵. Eis, em suma, o paradoxo: os progressos atinentes à realização do sumo bem por uma comunidade têm de ser medidos coletivamente, mas seu metro só é encontrado no foro íntimo de cada um.

O problema, portanto, consistiria em que, para se chegar a progressos no sentido da realização do Reino de Deus — que equivaleria precisamente em um todo moral articulado de homens em um “ser comum” — seria pressuposta precisamente alguma articulação de homens e mulheres que se engajam coletivamente para a realização do sumo bem na Terra. Pois a reunião de homens e mulheres não poderia ser lograda por

⁴⁰³ Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.103/p.756/ B137 – A129.

⁴⁰⁴ Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.105/p.756/ B137 – A129.

⁴⁰⁵ Mais uma vez, sobre a diferença entre sociedade ética e uma sociedade jurídica em Kant, cf.: Terra, R. “A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana”. In: *Kant no Brasil*. (org. Perez, D.O.). São Paulo: Ed. Escuta, 2005, p.87-107.

uma estratégia prudencial, como seria o caso se a finalidade da coletividade fosse um objeto externo. Toda a dificuldade reside no fato de que em relação ao objetivo de se fomentar, *coletivamente*, o sumo bem, perde-se o padrão de medida. Os progressos feitos em direção a um fim cuja realização está fortemente ancorada em progressos realizados na disposição de ânimo da *coletividade* e não, por exemplo, nas leis jurídicas de um Estado, ou mesmo naquela comparação da distância entre a intenção da mudança de vida e o efetivamente percorrido para atingi-la, não encontrariam meios de averiguação. Afinal, há de se convir que é extremamente mais complicado aferir se uma coletividade age pelo dever ou conforme ao dever ou se o si mesmo age pelo dever ou conforme ao dever — mas não que aí a tarefa possa ser considerada propriamente fácil.

Ora, como indica o próprio Herrero, o progresso da comunidade ética colocaria o problema do “aspecto social” — “social”, neste caso, definido como a “união de atitudes de todos os membros”⁴⁰⁶ — no processo de realização do sumo bem. Mas o ponto é que, ao colocar toda a medida para o progresso moral em uma história interior e a união das atitudes em uma esfera exterior, cada um não teria meios de ligação entre o aumento da coordenação dos membros da comunidade e o crescimento do grau de moralidade ou, enfim, para aferir o grau da implementação do princípio bom na Terra. O “aspecto social” de coordenação da unidade da reunião de indivíduos que compõem a comunidade, necessário para a persecução do dever de realizar o todo moral, vai requerer a “ação complementadora de Deus”:

⁴⁰⁶ Outros comentadores também não deixaram de advertir para o problema nessa pressuposição kantiana de uma coordenação das ações morais. Habermas e Lima vão alertar acutamente que essa pressuposição acaba implicando uma abstração dos processos intersubjetivos necessários à passagem para o Reino dos Fins. Cf.: Habermas, J. “Trabalho e Interação: comentários sobre a *Filosofia do espírito* de Hegel em Jena”. In: *Técnica e Ciência como “Ideologia”* (trad. Felipe Gonçalves Silva). São Paulo: Ed. Unesp, 2011, p.48 ss e Lima, E. C. *Direito e Intersubjetividade em Fichte e Hegel*, p.29. Ao colocar, à maneira como o faz Herrero, o problema como uma abstração do *social* e não apenas de processos intersubjetivos me parece mais condizente com a carga “material” contida no sumo bem kantiano. Em outras palavras, é preciso deixar claro que a coordenação de ações é necessária no sentido mais abrangente de promover a unificação entre moral e felicidade e não apenas garantir as condições necessárias para um agir moral coletivo — que é, sem dúvida, um momento do sumo bem, mas um *momento*... Para verificar como Herrero coloca essa necessidade do social, cumpre acompanhar a seguinte passagem: Herrero, F. J. *Religião e História em Kant*, (trad. José A. Ceschin). São Paulo: Ed. Loyola, 1991. “Os homens assim reunidos em comunidade esperam que suas ações, cada vez melhores, possam chegar a ser um dia o fenômeno perfeito da verdadeira atitude moral, esperam ter a certeza de possuir a autêntica moralidade. Mas as ações empíricas que fundamentam essa certeza têm de ser ao mesmo tempo fruto da verdadeira atitude moral. Para sair desse círculo é necessária a união de atitudes de todos os membros. É o *aspecto social* dessa história interior necessária para a realização do Soberano Bem comunitário”, p.156-157. [grifo meu]

Supor-se-á já de antemão que este dever carecerá do pressuposto de uma outra ideia, a saber, da de um ser moral superior; mediante a sua universal organização, as forças, por si insuficientes, dos particulares são unidas em vista de um efeito comum⁴⁰⁷.

A forma como ocorre essa “ação complementadora de Deus” é inacessível ao conhecimento do homem. Repousando para além dos limites de toda experiência possível, ela permanece para ele um mistério⁴⁰⁸ — se não for impertinente, cabe lembrar do mistério que pairava na ação de Wilhelm Meister coordenada pela Sociedade da Torre em vista de um plano comum mais amplo. Onde Kant nos permite divisar que, ao seguirmos o “fio condutor daquele carecimento ético”⁴⁰⁹, essa coordenação por certo não se daria por intervenção direta, mas seria garantida sobretudo *indiretamente* pela promoção da proporcionalidade entre moral e felicidade. Seria o pressuposto que assim pavimentaria a unidade da comunidade ética. A intuição, por mais que ambígua, da proporcionalidade entre moral e felicidade na vida de um indivíduo, seria a chave para estimular a moral em toda a comunidade:

[...] leis éticas não se podem pensar como só provenientes originariamente da vontade desse ser superior (como estatutos que, porventura, não poderiam ser obrigatórios sem que uma ordem tenha antes sido publicada), porque então não seriam leis éticas, e o dever, a elas conforme, não seria virtude livre, mas dever jurídico susceptível de coação. Portanto, só pode se conceber como legislador supremo de um ser ético comum [*ethischen gemeinen Wesen*] um ser relativamente ao qual todos os *verdadeiros deveres*, portanto, também os éticos, têm de ser representados *ao mesmo tempo* como seus mandamentos; o qual, por isso, deve igualmente ser um conhecedor dos corações [*Herzenkündiger*], para penetrar no mais íntimo [*Innerste*] das disposições de ânimo de cada qual e, como deve acontecer em todo o ser ético comum, deixar vir ao encontro de cada um aquilo que os seus atos merecem [*was seine Taten wert sind, zukommen zu lassen*]⁴¹⁰.

Se retomarmos o *Tübinger Schrift*, poderemos notar que os postulados se fazem necessários para assumir a hipótese de uma ação complementar à do sujeito moral; hipótese que seria a fiadora da esperança na realização do sumo bem. Mas a maneira como o jovem Hegel vai formular essa complementação já faz transparecer um leve rebaixamento do papel de coordenação atribuído a Deus:

⁴⁰⁷ Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.104/ p.757/ B137-A 129.

⁴⁰⁸ Herrero, F. J. *Religião e História em Kant*, p.159-160.

⁴⁰⁹ Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.104/ p.757/ B137-A 129.

⁴¹⁰ Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p.105/p.758/ B139-A 131.

Para podermos esperar [*höffen*] que o sumo bem — cuja realização de uma parte [*Bestandteil*] nos é incumbida como dever — seja realizado como um todo, a razão prática exige a crença em uma divindade — na imortalidade⁴¹¹.

Encontra-se, nessa citação, uma inequívoca filiação à doutrina kantiana, baseada na admissão de uma divindade seria necessária tanto para se pensar um sumo bem que garantisse a possibilidade transcendental de unificar moral e felicidade quanto para garantir a coordenação necessária das ações dos membros da comunidade ética com vistas à realização do sumo bem⁴¹². Ora, Kant já mostrou que a admissão da necessidade de uma cooperação com a divindade não teria forçosamente uma interpretação que viria comprometer a autonomia — dado que “os homens têm de proceder como se tudo dependesse deles”⁴¹³. Existia, portanto, uma separação, no nível da *Gesinnung*, entre o princípio da autonomia e o princípio de coordenação divina com vistas à síntese de moralidade e felicidade. O que sobressai na citação de Hegel que dispusemos mais acima é que a complementação de Deus no sentido de coordenar a ação dos homens com vistas ao sumo bem continua necessária, mas já não mais no mesmo grau. Ao admitir o conceito de amor — mais, ao equivaler o amor à religião — Hegel já está apontando que o próprio princípio do amor poderia exercer, ao menos em parte, essa função coordenadora antes delegada inteiramente a Deus. É por isso que o amor seria visto como um princípio divino já presente na relação dos homens entre si⁴¹⁴.

Esses móveis religiosos são já aqui — depois, em Frankfurt, essa conexão torna-se por certo mais profunda — expressamente conectados com o sentimento do amor: “aquele homem que não tem nenhum senso para enternecedoras representações do amor; móveis morais retirados do amor de Deus não batem em seu coração”⁴¹⁵. Em outras palavras, os móveis religiosos se mostram como um reflexo em outra escala de um princípio moral intrínseco ao sentimento de amor que estabelece uma coordenação entre

⁴¹¹ Hegel, G. W. F. “*Religion ist eine ...*” p.91.

⁴¹² Herrero, F. J. *Religião e História em Kant*, p.157.

⁴¹³ Herrero, F. J. *Religião e História em Kant*, p.158.

⁴¹⁴ Hegel vai se manter fiel a essa intuição sobre o amor até seus anos de Berlim. Cf.: Hegel, G. W. F. “*Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*”. In: _____. *Vorlesung über die Philosophie der Religion II*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

⁴¹⁵ Hegel, G. W. F. “*Religion ist eine...*”, p.88.

o eu e o outro. De modo que a projeto hegeliano de uma *Volksreligion* de Tübingen já vai estar mais pautado pela *Gottgefälligkeit* do que *Gesetzmäßigkeit*.

Ocorre, aqui, que os liames promovidos por esse princípio do amor ainda terão um caráter positivo, ainda não será admitida a necessidade de uma “sexta-feira santa especulativa”⁴¹⁶; de uma negação racional da eticidade. De fato, o princípio do amor serve como formativo, mas ainda não no sentido radical que vai adquirir mais à frente.

2.7. Religião popular e carecimentos sensíveis

Após todo esse processo de desenvolvimento de seu pensamento em Tübingen que procuramos acompanhar — a apropriação do conceito kantiano de Reino de Deus, a contraposição entre formação do entendimento e formação do coração, a elaboração de uma doutrina das inclinações não egoísticas, o desenvolvimento da relação entre carecimento da razão prática e sumo bem —, Hegel recoloca, ao final do *Religion ist eine der wichtigsten...*, o cerne da questão que trouxera de Stuttgart: como uma religião popular poderia reunificar uma sociedade cindida?

Ao apresentar o esquema dos elementos constitutivos de uma *Volksreligion*, Hegel afirma a exigência da religião popular de configurar-se de modo que “todos os carecimentos da vida, as ações públicas do Estado a ela se conectem”⁴¹⁷. Essa relação entre a religião e os “carecimentos da vida” remete-nos, com efeito, a um dos principais problemas identificados no diagnóstico dos tempos mais recentes apresentado na nossa reconstituição do pensamento do jovem Hegel em Stuttgart — afinal, era a dinâmica dilaceradora da multiplicação dos carecimentos a responsável por cindir a sociedade de cima a baixo em classes sem mais contato entre si. A maneira como Hegel relaciona carecimentos sensíveis e uma *Volksreligion*, que, como vimos, deve ter sua fonte em um carecimento da razão prática, já apresenta, ao mesmo tempo, a primeira figura de uma estrutura fundamental de todo o desenvolvimento do jovem Hegel que será reelaborada em Berna, Frankfurt e Iena: a relação dos carecimentos sensíveis com um carecimento

⁴¹⁶ Hegel, G. W. F. *Glauben und Wissen*. GW. Hamburg: Felix Meiner, 1999, p.414.

⁴¹⁷ Hegel, G. W. F. “Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten...”, .103.

supraindividual — que toma a forma de carecimento da razão prática, carecimento do amor e, finalmente, carecimento da filosofia.

Por meio do conceito de religião popular proposto por Hegel, é o papel da religião que se amplia. Ela não será mais apenas a guardiã dos postulados para manter o horizonte de expectativa necessário para garantir o sentido de toda ação moral, fiando-se em uma misteriosa coordenação da ação moral que constituiria um ser ético comunitário; a religião é, agora, convocada a, por meio de sua doutrina e de suas cerimônias, promover a síntese entre moral e felicidade em uma nova forma de sociabilidade. Mas demoremos mais nas diferenças entre Kant e o jovem Hegel para não recairmos em alguma espécie de simplificação. Não há dúvida de que, contrariamente a leituras mais ralas do que seria o rigorismo moral, Kant nunca chega ao extremo de condenar os carecimentos em si mesmos; pelo contrário, censura os estoicos precisamente por eles o fazerem. A própria satisfação dos carecimentos, porquanto não contrarie a lei moral, é reconhecida por Kant não só como legítima mas também como necessária para a perseguição do sumo bem — o objeto incondicionado da razão. Ao contrário do que afirmavam teses que defendiam que Kant abraçara um conceito não sensível de felicidade, cuja satisfação seria garantida analiticamente por palingênese moral, Kant sempre pareceu ter trabalhado com um conceito sensível de felicidade e colocando-a como um “ideal da imaginação”⁴¹⁸, que projeta a satisfação da totalidade dos carecimentos; a perseguição desse ideal consistiria na disciplina e na organização, prudencialmente, de modo que eles não conflitassem com as leis universais: garantir-se-ia a satisfação dos indivíduos sem que se atentasse contra o bem comum. Ou seja, no fim, pelos limites colocados por seu próprio dualismo, Kant mantém a prudência, o ajuste entre meios e fins, como operador central de sua síntese entre felicidade e moralidade; os carecimentos representariam uma dependência que deve ser bem administrada para não conflitar com a realização da autonomia. Mesmo entrevedo a possibilidade de uma via sensível para o sumo bem, Kant nunca ousa dar este passo.

⁴¹⁸ Sobre os encontros e desencontros entre Kant e Epicuro, cf.: Düsing, K. “Kant und Epikur: Untersuchung zum Problem der Grundlegung einer Ethik”. In: Düsing, K., Klein, H.-D. *Geist und Sittlichkeit: Ethik-Modelle von Platon bis Levinas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

Resultante do influxo epicurista fortemente presente em Hölderlin, Schelling e Hegel⁴¹⁹, a felicidade será ligada ao êxtase que se experimenta em cultos religiosos. Essa retomada do epicurismo no jovem Hegel deve ser apreendida, por certo, na esteira do projeto de uma nova sociabilidade, pautada por motivações não egoísticas. Por mais que a religião esteja assentada em uma esperança, apontando para uma conciliação de felicidade e moralidade, não se pode dispensá-la de oferecer antecipações no presente, por meio de seus cultos e sua liturgia, dessa utopia. Com efeito, Hegel afirma a indignidade de uma religião que, por moralismo exagerado, levasse a comprometer a felicidade:

Quando as alegrias, os contentamentos [*Fröhlichkeit*] dos homens, têm de se envergonhar frente à religião, quando em uma festa pública aquele que tira prazer tem de ser expulso do templo, então a forma da religião tem um lado externo mais soturno [*düstere*] do que ela deveria se permitir, tanto que em prol de suas exigências viriam a ser abdicadas [*hingegen*] as alegrias da vida⁴²⁰.

É por isso que, por um lado, Hegel enaltece as “festas populares dos gregos” que, a seu ver, “eram por certo todas festas religiosas”. Quando se tratava de “honrar um deus ou um ser humano divinizado, de todo merecedor de seu Estado — tudo, mesmo as efusões [*Ausschweifungen*] das bacantes, era sacralizado [*geheiligt*] para um deus” (I, 110). E é também por isso que Hegel condena o cristianismo pela tensão e desconfiança que vige em sua “maior festa pública”, a missa, onde se veste com a “cor do luto”, mantém-se “o olhar rebaixado” e estraga o que deveria ser a “festa da confraternização [*Verbrüderung*] universal” pela suspeita de que “o fraternal cálice” teria sido “contaminado por um venéreo” e se desfaz a capacidade de se conservar “atento” e “nas

⁴¹⁹ Em vários dos poemas de Hölderlin escritos em Tübingen podemos divisar imagens de uma nova humanidade forjada a partir de uma sociabilidade retirada da alegria, da beleza, da liberdade derivadas de relações de amor ou amizade, cf.: *Lied der Freundschaft*, *Hymne an die Schönheit*, *Hymne an die Freundschaft*, *Hymne an die Freiheit*. Em Schelling, a retomada do epicurismo é explicitamente defendida na Nona Carta e em seu poema satírico “Profissão de fê epicurista”, de 1800. Definitivamente, não compreendemos porque, para Düsing, Hegel poria a perder a dimensão da felicidade presente no segundo conceito kantiano do sumo bem. Por certo, a felicidade em ambos seria compreendida de uma outra maneira. Mas mesmo não aceitando o conceito de uma felicidade sensível [*sinnliche Glückseligkeit*], Hegel só faria por enfatizar o elemento da felicidade para a realização do sumo bem. Se Hegel procura apreender a felicidade de uma maneira moral; ele não o faz por derivar a felicidade da moral, mas por mostrar que o elemento universalizador da moral que quebra com o amor-de-si poderia já estar nos sentimentos não-egoísticos cuja satisfação é o único meio de se alcançar a felicidade. cf.: Düsing, K. “Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels”. In: *H-St. Beiheft 9*, Bonn: Bouvier Verlag, 1973, p. 53-90, p.73 e nota 67.

⁴²⁰ Hegel, G. W. F., “Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten...”, p.109-110.

sensações sagradas”, pois logo terá de se “lançar a mão ao bolso para pegar a oferenda [Opfers] e colocá-la sobre o prato” (I, 110).

Na medida em que Hegel já busca contestar a dicotomia entre patologia e moralidade, torna-se possível outra maneira de se conciliar moral e felicidade que prescindia do recurso à prudência — que, como vimos, Hegel consideraria uma concessão à *Hofgeselligkeit* que ele não está disposto a fazer. Ao final do *Tübinger Schrift*, Hegel — verdade que se socorrendo em uma linguagem quase que exclusivamente literária e metafórica —, avança o que seria o prenúncio de uma suspensão [*Aufhebung*] da dinâmica dilaceradora do carecimento por meio de uma nova sociabilidade. O caráter heterônomo do carecimento não o impediria de ser transformado em uma fonte de autonomia pensada em nova chave. Não importa que o carecimento traia uma dependência do homem a algo que lhe é externo; seria sempre possível reelaborá-lo de tal maneira que ele possa compor a liberdade do homem:

O carecimento dá a base da rede, as graças o circundam com rosas e dançam ao seu redor — e ao fim aqueles rústicos [*gröben*] fados da base vão sendo tão refinados, tão diversificadamente retrabalhados [*durchschlungen*], que o acréscimo [*Zutat*] se torna impossível de deles se separar⁴²¹.

A felicidade, por certo, não estaria mais na satisfação dos carecimentos em si, mas na nova forma de sociabilidade que, quando reelaborados, eles podem ensejar. Em um novo momento bastante literário, Hegel fala na “imagem de um gênio dos povos — um filho da felicidade, da liberdade, um discípulo da bela fantasia” que também seria preso pelo “nobre liame dos carecimentos à mãe terra”, mas na medida em que “ele o elaborou, refinou e enfeitou tanto através de seus sentimentos através de sua fantasia, com a ajuda das graças o circundou com rosas, que ele [liame] parecia ser sua obra [*sein Werk*] por completo” (I, 114). Haveria uma maneira de tornar a própria satisfação do carecimento um meio para outro fim, para outra sociabilidade.

⁴²¹ Pelos diversos paralelos que sobressaem da leitura casada, vale comparar este trecho de Hegel com este outro bastante célebre do I Discurso: “Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama de povos policiados. O carecimento [*besoin*] levantou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram”. Rousseau, J.J. “Discurso sobre as ciências e as artes”. In: *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.335. É mesmo de se pensar que Hegel esteja parodiando propositadamente essa passagem de Rousseau.

Se as ciências e as artes servissem para estimular uma nova sociabilidade, em que razão e sensibilidade pudessem se conciliar, elas poderiam derrubar os tronos em vez de simplesmente dissimular a opressão. “Guirlandas de flores”, cingidas pelas ciências e as artes, servem apenas de disfarce ao ferro a que os homens estão agrilhoados; se essas flores contribuem tão somente para que os homens aceitem de mais bom grado a servidão que lhes é imposta pelos tronos, para Hegel, as rosas e as graças, cingidas pela religião, teriam o poder de transformar os ferros das cadeias, impostos pela própria natureza, em simples extensão de seus talos, o carecimento serviria como matéria-prima para a arte, e depois acabaria praticamente desaparecendo na obra acabada. Ao fim, aquilo que a princípio só fazia prender, torna-se um suporte para o agrado. Atingir uma passagem da natureza para a cultura. Com efeito, essa possibilidade, implícita na metáfora de Hegel, de uma transformação dos carecimentos em algo que servisse à liberdade, mobiliza o horizonte de uma conciliação entre homem e natureza, entre carecimento e moral, entre autonomia e heteronomia.

Esse contraponto velado à Rousseau — que não deixa de ser, ao mesmo tempo, uma homenagem —, de fato, não deixa de ser mais um ponto a legitimar uma aproximação do projeto Hegel das religiões populares de Claude Fauchet e Nicolas de Bonneville na França. Desde os estudos de Jacques D’Hondt, em seu imprescindível *Hegel Secret*, sabe-se da proximidade — estabelecida via maçonaria⁴²² — entre a *Minerva* e o *Cercle Social*. Especula-se, a partir daí, sobre a possibilidade de Hegel lido sobre os cultos realizados no *Palais Royal*, com público chegando a cinco ou seis mil pessoas, em sua maioria bem simples⁴²³. Nas leituras sobre o *Contrato Social*, Claude Fauchet ia contra seu autor em alguns momentos e propunha uma “retomada das teses clássicas do direito natural e da sociabilidade natural”⁴²⁴. Era esse resgate que lhe permitia ler o Evangelho de modo a colocar o amor como seu centro — “relaciona tudo ao amor,

⁴²² Os vínculos de fato se revelam em um anúncio do periódico que esses franceses estariam prestes a publicar na França — nenhum outro senão a *Chronique du Mois* — revista impressa na gráfica do *Cercle Social* e editada, i.a., por Nicolas de Bonneville e Claude Fauchet. É digno de nota que Archenholz era membro dos círculos dos Illuministen da Baviera, dentre os quais figuravam ainda Wieland, Georg Förster e Reinhold. Sobre Oelsner, Bonneville, Minerva e os círculos maçons, cf.: ainda o livro de D’Hondt, *Hegel Secret*, p.13.

⁴²³ D’Hondt, J. *Hegel Secret*, p.56.

⁴²⁴ Nascimento, M. M. “O círculo social : esboço de uma teoria da opinião pública na revolução francesa”. *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina* (org. Coggiola, O.). São Paulo: EDUSP, 1990. p.77.

diviniza esse sentimento, reduzindo-o à igualdade, à unidade entre Deus e toda a família humana sem exceção”. O cristianismo era enaltecido precisamente por ser uma religião fundada no amor: “É a única religião do mundo inteiro a possuir essa base absoluta”⁴²⁵.

Mas se há interesse em verificar paralelos entre essas experiências na França e o projeto do jovem Hegel de uma religião popular, é preciso cuidado para não cair em exageros. Percebe-se que D’Hondt nem sempre está disposto a submeter a sua interpretação a tanto — por exemplo, ao optar traduzir *Volksreligion* por *Religion Nationale*. Ele se isenta de ressaltar o contraste entre a distância que Hegel procurava tomar em relação à capacidade do cristianismo de exercer o papel de uma religião popular emerge em diversas oportunidades já ao longo dos textos de Tübingen. Somado a isso, já em Tübingen podemos ver Hegel expressar a sua preocupação no sentido de que seu projeto de religião popular não caia vítima de nenhuma espécie de sectarismo — inclusive, ou sobretudo, aquele praticado pelos cristãos primitivos.⁴²⁶ Dificilmente Hegel mostraria muita afinidade a cultos que abusavam tanto do misticismo e do ocultismo, como era o caso de Bonneville e Fauchet — *vide* as teorias fortemente esotéricas que desenvolviam sobre a palavra do Evangelho de São João. Não seria surpreendente se Hegel acompanhasse, em alguma medida, aqueles que acusam Bonneville e Fauchet de charlatanismo e desvairamento.

Ainda assim, é plausível supor que só o fato de que essas religiões medrassem no solo revolucionário e procurassem mesmo que problematicamente difundir sentimentos não-egoísticos entre os homens podem ter aberto para Hegel um outro horizonte de expectativa. A perspectiva de transformação político-social radical aberta pela Revolução Francesa parece, até o final do período de Tübingen, inflamar ainda mais a aspiração de Hegel de promover seu projeto de um esclarecimento do homem comum via uma religião popular.

⁴²⁵ Nascimento, M. M. *Opinião Pública e Revolução*, p.108

⁴²⁶ O apego que Hegel em alguns momentos de fato demonstra em relação ao egalitarismo dos cristãos primitivos é sempre matizado, pra dizer o mínimo, pela crítica que ele faz ao sectarismo por eles cultivado. J. Hegel *Secret* “Ce n'est certes pas de l'admiration que Hegel éprouve pour ceux qui détruisent l'égalité et le communisme des premières sectes chrétienne [...]”, p.55.

Capítulo 3: Berna (1793-1796) - o abandono do cuidado da razão prática e um novo conceito de positividade

Formado, Hegel, logo encontra um posto de *gouverneur des enfants* na casa da próspera família do capitão Carl Friedrich von Steiger⁴²⁷, localizada na cidade de Berna. Assim que concedida a devida dispensa das cláusulas de seu estipêndio que o obrigavam a seguir carreira eclesiástica ou de magistério em instituições do ducado de Württemberg — em outubro de 1793, Hegel segue a trilha de tantos outros *Gelehrten* de sua geração e inicia o seu ciclo de preceptorado que vai durar ao todo sete anos. Na correspondência relativamente farta que nos foi conservada deste período da vida do filósofo despontam frequentes reclamações em relação à vida na cidade suíça: Hegel se escandalizava com as intrigas do patriarcado oligárquico sobre a política local⁴²⁸ e se ressentia da falta de tempo e condições para progredir nos estudos⁴²⁹, bem como do “afastamento dos cenários da atividade literária”⁴³⁰. Mesmo sem desconsiderá-las, as monografias escritas sobre o período de Hegel em Berna, já nos permitem ao menos relativizar a concepção que essas queixas hegelianas ajudaram a alimentar, de que período suíço teria o privado dos meios para avançar de modo significativo nos problemas filosóficos que despontavam, sobretudo, a partir do final do período de Tübingen⁴³¹. Nos meses de verão, em que

⁴²⁷ Sobre o contexto da contratação de Hegel como preceptor, cf.: Schneider, H. & Waszek, N. “Einleitung”. In: Schneider, H. & Waszek, N. (hrsg.) *Hegel in der Schweiz (1793-1796)*. Frankfurt: Peter Lang, 1997, p.13ss. Ver também: Jaeschke, W. *Hegel-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2003, p.11.

⁴²⁸ Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*, Carta 11, p. 23-25.

⁴²⁹ Hegel era responsável pela educação de Maria Catharina de oito anos e Friedrich Rudolf de seis, além de tratar de supervisionar todas as tarefas da casa e delas oferecer relatos nos períodos de ausência de Carl von Steiger.

⁴³⁰ Jaeschke, W. *Hegel-Handbuch*, p.11.

⁴³¹ Para uma reavaliação do período de Berna, os precursores Strahm, H. “Aus Hegels Berner Zeit”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n. 41, 1932, p. 514-533 e Hasler, L. “Aus Hegels Berner Zeit”. In: *H-St.*, 11. Bonn: Bouvier, 1976, p. 205-211. Mais recentemente, sobretudo, as pesquisas de Martin Bondeli; conferir: Bondeli, M. *Hegel in Bern*. Bonn: Bouvier Verlag, 1990; Bondeli, M. *Der Kantianismus des jungen Hegel*. Hamburg: Felix Meiner, 1997, p. 248 ss; Bondeli, M. Zwischen radikaler Kritik und neuem Moralitätskonzept. In: Jamme, C. & Schneider, H. (Hrsg.) *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 171-192. Schneider, H. & Waszek, N. “Einleitung”. In: Schneider, H. & Waszek, N. (hrsg.) *Hegel in der Schweiz (1793-1796)*. Frankfurt: Peter Lang, 1997, p.21 ss. Bem como, as coletâneas de artigos: Schneider, H. & Waszek, N. (hrsg.) *Hegel in der Schweiz (1793-1796)*. Frankfurt: Peter Lang, 1997 e Bondeli, M. & Linneweber-Lammerskitten, H. *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurterzeit*. München: W. Fink, 1999, p. 15-30.

passava, junto aos *von Steiger*, na casa que estes possuíam no vilarejo de Tschugg, Hegel contava com uma notável e diversificada biblioteca. No restante do ano, em que passava na casa dos *von Steiger* localizada em uma das regiões mais aristocráticas da cidade de Berna, dispunha de uma vida social relativamente ativa. Manteve contato frequente com alguns círculos políticos que discutiam os desdobramentos da Revolução Francesa, recebiam figuras como Konrad Oelsner e, além de ser possível, presumir algum contato com Benjamin Constant⁴³². Muito provavelmente, também chegou a interagir com certos círculos intelectuais que estavam, a seu modo, recepcionando a filosofia kantiana.

De toda forma, os anos de Berna foram dos mais férteis e decisivos no seu processo de formação, como mostra a análise do *corpus* bastante razoável de base documental do período que nos foi conservado: contam-se 14 cartas enviadas ou recebidas de sua correspondência com os ex-companheiros de *Stift*, Schelling e Hölderlin⁴³³, e mais uma série de textos e fragmentos editados tanto na *Frühe Schriften I* — do Text 17 até o Text 36 —, quanto, mais recentemente, também na *Frühe Schriften II* — do Text 40 até o Text 48 (todos com reelaboraões posteriores em Frankfurt), mais a tradução comentada das *Lettres de Jean-Jacques Cart a Bernard Demuralt* [Text 70]; que na organização de Hermann Nohl eram reunidos sob dois conjuntos —*Religião Popular e Cristianismo* e *A Positividade da Religião Cristã* —, e, por fim, ainda havia uma versão aparentemente finalizada de um longo *A Vida de Jesus* [Text 31] que, no entanto, só foi publicado postumamente.

Antes, no entanto, de passar à reconstrução de mais essa figura do processo de formação da filosofia, é importante sublinhar que — apesar de relativizada a premissa de que Hegel não dispusesse dos meios para seguir seus estudos, o que poderia motivar tal inflexão — toda a produção de Berna ainda é, no mais das vezes, representada como um desvio das linhas gerais que já podiam ser reconhecidas no desenvolvimento do seu pensamento: se, praticamente desde os primeiros textos de Stuttgart até os últimos de Tübingen podíamos retrair um esforço constante de Hegel em conciliar universalidade e particularidade, razão e sensibilidade, moral e felicidade, Berna corresponderia a um hiato em que nosso Autor não veria mais tantos problemas em privilegiar o primeiro termo

⁴³² D'Hondt, J. "Der junge Hegel und Benjamin Constant". In: Jamme, C. & Schneider, H. (hrsg.). *Der Weg zum System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990, p.193-214.

⁴³³ Hegel, G.W. *Briefe von und an Hegel*. (hrsg. Hoffmeister, J.). Band I: 1785-1812. Hamburg: Felix Meiner, 1961, p. 9-37.

dessas dualidades em detrimento do segundo. Para a maior parte das reconstruções do desenvolvimento do pensamento do jovem Hegel, a linha evolutiva que se deixava apreender em Stuttgart e Tübingen seria interrompida em Berna e, depois, retomada, em nova chave e com novo ímpeto, em Frankfurt. Essa leitura seria sustentada sobretudo pela percepção de um segundo influxo de motivos kantianos e um suposto entusiasmo por um *ethos* republicano que confeririam aos textos bernenses um estatuto único dentre todo o material de que dispomos dos anos de formação do jovem Hegel. Espero que possamos verificar no que se segue que um escrutínio mais detido dos textos do período a partir do ângulo reconstutivo adotado nesta tese — qual seja, a tensão entre dinâmica do carecimento e a formação de liames sociais nos mais novos tempos por meio de uma unificação lastreada, ao menos até aqui, por um carecimento da razão — tende ressaltar melhor como Berna se encaixa na linha evolutiva de Hegel até seu sistema filosófico.

Importa ressaltar que as mudanças de datação e organização de alguns textos do último período de Berna, a partir da recente publicação do segundo volume dos *Frühe Schriften*⁴³⁴, reforça a desconfiança em relação à excepcionalidade do período de Berna no desenvolvimento do pensamento do jovem Hegel. Cumpre mesmo assinalar que muitas das transformações decisivas antes creditadas ao período de Frankfurt — e, portanto, explicadas muitas vezes a partir das coordenadas daquele contexto — devem agora ser reavaliadas à luz do período do que sabemos da vida de Hegel em Berna. Sobretudo a passagem para o ponto de vista especulativo — que marca, com efeito, a mais decisiva das inflexões em relação à sua trajetória de juventude, em particular em relação aos marcos kantianos de Tübingen — já pode ser encontrada em curso na série de escritos hegelianos do final do ano de 1795.

3.1. Sócrates, Jesus e uma crítica ao idílio

Na primeira série de estudos hegelianos de Berna, 1793-1794, Hegel desdobra o desafio de se manter intransigente ao projeto de promover uma religião popular que, ancorada no carecimento da razão prática, possa se valer de uma articulação entre lei

⁴³⁴ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften II*, Band 2, (hrsg. Walter Jaeschke). Hamburg: Felix Meiner, 2014.

moral e sentimentos não-egoísticos para servir como meio para a superação das cisões da sociedade moderna. Emergem agora com mais clareza para Hegel — seja por meio de suas próprias investigações filosóficas, seja por meio dos desdobramentos políticos do movimento revolucionário — as dificuldades de um projeto como este. Há, antes de tudo, o risco de somente deslocar a cisão, transformando a religião popular que se queria formar para superar as cisões da sociedade em uma seita que a divide ainda mais. No manuscrito “*Ausser dem mündlichen Unterricht...*” [Text 17], de 1794, Hegel se vale de uma comparação entre Jesus e Sócrates — *tópos* bastante frequentado ao longo do século XVIII⁴³⁵ — para pensar em uma via que permita conduzir o indivíduo à ação moral em tempos em que a dinâmica dos carecimentos já não consegue mais manter, por si só, a unidade da sociedade. Coerente assim a suas invectivas contra um esclarecimento vindo somente pelo alto, sobretudo a partir dos círculos da corte, Hegel pendia, o que de resto era comum à época, quase sempre em favor de Sócrates, tomado como personagem que expressava uma contraposição ao pedantismo e ao dogmatismo que dominavam a cultura da época fortemente marcada pelos valores religiosos e aristocráticos — o que, por sinal, mais favorecia o retrato do Sócrates de Xenofonte do que o Sócrates de Platão⁴³⁶.

Sócrates e Jesus são comparados como expressando duas formas distintas de *Volkerziehung* que partem, no entanto, de um fundo político-social que guarda fortes traços em comum. Ambos partem de momentos históricos em que os padrões de virtude tomados para nortear os homens na vida social começam a colapsar pelos inúmeros casos em que os efeitos de suas prescrições vão frustrar o esperado⁴³⁷. Verifica-se aí, portanto, um contraste com as sociedades em que “os seres humanos estabeleceram uma linha de perfeição [*Vollkommenheit*] e ligaram a virtude a algo objetivo a ponto de, em favor desse objetivo, até as paixões mesmas podem se tornar virtudes” (I, 117); situação em que “então é mais fácil de julgar o que dela se aproxima ou se afasta”. Daí por que, do ponto de vista de Hegel, “entre os romanos não surgiu nenhum Cristo, nenhum Sócrates”, afinal, emenda nosso Autor, “nenhum romano, no tempo de sua força, em que só vigia uma virtude, poderia estar confuso em saber o que devia fazer [...]” (I, 117). Por mais que essa desorientação possa ser expressão de um “interesse mais alto” (I, 117), que não fosse

⁴³⁵ A esse respeito, cf.: Böhm, B. *Sokrates im 18 Jahrhundert*. Neumünster: Wachholtz, 1966.

⁴³⁶ Novamente, cf.: Böhm, B. *Sokrates im 18 Jahrhundert*.

⁴³⁷ Hegel, G. W. F. “*Ausser dem mündlichen Unterricht...*”, p.117.

passível de ser objetificado em um código estanque, é forçoso admitir que nas sociedades destituídas das virtudes objetivas a que os homens podem recorrer — mais ou menos conscientemente — para se orientar na sua vida civil, surge a tendência de frequentes “colisões de deveres” [*Collision von Pflichten*] — seja entre “princípios universais de justiça”, seja entre “direitos que já prescreveram” (I, 116).

Essa situação, em que a codificação objetiva das virtudes se torna obsoleta, impõe o esforço de se proceder sempre a uma reflexividade ascendente — que vai do particular para o universal —, a fim de retirar a norma de cada uma das condições específicas de ação. Com efeito, somente a partir dessa dinâmica social — que reverbera, por certo, a reflexividade presente em um *geselligen Umgang* libertado dos parâmetros da sociedade de corte — passa-se a contar com uma via para superar as eventuais colisões no plano da ordem moral ou jurídica. Embora comunguem nesse esforço de instaurar uma reflexividade própria às relações sociais, a maneira com que Sócrates e Cristo vão buscá-las é bastante diferente; e é sobretudo essa diferença que Hegel está interessado em explorar.

Os ensinamentos socráticos visando promover uma reflexividade já disposta no próprio social não fariam necessária uma quebra da ocupação de cada um em sua “vida civil” [*bürgerlichen Lebens*] (I, 116); Sócrates interpela os civis que aparecem em seus diálogos como civis, não quer transfigurá-los em discípulos, “permanecia pescador quem era pescador, ninguém tinha de deixar casa e vilarejo” (I, 119), “submeter-se aos mesmos uniformes, aos mesmos exercícios, às mesmas palavras” (I, 118). Sócrates toma “cada um a partir do seu ofício [*Handwerke*] e o conduz assim pela mão até o espírito” (I, 119). Hegel reforça que toda a maiêutica socrática consistia em “desenvolver conceitos da alma dos homens que já aí jaziam” (I, 119). O ensinamento de Sócrates é transmitido pela conversa e não pela pregação; sua ação política se volta sobretudo para a transformação da pólis e não para a criação de uma comunidade à parte. Em resumo, a passagem entre o particular e o universal é buscada de maneira que poderíamos dizer imanente⁴³⁸.

⁴³⁸ Hegel, G. W. F. “Ausser dem mündlichen Unterricht...”, “Er hatte keinen Model, in den er seine Charaktere gießen wollte, keine Regel[n], nach denen er ihre Verschiedenheiten hätte ausgleichen wollen — dazu wären ihm nur kleine Geister zu Gebote gestanden, deren er sich zwar annahm, aber die gerade nicht seine intimsten Freunde wurden —, es war ihm nicht daran gelegen, sich ein kleines **Korps** zu seiner Leibwache in gleicher Uniform, gleichem Exerzitium, gleicher Parole, die zusammen nur *einen* Geist hätten, zurechtzuhobeln, die dann auf immer seinen Namen getragen hätten — daher hat es zwar Sokratiker, aber nie keine Zunft gegeben, die wie die Maurer an Hammer und Kelle wären zu unterscheiden gewesen”, p.118.

Sócrates colheria sua autoridade, cabe ainda frisar, a partir de sua sabedoria, não necessitando do recurso a mistérios ou floreios discursivos (I, 119).

Os ensinamentos de Jesus, *contrario senso*, pressuporiam um afastamento das atividades sociais; o universal que ele trazia só poderia vigorar em outra sociedade. Os casos de colisões deontológicas — seja no plano moral, seja no jurídico — seriam resolvidos simplesmente pregando um retiro da “vida civil”. Mas, paradoxalmente, segundo Hegel, essa saída pela rusticidade guardaria certo grau de comodismo; ao menos na medida em que seria “mais fácil passar sem carecimentos confusos [*sonstige*], do que renunciar a eles voluntariamente [*freiwillig*]” (I, 116). Dito de outro modo, seria mais fácil se afastar, de saída, de uma sociedade cuja diversidade de relações enseja fatalmente a colisão de deveres, do que procurar, instalado nessas próprias relações, vias para dirimir essas colisões. Essa rejeição da vida civil faria Hegel atribuir ao cristianismo uma incompatibilidade com sociedades mais complexas. Já o modelo de Sócrates, em contrapartida, por não exigir um afastamento da sociedade, buscando, pelo contrário, uma saída ao problema da colisão de deveres ao priorizar o plano mais fundamental dos carecimentos, seria mais promissor em haurir o universal do próprio solo do social. Ao não querer catequizar aqueles com quem dialogava, ao não submeter diferenças em uma sociabilidade uniformizadora, a figura de Sócrates — assim Hegel queria fazer crer — optava por uma via mais difícil, mas, ao mesmo tempo, mais promissora no sentido de construir uma conciliação entre formação moral e vida civil.

Vamos verificando assim que, nesses seus primeiros anos de Berna, Hegel vai mesmo desenvolvendo, sobretudo em contraponto a Sócrates, a premissa que ele já carregava ao menos desde Tübingen de que os ensinamentos ministrados por Jesus ficavam confinados aos estreitos limites do quadro de uma moral privada da *Vollkommenheit*, que não se qualificava de forma alguma para uma transposição para a vida pública:

Queres, então, ser perfeito [*vollkommen*], neste caso venda o que tens, e doe teus bens para os pobres, dissera Cristo ao jovem — essa imagem da perfeição que Cristo erige traz em si mesma a prova do quanto Cristo, no que diz respeito ao seu ensinamento [*Unterricht*], tem apenas a formação e a perfeição do homem singular diante dos olhos e o quão pouco este ensinamento se deixa expandir para a sociedade em geral⁴³⁹.

⁴³⁹ Hegel, G. W. F. “Nicht zu leugnen...”, p.121-122 [Text 18].

A esta altura do desenvolvimento do jovem Hegel, esses preceitos de afastamento das relações complexas da “vida civil”, esta abdicação de todos os bens, remeteriam a um estágio originário em que um “sentido meio infantil” [*Kindersinn*] impregnava os hábitos e as práticas religiosas⁴⁴⁰ — Hegel flagraria aí uma afinidade da moral cristã com o ideal de uma comunidade pouco diferenciada, quase primitiva. No que segue do texto, Hegel deixa claro que não está disposto a acompanhar aqueles seus contemporâneos que procuravam resolver os problemas das sociedades modernas com uma espécie de idílio. Claro que a perspectiva de uma sociedade sem colisão de deveres, em plena harmonia, não poderia deixar de ser, nos seus termos, “tocante”. Caberia, no entanto, perguntar, não só se esse retorno a uma sociedade pouco diferenciada seria possível, mas também desejável? Se os belos sentimentos por essas sociedades pouco diferenciadas, baseadas na benevolência e na amizade, não seriam “enganadas” por uma inconfessável “sede de domínio” [*Herrschaft*] (I, 124).

Essa visão cristã-infantil poderia ter alguma legitimidade ao vislumbrar uma *promesse de bonheur* nas selvas dos povos primitivos ou em pequenos vilarejos no campo⁴⁴¹. Ocorre que, por mais “tócantes” e “sublimes” que pudessem ser as comunidades nesses estágios — por assim dizer, mais primitivos —, elas seriam, nas palavras de Hegel, indignas perante a razão. — Por quê?, perguntaria o lévi-straussiano. — Decerto não por critérios cognitivos! nisso, Hegel há de convir prontamente. Mas, à medida que o interesse dos homens se “emaranha” [*verwickelt*] de maneira múltipla [*mannichfaltig*], as bases que garantem essas sociedades simplesmente não resistiriam e entrariam em colapso. A “degeneração” da “integridade” [*Einfalt*] de um semelhante estado, por um lado, e o “progresso da razão”, por outro, contribuiriam por banir “por meio de um violento estremecimento um tal sistema que está enredado no hábito geral [...]”⁴⁴². O hábito, a

⁴⁴⁰ Hegel, G. W. F. “Die Staats Verfassungen...” [Text 19], p. 124.

⁴⁴¹ Não é despropositado acreditar que, além de se referir à idealização de povos primitivos da *auris aetas* — conferir a respeito: Krauss, W. *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*. Ullstein, 1987 —, Hegel também estivesse aludindo para um gênero de escritos que misturava cristianismo com utopias campestres e que teve bastante difusão durante os primeiros anos da *Volksaufklärung*. A esse respeito, conferir Böning, H. (hrsg.) *Idee von einem christlichen Dorf: und andere Texte zur frühen Volksaufklärung*, Band 4, Stuttgart: frommann-holzboog, 2002; particularmente, o texto do suíço Johannes Tobler que dá título à coletânea. Cf.: Tobler, J. “Idee von einem Christlichen Dorf”. In: Böning, H. (hrsg.) *Idee von einem christlichen Dorf: und andere Texte zur frühen Volksaufklärung*, p.205-225.

⁴⁴² Hegel, G. W. F. “Die Staats Verfassungen...”, p. 124.

tradição não seriam capazes de barrar o passo da essa marcha implacável da “Razão” — que aqui parece ser dinamizada pela multiplicação dos carecimentos. Eis então já poderemos encontrar aqui Hegel teorizando sobre uma *Vernunft* que condena à ruína, cedo ou tarde, toda e qualquer sociedade cujos liames estão fiados simplesmente nos sentimentos e nos costumes como seria o caso dos liames que compõem as comunidades primitivas⁴⁴³.

Importa advertir que essa premissa da precibilidade inescapável da *Einfalt* não deve autorizar ninguém a confundir este Hegel de Berna com aqueles balofos partidários do progresso que olham todo o passado com distância e desprezo. Por mais que possa ser necessária Hegel não deixa de admitir que, com a desintegração das sociedades ou comunidades primitivas, “muitas sensações são incessantemente postas a perder [*gehen verloren*], diversas associações da imaginação, antes tocantes, tornam-se mais fracas” (I, 124) — Hegel nos concede o direito de “lamentar” essa “perda” [*deren Verlust wir oft nicht mit unrecht bedauern*]. A bem da verdade, há momentos, em que ele mesmo parece a um passo de abraçar as teses do “*bon sauvage*” ou da *auris aetas*⁴⁴⁴, tal o tom de indisfarçada nostalgia com que parece evocar a “felicidade”⁴⁴⁵ entre os nativos dessas sociedades primitivas, vivendo sempre em unidade harmônica e agindo sempre por princípios comuns.

Mas antes o que nos cabe investigar é por que então Hegel não dá este passo; por que, no fim, ele recusa, já a esta altura, qualquer espécie de teodicéia negativa, ou, seu reverso, qualquer utopismo idílico. Ora, para Hegel, antes de se deixar levar por completo pelo sentimentalismo da perda da unidade primitiva, é preciso examinar se, por trás desses idílios de sociedades transparentes, mantidas apenas pelos laços de amizade e de benevolência que faziam um justo contraponto às sociedades da época, mergulhadas no

⁴⁴³ Nesse sentido, Hegel parece muito próximo da reconstituição da passagem da sociedade primitiva para a civilizada encontrada no *Começo conjectural da história humana* de Kant. Lá também Kant afirma claramente que o estado de integridade, a despeito de tudo o que lhe possam fabular sobre a idade de ouro, não basta ao homem, que, pela dinâmica dos seus carecimentos, é levado a abandoná-lo. No entanto, há também diferenças sensíveis. A ruína da sociedade primitiva não colocaria um conflito entre o indivíduo e a espécie, mas um conflito entre diferentes grupos sociais de uma mesma sociedade. O conceito de *Einfalt* em Kant também está mais ligado a uma ideia de simplicidade do que de integridade; ele enaltece mais os carecimentos sem mistura da imaginação do que a unidade da sociedade. Kant, I “Começo conjectural da história humana” (trad. Bruno Nadai). In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. n° 13, jan.-jun. 2009, p. 109 -124.

⁴⁴⁴ Krauss, W. *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*. Ullstein, 1987.

⁴⁴⁵ Hegel, G. W. F. “Die Staats Verfassungen...”, p.125.

interesse e na aparência, não moraria, no entanto, uma outra forma de opressão⁴⁴⁶. Pois se, como vimos, Hegel nega a valoração incondicional do progresso *per se*, ele não nega a sua necessidade. Uma vez posta em marcha a razão, seriam em vão os suspiros nostálgicos anelando uma volta ao idílio perdido. Basta ver que a tal integridade, àquela altura do século XVIII, só se mostraria em pequenas e remotas ilhas⁴⁴⁷.

Em suma, é legítimo se lamentar pela perda da sociedade primitiva, mas o passo para fora daquela concórdia é inevitável e irretrocedível. Mesmo naquelas que Hegel julga serem as poucas e isoladas sociedades em que essa integridade ainda se mantém, a resistência que elas demonstrariam seria frágil; agentes sediciosos internos ou forças externas não teriam dificuldades em precipitar o seu desmoronamento. E, o que se segue, costumam ser a perda completa da liberdade. Aquelas ordens religiosas e dos governantes, cujos postos estão assegurados pela própria função que desempenham para a harmonia do todo da ordem social, tenderiam, em casos de turbulências que pudessem pôr em risco a legitimidade de sua função, ou mesmo quando o seu espírito corporativo não está mais integrado ao espírito do todo, a manter o seu *status quo* por “opressão”, “desonra” e “rebaixamento do povo”:

Mas [se] um estamento — o estamento dos governantes, ou dos eclesiásticos, ou ambos ao mesmo tempo — perde esta integridade espiritual que promovia suas leis e ordens, e, até então, as animou, assim ele não é [somente] irrecuperável nesses termos — mas a opressão, a desonra, o rebaixamento do povo é, então, coisa certa (por isso a separação em estamentos já é perigoso para a liberdade, porque pode haver um *esprit de corps* — que logo se torna contrário ao espírito do todo⁴⁴⁸.

O projeto hegeliano de uma *Volksreligion* deveria precisamente mediar o *Einfalt* primitivo e o *Zwiespalt* moderno — garantido uma conciliação entre os progressos da

⁴⁴⁶ Starobinski desvela com maestria as formas de dominação que estariam subjacentes aos idílios na obra de Rousseau, que, seguramente, é uma das principais matrizes para os idílios que Hegel tem aqui em vista, cf.: Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 2011, p.135 ss.

⁴⁴⁷ Hegel, G. W. F. “Die Staats Verfassungen...”, “Quando essa integridade dos costumes ainda é universal em um povo, quando os príncipes, os eclesiásticos, tudo ainda é tão sagrado quanto o todo do povo, aí não há nenhum espetáculo [*Schauspiel*] mais tocante [*rührender*] e mais benfazejo [*wohlthätigers*], — esta é a felicidade do nativo da ilha do mar do sul [*Südseeinsulaner*], também talvez dos peruanos antes da batalha de Athahualpa e Huascar”, p.125.

⁴⁴⁸ Hegel, G. W. F. “Die Staats Verfassungen...”, p.125. Se, neste caso específico, de crise da harmonia de uma sociedade pouco diferenciada por força do despertar do progresso, Hegel tem a compreensão que alguns estamentos possam se voltar contra o mesmo, isso não permite concluir, no entanto, — como o faz Lukács a partir desta mesma citação — que Hegel cultivasse, ingenuamente, durante o período de Berna, um ideal de democracia sem estamentos, cf.: Lukács, G. *Der junge Hegel*, p.99.

Razão e a ideia de unidade harmônica contida nessas sociedades não diferenciadas. Sabemos que de saída a religião popular teria de superar — para não mencionar, por certo, a sabichonice [*Rechthaberei*] esclarecida — o rigorismo moral sem perder de vista o projeto de uma ética racional. Daí ela ter de ser organizada de tal modo que “sentidos, fantasias e o coração venham a ser estimulados [*gerührt*] — sem que a razão saia daí vazia” e que “a representação do rígido dever seja purificada e tornada acessível por meio da beleza e alegria” (I, 126). Hegel sabe que mesmo o projeto de uma religião popular não está imunizado ante a possibilidade de servir à dominação; que uma casta pode bem se arrogar como únicos intermediários autorizados entre o restante da humanidade e os deuses, instrumentalizando, a partir daí, para colocar rédeas sobre o povo. Em outras palavras, haveria o risco de “conferir por meio de suas sensações o caderno de sua dependência nas mãos de uma classe de homens” (I, 126); de colocar a religião a serviço da opressão. Contra essa tendência, Hegel realça a necessidade das cerimônias da religião serem todas realizadas autonomamente pelo povo — que deveria organizar “ele mesmo as suas festas”, empregar “ele mesmo os seus gastos” (I, 126).

Seriam esses os princípios pelos quais a religião popular, ao mesmo tempo que não se furtaria a lidar com os carecimentos dos homens, não descuidaria de seu compromisso com a promoção da autonomia. Não seria necessário se afastar do emaranhamento do indivíduo a uma rede de carecimentos, nem muito menos negar esse que seria sua dependência; o crucial seria construir instituições em que os sujeitos pudessem administrar eles mesmos os carecimentos, sem permitir que essa sua dependência redundasse em subjugação — expressa, por exemplo, em um estado marcado por tutores religiosos que reivindicam o controle sobre a consciência do povo. Mas a via para se manter essa concórdia passa também por redefinir a autonomia que tenta a todo custo evitar um universalismo abstrato; uma autonomia sempre sensível aos contextos, aos costumes, à imaginação de determinado povo.

3.2. A difícil relação entre Estado e religião

Para o jovem Hegel — como ele vai aludir em um fragmento chamado *wie wenig die objektive Religion...* [Text 20] — enquanto Estado e religião não se acertassem; o

primeiro, só conseguiria estabilidade por meio de opressão, e a segunda só conseguiria integridade enquanto consegue manter — e isso tende a não durar — a dinâmica dos carecimentos adormecida. Enquanto as comunidades religiosas não reconhecessem a lógica do Estado, elas sucumbiriam; enquanto os Estados não reconhecessem o princípio unificador das religiões, eles estariam fadados a permanecer em um estado natural ético. Hegel reconhece a necessidade de uma conciliação, mas seria ela possível? Caso, partamos da religião cristã, muito dificilmente.

Para convencer-se disso, bastaria simplesmente consultar o *curriculum vitae* do cristianismo. Hegel procura mostrar como todo o histórico de convivência entre a religião cristã e o Estado desabona a possibilidade de que — ao menos enquanto o cristianismo for tomado como uma religião objetiva — possa haver um esforço concertado entre ambos em prol de uma formação moral da humanidade. Por um lado, ao não buscar as instituições do Estado, a religião cristã se mostraria impotente — a saber, não teria conseguido combater a “corrupção” dos estamentos, a “barbárie dos tempos” ou os “crassos preconceitos dos povos”⁴⁴⁹ —; por outro lado, ao se aproximar por demais das disputas de poder entre Estados, acabaria se enredando em seu jogo, *vide* o seu papel: no tráfico de escravos, nas atrocidades na conquista da América, na crueldade das cruzadas e da Inquisição (I, 127). Não faltam testemunhos a conferir verossimilhança aos que vão sustentar que os mais “desafortunados [*unglücklichsten*]” dos tempos foram aqueles em que os príncipes eram dirigidos por seus “confessores [*Beichtväter*]”, ou mesmo que os Estados mais desgraçados eram aqueles em que os senhores espirituais eram, ao mesmo tempo, regentes (I, 128).

Há aqueles que não se cansam, com efeito, de lançar toda essa ficha corrida à face dos religiosos. Mas não adianta quão bem possam argumentar, a quantidade de atrocidades que se relata e quão vivamente elas sejam pintadas, o cristão interpelado, sempre sereno, estaria pronto a redarguir: se ao menos o cristianismo tivesse sido interpretado à luz de tal “compêndio” tudo isso poderia ter sido evitado. Em poucas palavras: sempre haveria esperança de que esses desvios fossem corrigidos pela correta

⁴⁴⁹ Hegel, G. W. F., “Die Staats Verfassungen...”, “O quão pouco a religião objetiva, sem [contar] com instituições correspondentes do Estado e do governo, erigiu para si, mostra-nos sua história desde o surgimento do cristianismo. Quão pouco ela pode se tornar senhora sobre a corrupção [*Verdorbenheit*] de cada estamento, sobre a barbárie dos tempos, sobre os crassos preconceitos dos povos”, p.127.

versão da religião *objetiva*.

Hegel desabona aqueles que fazem dos ataques à religião e à Igreja uma outra forma de fanatismo, atribuindo a ela todos os males e esquecendo-se convenientemente daqueles tantos perpetrados pelos próprios governos civis⁴⁵⁰. Mas evidentemente não se cansa de se indignar com essa empáfia da teologia que insiste que todos os problemas do cristianismo, e logo da humanidade, vão ser resolvidos por uma “correta” interpretação da doutrina. O ponto seria antes resolver o dilema em que se encontra a religião cristã: ou abre mão da moral se imiscui nas questões de poder tal como se um Estado fosse, deixando-se dominar por sua lógica instrumental, ou mantém-se íntegra — mas muito provavelmente também impotente —, tomando prudente distância dos assuntos governamentais.

E o primeiro passo para se encarar esse dilema é reconhecer francamente que, se tomados ao pé da letra — e, por certo, só *da* letra (I, 128) —, diversos mandamentos de Cristo se chocam inapelavelmente com os princípios de qualquer Estado minimamente organizado. Hegel ressalta que “muitos mandamentos de Cristo são contra as primeiras bases da legislação nas sociedades civis, os princípios do direito à propriedade, da autodefesa e assim por diante” (I, 129). A bem da verdade, Hegel vai insistir em denunciar o contrassenso que ele já identificara em Tübingen: os princípios dos “ensinamentos de Jesus [...] só se adequavam à formação do ser humano singular, e eram para isso orientados — p.ex., quando um mancebo pergunta: mestre o que devo fazer para ser perfeito? — a desfazer-se de seus bens e distribuí-los aos pobres” (I, 129-130). Ora, para Hegel, essas máximas poderiam até ser concebíveis em “uma pequena comunidade [*Gemeine*]” ou “uma diminuta vila [*Dorf*]”, mas teriam “consequências absurdas” caso fossem expandidas para todo um povo.

A indiferenciação entre a formação moral privada da formação de um povo — segundo se lê no texto seguinte *Öffentliche Gewalt...* [Text 21] —, ao invés de retroceder, só se fez mais difusa e sofisticada com o avanço da Reforma. Os Reformadores, para Hegel — Lutero à frente — ao tentarem fazer um “contrapeso” [*Gegengewicht*] ao poder dos príncipes e sustentar “liberdade de crença” [*Gewissensfreiheit*], acabaram se curvando à lógica do “poder mundano” [*weltlichen Macht*] (I, 131). Para garantir para si

⁴⁵⁰ Hegel, G. W. F., “Wie wenig die objektive Religion...”, p.128.

poder político tiveram de se constituir como um “*status in statu*”⁴⁵¹, buscando não só disputar os cofres [Beutel] do Estado como dominar sobre as “opiniões” (I, 131). A estratégia para aumentar o seu poder foi uma política centrada na dominação da “consciência moral”: aterrorizava-se a fantasia do povo, enfraquecia-lhe a autoconfiança, tirava-se a tranquilidade de sua alma, para assim ressaltar a necessidade de se submeter a um “tutor” [Vormünder] espiritual.

Em outros termos, se era difícil conseguir expandir uma “comunidade visível” (I, 131) baseada em uma uniformidade de ritos em um contexto de progressiva diferenciação social, procurou-se abrir uma via para essa expansão por intermédio da consciência moral. Está claro que, dada precisamente a diversidade social de cada indivíduo, o papel de conselheiro da consciência moral a que se arrogavam não poderia ser exercido a partir de “um efetivo conhecimento do coração humano, mas, ao invés disso, a partir de preconceitos teológicos sobre *a inata corrupção da natureza humana*” (I, 132) [grifo, RC]. Hegel analisa então os efeitos dessa doutrinação — a seu ver, “política” — sobre o povo: “dado que isso tudo era martelado ou censurado incessantemente na memória e na consciência moral do homem comum, então essa massa agridoce tinha de forçosamente corromper sua seiva sadia forte e ativa” (I, 132). A essa operação de ocupação da consciência moral, Hegel — cujo conceito de formação será ironicamente acusado de servir ao mesmo propósito⁴⁵² — vai dar o nome de “*Kirchenzucht*” (I, 133). O germe desse desenvolvimento já estará na incompreensão de formação individual e formação de um povo em que recaiam os cristãos primitivos, mas seu pleno desenvolvimento só ocorrerá com o protestantismo.

Quando se quebra com a premissa de que a verdadeira religião seria a religião objetiva, percebe-se como a religião objetiva serve de instrumento de dominação do povo; compreende-se como ela corrompe o carecimento da razão prática — ao mesmo tempo, decorrência da natureza moral do homem e fonte de moralidade. Diante de tudo isso, Hegel chegará à conclusão — *vide* seu raciocínio no texto *Unter objektiver Religion...* [Text 23] — que “Tornar a religião objetiva subjetiva tem de ser a grande tarefa [Geschäft]

⁴⁵¹ Hegel, G. W. F., “Öffentliche Gewalt...”, p.131.

⁴⁵² Para crítica do conceito hegeliano de *Bildung* como adestramento — é verdade que aqui visa-se antes o assim chamado “Hegel maduro” —, conferir: Lebrun, G. *O Averso da Dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo, Cia. das Letras, 1988, p.189 ss.

do Estado”⁴⁵³. Claro que mesmo para a execução dessa tarefa é preciso de certos cuidados. Não basta abandonar a perspectiva intrinsecamente autoritária da religião objetiva e passar a se conceber a religião subjetivamente para se evitar toda sorte de autoritarismo: é necessário obter parâmetros para a execução dessa tarefa; é necessário se perguntar até onde se pode ir sem atentar contra a “liberdade” e a “consciência moral [*Gewissen*]” de um povo. Hegel indica que “atuar indiretamente sobre os fundamentos de determinação da vontade” seria a via a ser seguida. Mas, afinal, o que significa isso? Esse agir indireto deveria responder às perguntas: “Quanto o Estado pode fazer? — Quanto tem de ser deixado a cada homem?”⁴⁵⁴ para se evitar abusos.

A maior dificuldade que vai comparecer no cerne da relação religião subjetiva e Estado, como debatido no texto *Es sollte eine schwere Aufgabe...* [Text 24], consiste em se apreender como a chancela e a promoção estatais, implicadas no projeto de Hegel de uma *Volksreligion*, não viriam deixar margem para intolerâncias e perseguições. Pois a “experiência” colocaria dois aprendizados em conflito. Por um lado, ela ensina que “são possíveis tantos tipos de representação e, por mais bizarras que muitas nos pareçam, elas são de todo modo ligadas a ideias ou carecimentos gerais da humanidade [e] sempre encontraram os seus adeptos”; por outro, no entanto, ela ensina igualmente que “tão logo é colocada importância, por meio de mando [*Befehl*] ou proibição pública, em certo tipo de representação, não é apenas a liberdade de consciência [*Gewissensfreiheit*] que é fragilizada, mas também um perigoso fanatismo pode ser facilmente inflamado” (I, 141). A fim de evitar que esses desdobramentos autoritários surjam de um projeto que visa sobretudo à liberdade, Hegel receita que a religião popular se restrinja a um programa mínimo — nessa medida, de corte marcadamente kantiano — em que se reafirma o compromisso de manter a adesão aos limites da simples razão:

— essas experiências dão justamente a regra para os dogmas de uma religião popular de que nada deva ser contido que a razão humana universal não reconheça, — nada, por intermédio do que algo fosse determinado ou afirmado dogmaticamente, que ultrapassem os limites da razão, mesmo que a autorização [*Befugnis*] para isso também deva ter a sua origem no céu⁴⁵⁵.

O princípio que Hegel julga necessário encampar para conciliar essas duas

⁴⁵³ Hegel, G. W. F., “Unter objektiver Religion...”, p.139.

⁴⁵⁴ Hegel, G. W. F., “Unter objektiver Religion...”, p.139.

⁴⁵⁵ Hegel, G. W. F., “Es sollte eine schwere Aufgabe...”, p.141.

experiências é um só: a liberdade do cidadão só pode ser preservada pelo Estado se a religião popular que ele busca promover apresentar fidelidade antes às ideias o mais estritamente possível legitimadas pelo carecimento da razão do que a qualquer conteúdo de revelação. Haja vista que a religião popular não deve servir para promover a “autossatisfação do dever e da virtude” através de “motivações mais difusas ou heterogêneas” [*weitschweifigere oder heterogenere Beweggründe*] para além das propiciadas pela “vinculação à ideia de Deus”, sob pena desta mesma religião popular funcionar de maneira inteiramente diversa daquela que Hegel aspirava e, ao invés de promover o esclarecimento do homem comum, resultasse apenas em “um freio de boca da rude plebe ignara [*ein Kappzaum des rohen Pöbels*]”⁴⁵⁶. O maior indício de que uma religião começa a extravasar a sua ligação às ideias morais, encontra-se no peso que suas doutrinas e cerimônias conferem a mistérios, segredos e dogmas. Com efeito, na medida em que uma religião está baseada em elementos que não podem encontrar sua fonte na razão, ela entra em contradição com o prático — quando privilegiam rituais e exercícios em detrimento da moralidade, a ponto de assumirem os próprios fundamentos da crença religiosa, as religiões populares já resvalam para o fetichismo⁴⁵⁷.

Hegel convida aqueles que ainda precisam ser convencidos sobre os potenciais exageros de Estados cuja religião não se atém aos limites da razão a voltarem aos livros de história ou simplesmente acompanharem as notícias que chegavam de Nápoles; a “triste imagem” que oferecem esses Estados deveria ser um alerta suficiente⁴⁵⁸. Pois Hegel afirmaria que o que ainda preservaria que aquelas doutrinas agissem de tal modo na sociedade, a ponto do “vício” e das “más inclinações” serem completamente “dominantes” e “justificados”, seria somente a resistência oferecida, de um lado, pela necessidade das leis civis de manter a sociedade unida em caso de “adversidade [*Not*]”, e, por outro, do algo de “indestrutível” que haveria de “bondade no homem”⁴⁵⁹. Essas indagações sobre a relação entre Estado e religião, como bem sintetiza Martin Bondeli,

⁴⁵⁶ Hegel, G. W. F., “Es sollte eine schwere Aufgabe...”, p.141-142. Talvez seja o caso de lembrar, mais uma vez, do trocadilho de Herder que analisamos no primeiro capítulo: “Würde heut zu Tage auch de freieste Staat dem Pöbel den Zaum in die Hände geben, da man eben in dem freiesten Publikum ihm den Zaum anzulegen sucht?”, Herder, J. G. *Haben wir noch jetzt das Publikum uns Vaterland der Alten?*, p.43.

⁴⁵⁷ Hegel, G. W. F., “Es sollte eine schwere Aufgabe...”, p.143. Mais uma vez, aqui se deixa aprender como Hegel se distanciaria da experiência do Círculo Social.

⁴⁵⁸ cf.: Hegel, G. W. F., “Es sollte eine schwere Aufgabe...”, p.143.

⁴⁵⁹ Hegel, G. W. F., “Es sollte eine schwere Aufgabe...”, p.144.

buscam já aqui melhor apreensão do papel do Estado para evitar que ele venha a ser regido seja à base de “galimatias” religiosas, seja pelo funcionamento maquinal do que já poderíamos descrever como uma burocracia estatal⁴⁶⁰.

É, portanto, para evitar que o poder estatal venha de encontro à liberdade que devem ser lidos os esforços de Hegel — não por último motivados pelo contato que teve, a esta época, com o pensamento liberal — para determinar critérios — negativo e positivo — a fim de circunscrever o legítimo raio de ação do Estado na sua tarefa de promover a religião popular. O critério negativo é duplo: a) não violar a autonomia dos cidadãos; b) não violar aquilo que Hegel chama, de um modo vago, de “economia” do Estado⁴⁶¹; o positivo resume-se a estimular as pulsões que levem seus cidadãos a obterem “autossatisfação” a partir da ação conforme “o dever e a virtude”.

Há uma resistência oferecida pelo que Hegel chama de “economia” do Estado que colocaria restrições à interferência de doutrinas e práticas religiosas no âmbito de uma dinâmica legitimamente inerente à sociedade. Cumprindo bem estas tarefas, seria possível equilibrar a promoção das satisfações dos móveis morais do homem, e as injunções do funcionamento do Estado, evitando tanto conferir ao Estado um caráter maquinal, quanto estimular formas de sociabilidade que representassem seja um mero escape da vida civil, seja a adequação a um regime despótico calcado na religião. O esforço de Hegel se mostra em linha com a intenção que vimos acompanhando de separar o que seria transferível de uma religião fundada na moral para a dinâmica de funcionamento de um Estado — cujo conceito ainda se encontra um tanto confundido com o de sociedade civil — que extravasa aquelas pequenas comunidades do cristianismo

⁴⁶⁰ Bondeli, M.: “Zwischen radikaler Kritik und neuem Moralitätskonzept. In: Jamme”, C. & Schneider, H. (hrsg.) *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990. S. 171-192., p. 177.

⁴⁶¹ Interessante notar, pois prenhe de consequências, que esse mínimo denominador referente ao regime de funcionamento do Estado recebe aqui por parte de Hegel o conceito de *economia* do Estado, que surge aqui, pela primeira vez, aliás, no *corpus* hegeliano — apenas como índice bastante indeterminado desses limites de uma lógica do Estado irreduzível à moral — o que acentua, por sinal, que aqui o conceito de Estado ainda se encontra um tanto confundido com a sociedade civil, denunciando, portanto, como na visão hegeliana o Estado, para aquém da promoção da religião popular, fazia figura significativamente tímida. Para a *Vorgeschichte* do conceito hegeliano de economia — reforçando inclusive sua especificidade e sua diferença com a definição que vai assumir ulteriormente — ainda à época de Berna, cf.: Neschen, A. *Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie und in modernen wirtschaftsethischen Entwürfen*. Hamburg: Felix Meiner, 2008, p.32s. Hegel, G. W. F., “Es sollte eine schwere Aufgabe...”, “teriam de ser rejeitadas definitivamente pela razão, tanto quando elas dizem respeito aos princípios para os indivíduos, quanto quando elas dizem respeito aos princípios mais universais atinentes à economia de um Estado como um todo”, p.145.

primitivo.

Decantados esses dois princípios — o da economia do Estado e o da promoção da autossatisfação do indivíduo —, Hegel vai procurar se certificar mais uma vez se o cristianismo não poderia mesmo lhes ser compatível, habilitando-se a servir de religião popular nas sociedades diferenciadas dos mais novos tempos. Uma verificação que se deixa promover pela mensuração da adequabilidade da ideia de Deus presente no cristianismo com o que seria de esperar do carecimento da razão prática. Novamente, para esse pôr à prova, Hegel vai se valer da comparação entre Sócrates e Cristo.

Tudo se passa como se Sócrates fosse ser reafirmado então como um modelo mais apto para cumprir a tarefa da religião popular de se ligar ao carecimento dos homens: “[...] ele criava sua sabedoria em meio ao burburinho [*Getümmel*] da vida ativa, nas batalhas em que ele, sob o risco de sua vida, salvava os amigos; ele dedicou a sua vida para o melhoramento de seus cidadãos, e a verdade o serviu finalmente o copo de veneno, que ele esvaziou com a tranquilidade mais sublime. — O que nos falta aqui para um modelo de virtude?”⁴⁶². Cristo, em contrapartida, aparece como excessivo: “a vida de Jesus, sua persistência, sua tranquilidade no sofrer, não deveria nos aparecer como admirável e não estimular à imitação, a que nós — completamente desguarnecidos [*entblöst*] — estamos sem esperança em ir tão longe” (I, 149). Seria precisamente uma reavaliação desse “excessivo” que levaria Hegel a mudar de posição. Pois arguir simplesmente que Sócrates seria mais apto a ser imitado, por ser mais humano que Cristo, seria permanecer nos marcos do “frio entendimento”. Tomando, por sua vez, a perspectiva da fantasia, seria justamente “a mistura do excessivo de divino que qualificaria Jesus para o homem virtuoso — para um ideal de virtude” (I, 149). Cristo sobressai aqui como superior a Sócrates, pois, como uma sensibilização da ideia de virtude, falaria mais à fantasia do homem. Explicando a unidade entre Cristo e Deus, Hegel afirma tratar-se de “um verdadeiro ideal sobre-humano, que ainda não é estranho à alma humana, por mais distante que ela tenha de se pensar dele”. Não se trata, como em Sócrates, simplesmente de um ideal de homem virtuoso, mas da própria virtude (I, 149).

Como antecipado em uma breve passagem do *Unter objektiver Religion*, Hegel não vai mais julgar justo tratar o problema da compatibilidade do cristianismo com a particularidade dos povos com a vida civil como um vício desde sempre intrínseco à

⁴⁶² Hegel, G. W. F., “Es sollte eine schwere Aufgabe...”, p.149.

religião cristã: “suas a) *doutrinas práticas* são puras, e apresentaram o bem no mais das vezes em exemplos — onde pois Mateus, 5-6 etc., o espírito da moralidade é apresentado de modo universal — e não se restringiu apenas ao formal — mas, ao invés disso, tem prescrições materiais — então ela [a religião] é submetida a mal-entendidos e também é também mal-entendida” (I, 140). E, um pouco mais abaixo, neste mesmo texto, Hegel vai complementar ainda: “as cerimônias consequentemente [*zweckmässig*] enquanto religião privada perderam completamente seu sentido e seu espírito, que elas tenham vindo a ser religião pública, outrossim ainda como meio de graça [*Gnadenmittel*] — não solidárias [*verbrüderet*] com o espírito da alegria — mas que elas viessem a ser públicas — poderiam elas ter vindo a ser promotoras da tolerância, se a elas não se tivessem ligado hipóteses violentamente excedentes — agora infelizmente sinais de distinção [*UnterzeichnungsZeichen*] de seitas, ali onde elas poderiam no entanto ter sido o oposto” (I, 140).

Com efeito, para Hegel, estava fora de questão que os ensinamentos de Cristo — mesmo lá onde seus detratores não perdiam a oportunidade de espezinhar, a saber, a doutrina da Santa Trindade, da Remissão dos Pecados (I, 150) — estavam de acordo com o prático e a moral. Podia-se excluir uma ou outra expressão pontual de Cristo e dos Apóstolos, mas o importante é que “todo o espírito da moral de Cristo pode ser levado à consonância com a mais sublime moral” (I, 150). Mas a consonância dos ensinamentos de Cristo com uma moral pura não seria o “ponto principal”; o “ponto principal” seria “sob que luz, em que conexão, em que estatuto [*Rang*]” (I, 151) a vida de Cristo é apresentada. Com efeito, para Hegel, os ensinamentos de Cristo — passando por João, o próprio Jesus e os Apóstolos — sempre representaram a moral de modo a cortar a sua relação com a felicidade: “A interpelação de João ao povo era: faça penitência; a de Cristo: faça penitência e acredite nos Evangelhos; a dos Apóstolos: acredite em Deus” (I, 151). O sentido do agir moral era retirado da crença, a doutrina se descolou da ação moral e acabou por eclipsá-la. O cristianismo teria se tornado praticamente cego ao fato de que Cristo era sobretudo essa sensibilização da virtude e não um mero nome, e assim se tornou também cego ao elemento de autonomia que tem de anteceder todo o aprendizado da virtude; i.e., que sem uma autonomia que encontre eco na própria experiência do aluno os ensinamentos não passam de palavras vazias. A doutrina cristã esqueceria que “a virtude, em especial, tem de ser algo experimentado por si mesmo, algo exercitado por si

mesmo” (I, 151). Essa obliteração de uma autoexperiência da autonomia como condição do aprendizado do agir virtuoso se expressaria na maneira de os cristãos promoverem uma tábula rasa da religião de outros povos a fim de lhes inculcar “a palavra de Cristo”. Hegel evoca novamente os anais do processo de colonização para mostrar que a religião cristã, na sua sede de conversão e vestida do propósito de salvar almas, dizimou as instituições religiosas de outros povos colocando as suas no lugar, sem atentar para as instituições nativas que estavam ancoradas no *carecimento* dos povos conquistados:

Não apenas os católicos, os protestantes, tanto quanto a Igreja Inglesa, têm instituições um tanto caras, cuja execução custou muito trabalho, suor, fadigas e mesmo sangue — para preencher com um nome, com histórias a fantasia de povos, que já haviam eles próprios criado seus deuses, sua religião conforme seu *carecimento*⁴⁶³.

A citação mostra como, em grande medida, a autonomia buscada por Hegel, bem como o *carecimento* que está na base da religião, não diz respeito somente ao *carecimento* de um sujeito, mas está profundamente vinculada ao *carecimento* de um povo; e como a expansão das principais linhagens da religião cristã foi feita por atropelo e opressão das outras religiões previamente existentes, em um processo de universalização que sempre custou a autonomia de diversos povos e grupos.

A via para se conciliar moral e dependência continua a se ligar às reflexões que fizera em Stuttgart e Tübingen sobre a *Gesellige Umgang* e sobre as pulsões não-egoísticas, como se pode verificar pela passagem em que Hegel coloca a amizade como o ponto a diferenciar o processo de conversão levado a cabo por Cristo e aqueles dos seus Apóstolos:

Já o modo de proceder dos Apóstolos, de pegar homens em sua comunidade, era bem distinto daquele que Cristo observou em relação a eles, que os *aceitou dentre seus amigos*⁴⁶⁴ [grifo, RC].

Passando completamente por cima ao processo de construção de confiança e garantia de mútua autonomia que Hegel parece aqui pressupor a toda relação de amizade, aos Apóstolos:

bastava quando uma massa de homens no mais das vezes ignorantes se deixava colocar em perplexidade por meio de uma ou várias horas de loquacidade, de

⁴⁶³ Hegel, G. W. F., “Es sollte eine schwere Aufgabe...”, p.152.

⁴⁶⁴ Hegel, G. W. F., “Es sollte eine schwere Aufgabe...”, p.151.

modo que eles acreditavam nas suas palavras e se deixavam batizar pelos Apóstolos, e com isso eles eram então feitos cristãos. Esse modo de conversão é prosseguido por muitos séculos e é ainda hoje em dia praticado de forma em todo parecida por volta do Ganges, do Orinoco e do Rio São Lourenço⁴⁶⁵.

Todas as principais correntes do cristianismo, na medida precisamente em que nenhuma escapa de envolvimento nas empresas missionárias da colonização, ficariam presas a esse paradigma que desde os Apóstolos privilegia antes a crença do que a moralidade. Fica assim bloqueada a possibilidade de o cristianismo poder exercer o papel de promoção da autonomia requerido pelo projeto acalentado por Hegel de uma religião popular.

3.3. Uma disputa pelas premissas do conceito de sumo bem

Ao que tudo indica, Hegel acredita que essas precisões sobre os problemas presentes no conteúdo moral da religião cristã não foram ainda de todo suficientes, decidindo continuar a perseguir, nos estudos que se seguem, o porquê do cristianismo não ser compatível com os conceitos que estariam pressupostos à subjetivação — até com vistas a conciliar os princípios da religião com os princípios do Estado — implicada no seu projeto de uma religião popular. Assim, no fragmento *Wenn man von der christlichen Religion...* [Text 25], Hegel reafirma a habilidade do cristão de sempre se fazer de rogado quando ele é confrontado com críticas ao cristianismo, alegando que as críticas não atingem a religião cristã, mas apenas uma “representação” do cristianismo. É mais uma situação em que o crítico se veria desarmado ante a esquiva perfeita do indefectível: “Então meu compêndio não lhe é conhecido?”⁴⁶⁶.

Mais uma vez, o que Hegel quer deixar claro é que sua preocupação está na relação entre Estado e religião, portanto, pouco lhe importa o que se possa considerar a verdadeira representação do cristianismo. Hegel quer acertar contas com aquele “sistema,

⁴⁶⁵ Hegel, G. W. F., “Es sollte eine schwere Aufgabe...”, p.152. Sobre a questão da crítica ao colonialismo no jovem Hegel, cf.: Buck-Morss, S. “Hegel e Haiti”. In: *Novos Estudos* 90, Julho 2011. Para uma problematização das heranças do colonialismo a partir de uma abordagem hegeliana, ver: Alegria, Ciro “Geschichte und Sittlichkeit in den postkolonialen Ländern”. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, n.2, 2008, p.261-75.

⁴⁶⁶ Hegel, G. W. F., *Wenn man von der christlichen Religion...*, p.153.

no qual por certo a inteira geração agora crescida foi ensinada e instruída”⁴⁶⁷. Esta referência de Hegel parece aludir que ele esteja mirando aqui os compêndios com que ele mesmo e seus companheiros foram ensinados. A hipótese de que este texto de Hegel, cuja datação feita por análise caligráfica refere-se ao ano de 1794, tivesse um acerto de contas com sua formação teológica no *Stift* como pano de fundo, sai bastante reforçada quando se considera que seu ex-professor Christian Gottlob Storr publicara, ainda em 1793, o seu *Annotationes quedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doutrinam*, sobre o qual Hegel vai tecer o ácido e atônito comentário em carta de 24 de dezembro de 1794 a Schelling: “De contradições tais como as de Storr contra a *Religionslehre* de Kant, eu nunca ouvi falar”⁴⁶⁸. Com efeito, se pesarmos bem toda a ênfase depositada ao longo do fragmento hegeliano em uma explicação de diversos conceitos da razão prática de Kant, com destaque para o de sumo bem, é difícil afastar a hipótese de que Hegel ensaia neste texto uma espécie de correção — se não mesmo desagravo — da doutrina kantiana em relação à interpretação que lhe é conferida por Storr e seus epígonos, e de perceber esse texto de Hegel perpassado pela polêmica em relação ao escrito de seu ex-professor.

Ortodoxo célebre e de reconhecida destreza em se utilizar das armas do inimigo para defender sua posição (do que dera mostras sobretudo na polêmica com Semler)⁴⁶⁹, Storr apresenta em suas *Annotationes* uma leitura da filosofia kantiana da religião que visa claramente colocá-la a serviço da sustentação dos seus dogmas teológicos. Storr tem a ousadia de reivindicar que mesmo os ensinamentos teóricos da Bíblia sobre coisas divinas e suprassensíveis não podem ser rejeitados como “falsos” ou “impuros” pelos adeptos do sistema kantiano; os que assim o fazem seriam “infiéis aos seus próprios princípios” e procederiam de modo “inconsequente”⁴⁷⁰. Mais: Storr não se vexaria em propor que a religião cristã está fundada na autoridade⁴⁷¹ — no caso, da autoridade de Jesus e dos Apóstolos⁴⁷² —, recusando a perspectiva de que ela possa vir a ser fundada somente na religião natural.

⁴⁶⁷ Hegel, G. W. F., *Wenn man von der christlichen Religion...*, p.153.

⁴⁶⁸ Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. (hrsg. Hoffmeister, J.). Band I: 1785-1812. Hamburg: Felix Meiner, 1961. Carta 6., p.12.

⁴⁶⁹ A esse respeito, cf.: Lacorte, C. *Il Primo Hegel*. Firenze: Sansoni Editore, 1959. § 34- §37.

⁴⁷⁰ Storr, G.C., *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre*. Tübingen: 1794, p.21.

⁴⁷¹ Storr, G.C., *Bemerkungen über Kant's* “Auctoritäten und Zeugnisse sind es, durch welche wir uns gewöhnlich von solchen Dingen unterrichten lassen...”, p.22.

⁴⁷² Storr, G.C., *Bemerkungen über Kant's*, p.25.

Storr caminha um bom trecho ao lado dos kantianos: reproduz a distinção entre religião subjetiva e religião objetiva; acompanha a tese de que um homem não pode ser considerado religioso apenas por conta dos seus conhecimentos do Evangelho; concede que a religião também se mede pelos atos — mas, por fim, acaba conferindo ao conhecimento da religião, ou ao “*fleißiges und sorgfältiges Nachdenken über die Religionslehren*” (I, 63), um papel enorme em fortalecer o homem contra as “vacilações” em seguir agindo pelo respeito à lei moral:

Simplemente as doutrinas religiosas serão ainda em casos vindouros [*vorkommenden*], onde elas devem ser aplicadas, tão mais facilmente presentes para a nossa alma, e “contra os ataques das inclinações tanto mais preservadas e asseguradas” [...] ⁴⁷³.

Para entender como Storr chega a essa conclusão, é necessário observar como ele começa a construir essa interpretação ao enfatizar que o sentimento subjetivo de respeito pela lei moral dependeria de ela servir como guia à felicidade: “Mas respeito à lei depende necessariamente da confiança na lei, como o melhor e mais seguro guia para a conquista [*Erlangerung*] da verdadeira felicidade” ⁴⁷⁴. Caso a lei moral não cumprisse essa função de guia da felicidade, seria inevitável que o sujeito perdesse seu respeito por ela e toda a capacidade de agir contra as pulsões, quando necessário, lhe seria assim subtraída. O ponto para Storr é que a lei moral não vai conseguir servir de guia para a felicidade se não receber a complementação da religião e tornar-se ao mesmo tempo uma lei religiosa. Ocorre que, destarte, a questão da conexão da moral e da felicidade fica completamente deturpada, pois não abre a perspectiva para a necessidade de uma coordenação coletiva com vistas ao sumo bem, à questão das condições de um progresso moral que, como Herrero apontava, já remetia, no limite, para o problema do “social”. Moral e felicidade já estão garantidos pelo reforço da obediência à lei moral dada por uma *Gesinnung* moldada pela crença. Percebe-se como a questão da conexão entre moral e felicidade fica obscurecida quando observamos como Storr busca repor aquela contradição da razão prática que Kant apresentara na *Dialética da Razão Prática*:

⁴⁷³ Storr, G.C., *Bemerkungen über Kant's*, “Allein die Religionslehrern werden doch in vorkommenden Fällen, wo sie angewandt werden sollen, unserem Gemüt um so leichter gegenwärtig, und ‘gegen Anfechtung der Neigungen um so eher verwahrt und gesichert’) sein, oder durch die aus den Ansprüchen unserer Neigungen entstehende (von Kant) sogenannte) natürliche Dialektik [...]”, p.63-64.

⁴⁷⁴ Storr, G. C., *Bemerkungen über Kant's*, p.32-33.

[...] a razão reconheceria, por um lado, a felicidade como matéria (objeto) necessária e justa de nosso querer e a aprova (na medida em que ela nos permitisse um prazer não contraditório à lei moral [...]), por outro lado, no entanto, rejeitaria e desaprovava precisamente esse anelo [*Verlangen*] por felicidade, ora como injusto, na medida em que ela [a razão] nos coloca deveres que não apenas não contribuem com a conquista de vantagens presentes [...], mas nem mesmo com a felicidade dos homens em geral [...]⁴⁷⁵.

Ora, está bem claro que há distorções significativas nessa reconstituição de Storr: da maneira como ele formula a contradição, oblitera-se precisamente o seu problema central do sumo bem — a conexão entre moralidade e felicidade. Pois, em Kant, a contradição ocorre precisamente pelo fato de a razão prática exigir não apenas o agir conforme à lei, mas também o “incondicionado para o praticamente condicionado”⁴⁷⁶ (i.e., inclinações e carecimentos). Seria a necessidade deste incondicionado, precisamente, o sumo bem, que colocaria a conexão entre moralidade e felicidade⁴⁷⁷. Mas Storr tira completamente de cena a questão da conexão. Basta reparar acima que, em um primeiro momento, a felicidade seria passível de ser perseguida ao lado da moralidade; em um segundo momento, o dever chega a atacar diretamente o próprio “anelo da felicidade”. Toda a chave da dialética estaria na moral reconhecer ou não reconhecer a legitimidade da felicidade. Ora, uma vez reconhecida a legitimidade da felicidade, basta então que o homem passe a se guiar por uma lei que não só determine a forma de sua ação mas também a sua matéria; que ele complemente a lei moral pela lei religiosa. É claro que para isso — ou seja, para reabilitar a legitimidade do homem ansiar por felicidade — ter-se-ia de mudar o próprio caráter da felicidade, daí Storr afirmar “nós podemos alcançar uma felicidade que supera todo o bem-estar sensível”.

A matéria da ação determinada pela lei religiosa garantiria a unificação entre moral e felicidade, mas a felicidade apareceria assim para além da experiência, completamente dependente da religião que é, de saída, assumida como moral:

⁴⁷⁵ Storr, G. C., *Bemerkungen über Kant's*, “[...] die Vernunft, auf der einen Seite, Glückseligkeit für die nothwendige und rechtmässige Materie (Objekt) unsers Wollens anerkennt, und sie billigt [...], auf der andern Seite aber eben dieses Verlangen nach Glückseligkeit wieder als unrechtmässig verwirft und mißbilligt, indem sie uns [...] Pflichten auferlegt, welche nicht nur zur Erlangerung gegenwärtiger Vorteile [...] sondern nicht einmal zur Glückseligkeit des Menschen überhaupt etwas beitragen, und um welcher willen man Beschwerden des Lebens sich gefallen lassen müsste [...]”, p.38.

⁴⁷⁶ Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 194/ (trad.) p. 176.

⁴⁷⁷ Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 199-205/ (trad.) p. 180-185.

[...] a forma da vontade e a matéria da ação (seja ela justa ou injusta, boa ou má) vai ser completa- e exatamente determinada tal como se ninguém levasse a felicidade de modo algum em consideração, na medida em que não se trata de nenhuma vantagem determinada que nós quiséssemos conquistar por meio dessa forma de ação, mas, ao invés disso, de uma felicidade que nós não conhecemos por experiência, a qual, contudo, depende do que é em si (moralmente) bom, nessa medida já é prescrita e determinada pela lei⁴⁷⁸.

É simulando sempre estar agindo em prol do maior interesse da letra da filosofia kantiana que Storr consegue impor os maiores logros ao seu espírito. Para conter essas “vacilações” e recaídas ao agir por inclinações, a “obediência” à autoridade da “lei” deveria se reforçada. Ora, o respeito a essa lei seria tanto mais firme e constante quanto mais ela fosse ampliada para significar não simplesmente uma lei moral, mas também uma lei divina que embutisse, de saída, no seu respeito, a garantia da obtenção da própria felicidade⁴⁷⁹. Ou seja, a filosofia prática kantiana, concebida para afirmar a possibilidade da liberdade do homem por meio de sua própria razão, acabava servindo para reafirmar a necessidade de sua obediência a uma lei relevada.

Retornemos portanto novamente ao fragmento *Wenn man von der Christlichen Religion...*, para observar como Hegel vai acusar quando não o cristianismo, ao menos aquela versão do cristianismo contida dos compêndios que ensinaram “uma geração” — a sua! — de desvirtuar nada menos do que o que ele toma como o conceito da religião.

Hegel constrói essa crítica em dois passos: primeiro, estabelece o metro a partir de sua interpretação da religião derivada da *Crítica da Razão Prática*:

Efeito da religião é o fortalecimento das molas propulsoras [*Triebfedern*] da eticidade mediante a ideia de Deus como legislador moral — e a satisfação das tarefas da nossa razão prática em vista do fim-término [*Endzwecks*] que ela coloca para nós, o sumo bem⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ Storr, G.C., *Bemerkungen über Kant's*, “...die Form des Willens und die Materie der Handlung (ob sie recht oder unrecht, gut oder böse sei) wird völlig eben so bestimmt, wie wenn man gar keine Rücksicht auf Glückseligkeit nähme, da nicht von irgend einem bestimmten Vortheil, den wir durch diese Handlungsart erlangen wollen, sondern von einer solchen Glückseligkeit die Rede ist, welche wir nicht aus Erfahrung kennen, die aber von dem, was an sich (moralisch) gut, mithin durchs Gesetz schon vorgeschrieben und bestimmt ist, abhängt” p.44-45.

⁴⁷⁹ Storr, G.C., *Bemerkungen über Kant's*, “Jesus ist nicht nach dem Inhalt dieser Geschichte nicht nur das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit, sondern auch das Ideal der mit der Sittlichkeit verknüpfen Glückseligkeit, und diese Glückseligkeit krönet seinen Gehorsam gegen das göttliche Gesetz dennoch am Ende [...]”, p.67.

⁴⁸⁰ Hegel, G. W. F., *Wenn man von der christlichen Religion...*, p. 153-154.

Toda essa insistência no uso do conceito de razão prática, de fim-término, torna inequívoco que Hegel ainda está fortemente inscrito nos marcos da filosofia kantiana. E prossegue na maneira bastante didática com que Hegel vai revisar a doutrina kantiana do sumo bem para mostrar como ela seria incompatível com a maneira avançada pelo cristianismo de ligar felicidade e moralidade:

A razão prática coloca para o homem como sumo fim do seu esforço [Bestrebens], ela coloca para ele a tarefa, *promoção do sumo bem no mundo*. Moralidade e sua correspondentemente proporcionada [angemessene] felicidade⁴⁸¹ [grifo, RC].

Destaquemos a última oração: “Moralidade e sua *correspondentemente proporcionada* felicidade” — é a perda desse elemento mediador, responsável por proporcionar felicidade de acordo com a moralidade, que denuncia a doutrina da ortodoxia protestante como decisivamente distinta da kantiana. Na noção cristã de sumo bem, Hegel identifica uma inversão nas premissas que compõem o conceito kantiano de sumo bem que ilustra de maneira eloquente por que haveria uma incompatibilidade essencial entre a doutrina do cristianismo e o conceito de religião retirado da filosofia crítica:

A premissa maior [oberste Bedingung] para a possibilidade do sumo bem é, segundo a razão, a conformidade da disposição de ânimo [Gesinnung] em relação à lei moral — segundo a religião cristã, a premissa maior [oberste Bedingung] é a eterna bem-aventurança — a fé em Cristo — e na força de sua morte redentora [versöhnenden] — e, na verdade, não porque essa crença possa, ao fim, levar para a moralidade, que então seria a verdadeira premissa e aquela fé, apenas meio — mas, ao invés disso, a fé em si mesma é o fundamento da benevolência [Wohlgefallens] de Deus [...] ⁴⁸².

Ter fé, portanto, e não a disposição de ânimo moral, é a premissa maior da doutrina cristã. Essa inversão das premissas do sumo bem no cristianismo não seria mera casualidade mas guardaria forte solidariedade com diversos pressupostos da doutrina cristã que lhe conferem coerência. Hegel aponta o dedo sobretudo para a tese da “corrupção” [Verdorbenheit] da natureza humana, cujo principal corolário seria, por certo, a assunção da incapacidade do ser humano respeitar a moralidade. A crença como nova premissa maior para o sumo bem, na medida sobretudo em que acena com a bem-

⁴⁸¹ Hegel, G. W. F., *Wenn man von der christlichen Religion...*, p. 155.

⁴⁸² Hegel, G. W. F., *Wenn man von der christlichen Religion...*, p. 155.

aventurança, funcionaria portanto como a fonte motivacional necessária para possibilitar a ação moral:

Então a moralidade não pode ora ser feita premissa maior da bem-aventurança, porque os homens dela não são capazes, e a bem-aventurança não poderia se realizar, assim, por conta da piedosa graça de Deus, outro ingrediente, de que o homem ainda é capaz, é substituído em seu lugar [...], a saber, a crença em Cristo [...]⁴⁸³.

Não há portanto nenhum vínculo entre moral e crença, nenhuma *Angemessenheit* entre moralidade e felicidade; ausências por certo muito oportunas para a ortodoxia, que assim tem campo livre para insistir que a crença deve mesmo tirar seu conteúdo tão somente dos testemunhos da tradição canônica que relatam os ensinamentos de Cristo (I, 157). Hegel desnuda assim o estratagema subjacente à afirmação da crença em Cristo como premissa para se alcançar o sumo bem: a ortodoxia parte de um axioma da incapacidade do homem agir autonomamente para inculcar a necessidade da obediência a Deus.

Caso se abra mão da tese da corrupção da natureza humana, assumindo-se que o sujeito tem condições de chegar ao sumo bem somente pela crença derivada do agir moral e não por um agir moral que se quer derivado de uma crença, garante-se a mediação do merecimento para o alcance da felicidade. Caso contrário — e isso vale para qualquer religião —, está-se mesmo alienando o crivo que em relação à moral e à prudência seria alojado na própria experiência em vez de ser colocado na contingência de uma tradição que seleciona e reproduz o que ela julga válido de crença:

Acreditar no que nos dizem as pessoas, que detém nossa confiança ou que são para tanto privilegiadas pelo Estado para que nelas se acredite, é algo infinitamente mais cômodo do que se acostumar a refletir [*Nachdenken*] por conta própria; a crença histórica também é capaz de ocasionar investigações, mas despertar o espírito do refletir não jaz imediatamente em sua natureza; em relação a regras morais ou prudenciais cada um se acredita legitimado, e se acha interpelado, a mantê-las juntas com seu sentimento e suas experiências, e julgar sobre a verdade e a aplicabilidade das mesmas — Em relação a verdades históricas, o povo está acostumado em crer naquilo que lhe é contado desde a juventude, e nunca pôr em dúvida⁴⁸⁴.

⁴⁸³ Hegel, G. W. F., *Wenn man von der christlichen Religion...*, p. 157.

⁴⁸⁴ Hegel, G. W. F., *Wenn man von der christlichen Religion...*, p. 159.

E essa alienação, quando passamos a lidar com sociedades mais complexas, em que de fato o controle das verdades históricas passa às mãos de um estamento, as interpretações têm por força determinar e manipular o conteúdo dessa crença. Em outros termos, uma vez a crença elevada a premissa maior do sumo bem, cumpre inferir que o “fundamento de nossa bem-aventurança” não jaz no que “nossa razão, atenção a nós mesmos e aos outros, e o pensar por si mesmo seriam capazes de provar”; houve uma delegação e agora, “em vez disso”, esse fundamento está “na autoridade daqueles a quem o Estado confiou preferencialmente o cuidado da reprodução e a difusão [*Fortpflanzung*] das verdades históricas” (I, 159).

Essas premissas hegemonicamente assumidas e difundidas pelo *establishment* do cristianismo — i.e., de que o agir moral depende da crença, de que o homem não seria capaz de agir moralmente por si mesmo, atentaria contra o que, para Hegel, seriam os mais caros ensinamentos de Cristo.

[...] nos convenceram [...] de que o homem pertence apenas à fileira dos seres naturais, e ainda dos corrompidos — isolou-se completamente a ideia do sagrado, e a colocaram somente junto a um ser distante, considerando-a inconciliável com a limitação de um ser natural; se se pudesse portanto ser atribuída a este uma perfeição moral, então ela não seria uma parte de nosso próprio ser, mas só seria possível por meio da conexão [*Verbindung*] daquele próprio ser dos seres conosco, por meio de seu morar dentro de nós (*unio mystica*), seu atuar em nós⁴⁸⁵.

Seria a partir da assunção desse princípio do “morar dentro em nós” que Hegel então se engajaria no projeto de propor nova interpretação da vida de Jesus para promover uma diferenciação entre o ensinamento de Cristo e o ensinamento do cristianismo.

3.4. A renovação da sagrada aliança pela amizade (*A Vida de Jesus*)

⁴⁸⁵ Hegel, G. W. F., *Wenn man von der christlichen Religion...*, “Ach man hat uns überredet, daß diese Vermögen fremdartig, daß der Mensch nur in die Reihe der Naturwesen, und zwar verdorbener gehöre — man hat die Idee der Heiligkeit gänzlich isoliert, und allein einem fernem Wesen beigelegt, sie mit der Einschränkung unter eine sinnliche Natur für unvereinbar gehalten; — wenn daher dieser moralische Vollkommenheit zugeschrieben werden könnte, so würde sie nicht ein Theil unseres eigenen Wesens ausmachen sondern nur durch Verbindung jenes Wesen aller Wesen selbst mit uns, durch sein Innewohnen in uns (*unio mystica*), sein Wirken in uns, möglich sein — Diese Erniedrigung der menschlichen Natur erlaubte es uns also nicht, in tugendhaften Menschen uns selbst wieder zu erkennen”, p.160.

Ao longo de 11 semanas, de 9 de maio a 24 de julho de 1795, durante a temporada em que passa junto aos *Von Steiger* na isolada casa de veraneio na “pitoresca” região suíça cercada por lagos e montanhas de Tschugg, Hegel se dedica à redação de um longo texto de interpretação dos Evangelhos que, postumamente, quando veio a ser publicado, recebeu o nome de “A Vida de Jesus”⁴⁸⁶. A desatenção para os propósitos específicos deste texto e para a peculiaridade da sua composição literária — somado, cabe admitir, a algumas passagens mais ambivalentes — levaram que esta obra fosse recebida como o ápice do alegado “kantismo” de que o jovem Hegel fora acometido em Berna. O juízo bastante hegemônico de que *A Vida de Jesus* seja um texto de um kantianismo redivivo parece-me ter sido pavimentado pela interpretação que Johann Wilhelm Schmidt-Japing lhe dedicou em libreto publicado em 1924, intitulado precisamente *Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegels* (O significado da pessoa de Jesus no Pensamento do jovem Hegel)⁴⁸⁷. Ainda nos parágrafos introdutórios ao comentário do texto, vemo-lo fazer o seguinte diagnóstico da passagem de Tübingen para Berna:

É admirável que a latente contrariedade [*Gegnerschaft*] contra o esclarecimento e contra Kant não parecem se aprofundar nos trabalhos seguintes do jovem preceptor [*Hauslehrers*]. Em uma “Vida de Jesus” [...], Hegel aparece de todo como *Aufklärer* e discípulo do *Religionschrift* kantiano. As insinuações anti-kantianas são aparentemente esquecidas. Mesmo quando se supõe uma renovada e séria ocupação com Kant, o racionalismo deste escrito é admirável⁴⁸⁸.

Essa tese de que haveria na reconstituição jovem-hegeliana da *Vida de Jesus* uma quebra com as “insinuações anti-kantianas” dos textos anteriores e uma inflexão kantiana

⁴⁸⁶ A primeira publicação foi feita por Paul Henri Roques em 1906. cf.: Hegel, G. W. F. *Das Leben Jesu* (ed. P. H. Roques), Diderichs, Jena, 1906. Este nome deve, contudo, ser remontado já aos trabalhos de Rosenkranz para escrita do seu *G. W. F. Hegels Leben*: em meio à catalogação que fez dos manuscritos do espólio de Hegel para a escrita de sua biografia, Rosenkranz classificou este texto com um cartão azul em que escreve precisamente *Leben Jesu*; já na própria biografia ao tratar deste texto hegeliano, Rosenkranz vai se referir a ela como *Leben Christi* (cf.: Rosenkranz, K., *op. cit.*, p.50-59). Posteriormente, o texto foi republicado, com significativas melhoras editoriais, por Hermann Nohl em Hegel, G. W. F. *Hegels theologische Jugendschriften* (ed. H. Nohl). Tübingen, 1907, p.74-136.

⁴⁸⁷ No trecho em que Rosenkranz trata deste texto, não há sugestões de que a *Vida de Jesus* fosse expressão de uma intensificação do kantismo do jovem Hegel (cf.: Rosenkranz, K., *G. W. F. Hegels Leben*, p.50-59). Na interpretação de Dilthey também não encontramos nada que sugerisse essa tese em grau que justificasse a ênfase que a posteridade a abraçou.

⁴⁸⁸ Schmidt-Japing, J.W. *Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegels*. Göttingen: Ruprecht, 1924. p.14.

na trajetória do jovem Hegel⁴⁸⁹ parece preparar o terreno para afirmações ainda mais polêmicas como as de Dieter Henrich, enunciando que Hegel chega a Frankfurt como um “kantiano decidido”⁴⁹⁰; de Lukács, que veria uma “radicalização do ascetismo kantiano”⁴⁹¹; de Peperzaak, que reconhece neste escrito um Hegel “mais kantiano do que Kant”⁴⁹²; e de Düsing, que credita à Hegel esposar, a esta altura, um conceito de felicidade que assume como uma derivação palingenética da moral⁴⁹³.

A fim de verificar a coerência deste texto com a linha evolutiva do pensamento do jovem Hegel, cabe lembrar que Hegel já defendia a hipótese de que, em sua origem, a religião cristã tivesse sido uma religião pública mas, por uma série de mal-entendidos, havia degenerado em uma religião privada. O efeito disso seria ter posto a perder seu potencial de promover a tolerância, tornando-se, pelo contrário, um sinal de distinção de seitas (I, 139). É importante destacar ainda que Hegel estivesse procurando dar consequência ao “axioma” de Lessing, de cuja obra era grande conhecedor, afirmando que “o cristianismo existia antes dos evangelistas e apóstolos o escreverem”⁴⁹⁴. Pois a intenção de Hegel parece ser retratar os primórdios do cristianismo como a expressão de uma religião pública. Nesse sentido, Hegel vai retratar a vida de Jesus a partir sobretudo

⁴⁸⁹ Schmidt-Japing, no entanto, ainda toma o cuidado de reforçar a especificidade que a Vida de Jesus teria mesmo em relação aos outros escritos de Frankfurt, alegando que a quebra que ele apresentaria na linha evolutiva de Hegel só seria explicável caso lhe fosse pressuposta uma intenção “prático-polêmica” (Schmidt-Japing, *Die Bedeutung der Person Jesu...*, p.14) em relação aos escritos dos teólogos do *Stift*. Ele também não deixa de assinalar algumas diferenças importantes entre a posição do jovem Hegel na Vida de Jesus e a filosofia da religião de Kant (Schmidt-Japing, *o Die Bedeutung der Person Jesu...*, p.20).

⁴⁹⁰ Henrich, D. “Hegel und Hölderlin”. In: _____. *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971, “dezidierte Kantianer”, p.22. Em textos subsequentes, Henrich vai matizar essa posição, sem nunca chegar, no entanto, a romper com a chave interpretativa do “kantismo de Berna”.

⁴⁹¹ Para Lukács, Hegel radicalizaria o ascetismo kantiano visando levar o projeto da razão prática adiante, uma vez que Kant acabou mostrando “inconsequência com sua própria concepção ascética da moral”. Lukács, G. *Der junge Hegel*: “In diesen Anschauungen ist ein bestimmter Grad von republikanischem Asketismus enthalten [...] zu welcher der junge Hegel auch durch die idealistische Asketik der 'Kritik der praktischen Vernunft' philosophisch vorbereitet war. Er geht aber auch hier an Radikalismus weit über Kant hinaus und kritisiert diesen wegen der Inkonsistenz seiner asketischen Konzeption der Moral”, p.106.

⁴⁹² A tese de um Hegel “*plus kantiste que Kant*” se encontra formulada *expressis verbis* em Perpezaak, A. *Le jeune Hegel et la Vision Morale du Monde*. La Haye, 1960, p.71. A justificação é curiosa: pelo fato de Hegel não ter entendido o formalismo kantiano, ele teria se tornado mais kantiano que Kant, à medida que colocaria o critério moral não na escolha da máxima da ação, mas na própria natureza sensível do homem: inclinações, carecimentos, pulsões etc.

⁴⁹³ Düsing, K. “Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels”. In: *H - St. Beiheft 9*, Bonn: Bouvier Verlag, 1973, p.62.

⁴⁹⁴ Lessing, G.E. “Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt”. In: Lessing, G.E. *Werke und Briefe*. (hrsg. Bohnen, K.; Schilson, A.). Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, Band 9, p.53-89, VI axioma, p.66.

de uma seleta muito benfeita de passagens dos Evangelhos⁴⁹⁵, com vistas a recuperar o sentido, que perpassa todos os ensinamentos e parábolas de Cristo, da sua proposta de “nova aliança”.

Além da ótica permitir destacar a expressiva continuidade da *Vida de Jesus* com os textos que lhe são imediatamente anteriores, como o *Es sollte eine schwere Aufgabe...*, em que a amizade era o grande traço distintivo dos ensinamentos de Cristo, há de se notar também uma série de homologias significativas com a temática de uma sociabilidade contraposta à *Hofgeselligkeit* que recuperamos nos textos de Stuttgart e Tübingen. Assim, por exemplo, se observávamos, sobretudo no chamado *Tübinger Schrift*, a contraposição entre, de um lado, uma formação do entendimento tal como encontrada nos homens de corte e, do outro, uma formação do coração emblematizada no *Klosterbruder* tomado de amor por Sittah (Nathan de Lessing), neste texto, escrito dois anos depois, mantém-se uma estrutura contrapositiva muito semelhante, mas privilegia-se a formação cristã pautada na amizade e uma formação farisaica pautada na lei como personagens principais dos polos antagônicos. Mas, no interior dos dois textos, Hegel joga com uma intercambialidade entre fariseus e homens de corte que lhe trai a premissa de que não há de se fazer muita distinção entre a positividade da etiqueta de salão e a positividade da Torá. Do modo mesmo a se verificar que, assim como no texto de 1793, em meio às críticas aos homens de corte sobravam farpas aos fariseus⁴⁹⁶; na *Vida de Jesus*, os fariseus criticados também servem de avatares aos homens de corte.

Embora, com efeito, seja possível inscrever esse texto de Hegel no movimento reconstrutivo do desenvolvimento do pensamento esposado por esta tese, é importante explicitar que se Hegel reconhece na religião pregada por Jesus os quesitos que a tornariam, a justo título, uma religião pública, não o vemos dando o passo de apagar as diferenças entre os ensinamentos religiosos de Cristo e aqueles que seriam necessários

⁴⁹⁵ Poucos anos mais tarde à escrita da *Vida de Jesus*, Hegel se vai apontar o que seria uma importante diferença de abordagem entre os evangelhos: “Em Mateus, Marcos e Lucas, Cristo mais em contraposição aos judeus — mais moral. Em João mais ele mesmo, mais conteúdo religioso, sua relação com Deus e sua comunidade [*Gemeine*], sua unidade com o pai e com seus adeptos deveriam ser um com ele e entre si” Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften II*, p.123 [Text 52]. A sugestão de que a avaliação contida nesta passagem possa já estar implícita à redação da *Vida de Jesus* retirei do comentário de Testa; Testa, I. *Hegel: critica e scettico. Illuminismo, repubblicanesimo e antinomia alle origini della dialettica*. Padova: Le Poligrafo, 2002, p.226.

⁴⁹⁶ Conferir a censura de Hegel ao *Pharisäersgefühl* daqueles que não conseguem se compadecer com o sentimento sagrado do peregrino que pelas agruras de sua caminhada praticaria um tipo de autosacrifício que se quer um agradecimento a Deus. Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, p.108.

para uma superação das cisões dos “mais novos tempos” — em outras palavras, aqueles que Hegel tomava como essenciais para o seu projeto de uma *Volksreligion*. Trocando em miúdos: se, por óbvio e inevitável, Hegel reconstitui *A Vida de Jesus* a partir de seu ponto de vista, Hegel não quer fazer do seu ponto de vista o de Jesus; Hegel quer fazer Jesus falar pelo que ele escreve e não fazer Jesus falar o que ele escreve. Assim, como adiantado no *Sobre religião objetiva*, por mais que, originalmente, os ensinamentos de Jesus compusessem uma religião pública, eles continuavam “sem prover à fantasia”, “tristes e melancólicos”, sem nunca irmanar-se com o “espírito de alegria” (I, 140).

Mas afirmar que os ensinamentos de Cristo não tinham a felicidade no seu horizonte é bem diferente de afirmar que eles envolvessem um desprezo ou mesmo um combate a toda e qualquer pulsão do sujeito. Jesus insistiria, na reconstrução de Hegel, em promover uma religião moral combatendo a descrença de Nicodemus de que o homem fosse incapaz de agir por tal fim. Ora, o “homem enquanto homem” não deveria ser tomado apenas como “um ser completamente sensível” — “sua natureza não seria limitada a pulsões por prazer”. Por isso Jesus insta a Nicodemus:

que vocês se habilitem a ensinar o que seja um *carecimento mais alto da razão*, e portanto apenas que na crença nela, mediante a obediência a ela, pode-se encontrar paz e verdadeira grandeza, a dignidade⁴⁹⁷ [grifo, RC].

Logo mais abaixo, no entanto, Jesus faz questão de enfatizar que reconhecer que a natureza do homem não se reduz à de um ser sensível não deveria ser tomado como senha para rejeitar as pulsões como um todo, atribuir-lhe uma natureza corrompida ou tomar o homem *apenas* como ser racional. Mesmo levando-se em conta que “a divindade distinguiu os homens do restante da natureza, que ela preencheu sua alma com o reflexo [*Widerglanze*] do seu ser, o dotou de razão — mediante a crença nela apenas cumpre o homem a sua alta destinação”, o Jesus, reconstituído por Hegel, e não equivale isso a recair em diversas dualidades, vai afirmar “— *ela não amaldiçoa a pulsão e a natureza — mas a conduz e enobrece*” (I, 212) [grifo, RC].

A religião de Jesus remontaria devidamente a um carecimento da razão, cuja satisfação não poderia deixar de contar também com a contemplação da dimensão sensível do homem. Por conseguinte, se no *Religion ist eine der wichtigsten...* a ênfase

⁴⁹⁷ Hegel, G. W. F. “Das Leben Jesu”. In: _____. *Frühe Schriften I*. Hambrug: Felix Meiner, p.212.

da formação era fazer com que a sensibilidade fosse fecundada pelas ideias morais,⁴⁹⁸ neste *A Vida de Jesus* o modelo formativo estará pautado na intensificação de uma “fagulha divina” [*Funken*] (I, 207) que haveria em todos os homens. A ênfase, portanto, não recairá no desenvolvimento de determinadas inclinações não-egoísticas, mas no apuro de certas práticas que compõem uma forma de vida apta a manter viva e expandir essa “fagulha”.

Mesmo adotando essa linha interpretativa, não cabe omitir que, em diversos momentos, Hegel enaltece João e Jesus por, visando a uma formação a partir desta “fagulha”, conseguirem superar as “pulsões para a felicidade” ou “pulsões para o prazer”⁴⁹⁹. O Jesus de Hegel reconhece que muitas vezes felicidade e dever podem entrar em colisão. Por exemplo, tanto virtude quanto sede de riqueza podem se encontrar no ânimo dos homens e não deixa de apontar quanto elas são divergentes: “A virtude requer sacrifício, o amor pela riqueza, sempre novas aquisições, aquela — restringir-se a si mesmo, essa — expandir-se, de modo que o que ele chama seu, sempre aumente” (I, 252). Mas — aqui sim, kantianamente — Hegel determina que o princípio de determinação da vontade que consegue superar essa contraposição é a autonomia, possibilitando “que essa pulsão da natureza humana não torne impossível ser virtuoso” (I, 252). Assim a verdade é que entre esses dois lados do homem haveria claramente uma primazia: “a contradição dessas pulsões, respondeu Jesus, tem a circunstância de que Deus concedeu a uma um peculiar poder legiferante que estatui o dever, para receber hegemonia sobre a outra [...]” (I, 252). Em outras palavras, a premissa de que os ensinamentos de Jesus teriam um princípio como a autonomia, que seria seu incentivo, mais do que a questão do agir ser determinado pelo respeito à lei ou por uma espontaneidade pulsional não-egoística, que deveria pautar uma religião pública comprometida em satisfazer o carecimento da razão.

O princípio de autonomia deveria vigorar inclusive em relação àquele que a pretende ensinar. Cumpre haver também uma firme contraposição a qualquer forma de

⁴⁹⁸ Hegel, G. W. F., “Religion ist eine der wichtigsten...”, p.85.

⁴⁹⁹ Hegel, G. W. F., *Das Leben Jesu*, A respeito dessas contraposições entre a fagulha divina e as “pulsões para a felicidade” e as “pulsões para o prazer” conferir, respectivamente, as seguintes citações: “Unter den Juden war es Johannes, der die Menschen wieder auf diese ihre Würde aufmerksam machte – die ihnen nichts fremdes sein sollte, sondern die [sie] in sich selbst, ihrem wahren Selbst, nicht in der Abstammung, nicht in dem *Triebe nach Glückseligkeit*, nicht darin suchen sollten, Diener eines großgeachteten Mannes sein soll, sondern in der Ausbildung des *göttlichen Funkens* der ihnen zu theil geworden ist [...]”, p.207, bem como “Der Mensch als Mensch, versetzte Jesus, ist nicht bloß ein ganz sinnliches Wesen -- Seine Natur ist nicht bloß auf *Triebe nach Vergnügen* eingeschränkt – es ist auch Geist in ihm, auch ein *Funken des göttlichen Wesens* [...]”, p.212. [Grifos RC].

autoridade que seria, de saída, uma maneira de comprometer a reciprocidade. “O que eu ensino, eu não considero meus alvitreiros [*Einfälle*], como minha propriedade, eu não desejo, que alguém qualquer deva assumir isso a partir da minha autoridade [...]” (I, 223). Esta frase incisiva que Hegel atribui a Cristo visaria mostrar que seu ensinamento antagoniza com toda a carga de autoridade que costuma carregar não só a catequese, em particular, mas todo ato de ensinar, em geral. É nessa medida que, na leitura de Hegel — prejudicada, certamente, por uma concepção algo unilateral do judaísmo —, o ensinamento de Cristo vai precisamente contra o que seria o princípio autoritário da religião judaica, que seria baseada sobretudo em um respeito por demais rigorista e coercitivo à lei⁵⁰⁰.

Mas se Hegel reconhece a primazia da autonomia do homem para determinar a sua vida conforme a sua razão, cujo carecimento teria de ser satisfeito, essa autonomia pregada pelo ensinamento de Cristo — ao menos quando visto sob o prisma que nos empresta Hegel — não seria dissociável do exercício da fraternidade. Hegel narra mesmo Jesus alçando agora a fraternidade como o metro para medir os progressos — que vimos ser em Kant de tão difícil averiguação — rumo ao Reino de Deus: “Um sinal distintivo [*Kennzeichen*] do seu aumento em perfeição moral [*moralischer Vollkommenheit*] vocês têm no seu aumento de *fraternidade*, e na disposição para o perdão” (I, 219)⁵⁰¹ [grifo, RC]. Com efeito, a fraternidade tomada como sinal distintivo serviria não só para o progresso da perfeição da disposição de ânimo do indivíduo, mas daria mesmo oportunidade para verificar progressos rumo ao sumo bem na própria organização da sociedade.

Hegel se aproveita da reconstituição da última ceia, momento em que Jesus vai discorrer sobre o seu legado, para fazê-lo proferir de modo explícito e inequívoco: “Como legado a vocês eu deixo o mandamento de amarem uns aos outros e o exemplo de meu amor a vocês; apenas por meio desse amor recíproco vocês devem se distinguir como

⁵⁰⁰ Para uma outra interpretação do judaísmo, que enaltece seu potencial emancipatório e igualitário, cf.: Brunkhorst, H., *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 2002, p.60 ss.

⁵⁰¹ É interessante observar ao longo de todo o texto hegeliano um esforço de se conciliar a tradição grega da *philia* com a tradição cristã da *caritas*, a fim de equilibrar o excesso de particularismo daquela com o universalismo demasiadamente abstrato desta. Para uma instigante reconstrução dessas duas tradições, cf.: Brunkhorst, H. *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. “Die eine entspringt aus heidnisch-republikanischer Eintracht (gr. *homonoia*, lat. *concordia*) und Bürgerfreundschaft (gr. *philia*, lat. *amicitia*), die andere aus biblischchristlicher Brüderlichkeit (*fraternitas*) und Nächstenliebe (*caritas*)”, p.12. Mais especificamente, o cap. 2.

meus amigos” (I, 265). Ao mesmo tempo, seria “Quando eles obedecem às leis sagradas de sua razão, então nós somos irmãos, então nós somos de Uma sociedade — Quando vocês tomam poder e fama como meu fim, então vocês desconhecem a mais sublime destinação do homem, ou acreditam que eu os desconheço [...] Anseio eu respeito para com a minha pessoa? ou crença em mim? ou quero eu impor a vocês um padrão de medida para prezar o valor do ser humano e para dirigi-los como uma invenção minha? Não, respeito por si mesmos, crença na lei sagrada de sua razão, e atenção ao juiz interno nos vossos peitos, à consciência moral, um padrão de medida, um padrão de medida que também é a divindade, isso eu queria despertar em vocês” (I, 258-259). Nessa formulação importante já podemos depreender que a ênfase essencial não é tanto o dar a lei, mas o dar o padrão de medida; ou seja, a lei seria sagrada na medida em que ela seria o padrão de medida dado a cada um e a cada uma. Haveria um caráter vinculante da lei, enquanto lei divina, que não decorreria do fato de ela ser baixada por uma autoridade, mas pelo fato de levar ao reconhecimento da necessidade que o homem tem de vínculos para que possa fazer jus ao sagrado em si; para que possa fazer jus ao seu caráter racional. O amor poderia ser colocado como mandamento, como lei, porque ele replicaria a estrutura da razão: o estar consigo mesmo no outro. Quando se trata de amor, haveria uma *Verbindlichkeit* na própria pulsão na medida em que ela expressaria a necessidade de um vínculo, *Band*, com o outro tomado como condição para a autonomia, ou mesmo para o que há de sagrado em cada indivíduo. Não é outra a mensagem que Hegel coloca Jesus a explicitar no momento da última ceia: “Com anseio eu antevi o gozo dessa refeição em vossa companhia — deixai as comidas e os cálices circularem — deixai-nos renovar a aliança da amizade [...] quando vós comeis juntos em círculos amicais, então lembrei-vos também de seu velho amigo e professor, e como a Pessah era para vós a imagem da *pessah* que os seus ascendentes [*Väter*] comeram no Egito, e o sangue na memória do sangue da oferenda à aliança, por intermédio da qual Moisés 2 B. 24, 8. promovia um laço entre Jeová e seu povo, então penseis no futuro ao pão que ele sacrificava, e do cálice de vinho, no seu sangue vertido [...] e minha lembrança, meu exemplo, seja para vós um forte meio de fortalecimento da virtude” (I, 267).

Para Hegel, Jesus seria insistente em procurar desfazer de seus discípulos e ouvintes a ilusão de que o Reino de Deus fosse ter algo de material, por exemplo ao conclamar:

[...] desgarrem-se das eternas preocupações em torno de comer e beber e vestir-se, carecimentos que perfazem todo o círculo do almejar da maioria dos homens [...] Não jaz na alma do homem ainda um carecimento mais sublime do que esse de alimento e vestimenta?⁵⁰².

Mas o “carecimento mais sublime do que esse de alimento e vestimenta” que jaz na alma do homem em nome do qual Jesus aponta senão para “o Reino de Deus, e a eticidade, por meio somente da qual vocês se tornam dignos, de ser cidadãos da mesma — o restante vai vir por si mesmo” (I, 221). Hegel acredita que para Jesus seria dispensável até mesmo o auxílio da prudência — que, em Kant, seria a responsável por satisfazer os imperativos hipotéticos da felicidade, portanto, de acordo com o merecimento moral de cada um. Mas essa dispensa da prudência, esse desprezo pelos carecimentos de beber e de comer não se dão em nome de uma vida baseada na lei moral, mas em nome de uma vida baseada na amizade. A felicidade não seria, portanto, simplesmente desprezada em nome de um reforço do rigorismo da lei moral, mas ressignificada como o desfrute das relações de amizade, o que envolve “ser mutuamente agradável, e servir um ao outro”⁵⁰³. Assim mesmo, quando o Jesus de Hegel menciona que a recompensa “para aquilo de que vocês abdicaram [...] é a aquisição da consciência de ter vivido apenas pelo dever”⁵⁰⁴, dever aqui não pode ser confundido com o dever kantiano do agir pela lei moral, aqui se trata do dever de agir pela lei do amor.

Mas o contraditório no projeto de Jesus seria a contraposição à autoridade, que Hegel chega mesmo a interpretar como uma luta entre uma tradição sedimentada e o princípio de autonomia que se quer promover: “Essa luta entre vício e virtude, e entre vínculo a opiniões e práticas da crença que foram fundadas por alguma autoridade nas cabeças e nos corações dos homens [...] essa luta vai dividir amigos e famílias [...]”⁵⁰⁵. Ou seja, ao buscar promover uma sociedade calcada na fraternidade universal, Hegel atribui ao projeto de Jesus a necessidade de quebrar vários dos laços particulares de amizades estabelecidas nas condições de desigualdades e dominações então vigentes. A colisão entre o projeto de uma sociedade calcada na fraternidade universal e as relações

⁵⁰² Hegel, G. W. F., *Das Leben Jesu*, p. 221.

⁵⁰³ Hegel, G. W. F., *Das Leben Jesu*, “gegenseitig gefällig zu seyn, und einander zu dienen”, p.253.

⁵⁰⁴ Hegel, G. W. F., *Das Leben Jesu*, “Für das, was ihr aufgegeben habt, sagte Jesus, ist der Erwerb des Bewusstseyns, der Pflicht allein gelebt zu haben, ein reichlicher ersatz in diesem Leben [...]”, p.252.

⁵⁰⁵ Hegel, G. W. F., *Das Leben Jesu*, “Dieser Streit zwischen Laster und Tugend, und zwischen Anhänglichkeit an hergebrachten Meinungen und Gebrauchen des Glaubens, die durch irgend eine Autorität in den Köpfen und Herzen der Menschen gegründet worden sind...dieser Streit wird Freunden und Familien entzweien [...]”, p.243.

de fraternidade realmente existentes enseja essa “luta” de que fala Hegel e que só será mais bem apreendida por meio da interpretação que Hegel confere a uma parábola narrada por Cristo:

Contra o anfitrião ele ponderou, que ele conhecia para além da hospitalidade, convidar seus parentes ou amigos ou seus ricos vizinhos para comer, de quem uma tal prova de amizade habitualmente será replicada por convites recíprocos, além dessa generosidade [*Freigebigkeit*] ele conhece outra, mais nobre, a saber, dar refeição a pobres, doentes e outros infelizes que não podem retribuir uma benevolência [*Wohlthat*] [...] senão pela consciência que essas ações lhe conferem de ter espargido bálsamo nas feridas desses infelizes e de ter feito bem à miséria [...]⁵⁰⁶.

Essa necessidade de ter de lidar com a questão da pobreza; essa necessidade de ter de levar a reciprocidade para além de seu meio quebra com a aspiração um tanto cândida de superar os problemas da sociedade unicamente por meio dos prodígios da *Geselligkeit*; para alcançar a reciprocidade na sociedade há de se lançar mão de estratégias que estão para além da reciprocidade — trata-se aqui de mais um claro sinal de que as inclinações não-egoísticas não teriam condições de resolver as cisões dos tempos modernos.

Mas Jesus está muito longe de ensinar que bastaria a distribuição de riquezas para ter a consciência de se estar agradando a Deus. O próprio dever de ajudar os pobres não poderia se ossificar em um princípio seguido automaticamente, sem se preocupar quando ele tem de ser suspenso para que não se torne fonte de opressão para toda forma espontânea de efusividade, onde o que está em questão não é uma ostentação que só vem servir de reforço ao seu amor-próprio, mas um ato sincero de gratidão em que somente se enaltecem os laços que unem homens:

em um jantar que foi lhe oferecido aqui, havia também uma mulher, Maria, uma amiga de Jesus — ela limpou os seus pés com um bálsamo bastante caro; e o secou com seus cabelos; um apóstolo de Jesus, Judas, que administrava o dinheiro, observou que esse bálsamo poderia ser mais bem empregado se o tivessem vendido e distribuíse o dinheiro aos pobres [...]⁵⁰⁷.

A “luta” pelo Reino de Deus tem de ser colocada acima de todas as relações familiares, exigindo, quando necessário, seu sacrifício para se entrar no reino do bem:

⁵⁰⁶ Hegel, G. W. F., *Das Leben Jesu*, p.246.

⁵⁰⁷ Hegel, G. W. F., *Das Leben Jesu*, p.255.

Ser capaz de sacrifícios é uma propriedade primordial de um cidadão do reino do bem — quando as relações de filho, ou de irmão, de marido, de pai, para quem sua felicidade e sua vida são mais caras — do que a virtude, este não está hábil nem a elaborar a perfeição [*Vollkommenheit*] contra si mesmo, nem a conduzir outros para isso. Particularmente, quem quer *trabalhar* por outra coisa prova suas forças, antes, se ele está em condições de o implementar até o fim [*hinauszuführen*] [...] assim se provam todos que querem se dedicar ao melhoramento do homem, se ele será capaz, nessa luta, de abdicar de tudo aquilo que antes tinha estímulo para ele [...] ⁵⁰⁸ [grifo, RC].

É importante ressaltar que Hegel não está aqui se valendo de Jesus para advogar um mandamento universal, válido para todas as circunstâncias, de que todos têm o dever de sacrificar sua felicidade em nome da virtude; esse não é um questionamento retórico ante o qual seria esperado de toda pessoa bem-intencionada a resposta: — Sim, Cristo!, estou pronto para segui-lo! Ao mesmo tempo que Hegel está convencido de que satisfazer os louváveis preceitos das relações éticas na esfera constituída pela nossa família e amigos íntimos não é condição suficiente para tornar alguém virtuoso, ele reconhece uma enorme dificuldade embutida no primado de abandonar tudo por uma nova vida. E que talvez fosse preferível que a pessoa reconhecesse que simplesmente não está disposta a tanto. Com efeito, já se insinua aqui — salvo engano, pela primeira vez — o princípio do que virá a ser chamada de outra esfera da eticidade — que pressupõe a abdicação pessoal para se poder falar em trabalhar para outro. Mas esse *conceito de trabalho* ainda está marcado por um grau de generalidade, pois voltado para uma ideia de Deus que, mesmo encarnando uma ideia de liberdade comunitária, ainda não guarda relação com o desejo de cada um. Ao longo do próprio desenvolvimento do jovem Hegel em Berna será possível verificar melhor como Hegel vai aos poucos delimitando as diversas esferas de uma sociedade que visa a uma superação das cisões da modernidade ao mesmo passo em que vai elaborando a relação dessas esferas entre si ⁵⁰⁹.

⁵⁰⁸ Hegel, G. W. F., *Das Leben Jesu*, p.246. Não se pode descartar que a ênfase nessa “luta” que se levaria a romper com familiares e amigos guarda um eco do pano de fundo da época marcado pela falência marcada pela falência do projeto da *Geselligkeit* à medida que os ânimos se dividiam entre partidários e contrários à Revolução Francesa, como problematizado no conto de Goethe “Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten”. A respeito da relação desse conto e o problema da *Geselligkeit*, cf.: Peter, E. *Geselligkeiten: Literatur, Gruppenbildung und kultureller Wandel im 18. Jahrhundert*. Max Niemeyer, 1999, p. 289-327.

⁵⁰⁹ Hegel, G. W. F., *Unkunde der Geschichte*, p.197 e Hegel, G. W. F. *In einer Republik*, p.203. Hegel chega mesmo a retratar alguns símbolos da atitude republicana como “ein mystischer Schwärmer”.

É legítimo supor que mesmo apontando essa diferença entre o cristianismo e os ensinamentos de Cristo, Hegel ainda mantivesse distanciamento em relação à personagem histórica cuja vida ele busca reconstituir — por exemplo, ante o privilégio à formação moral privada e sua recusa em se contrapor a algumas das arbitrariedades imputadas pelo Estado⁵¹⁰. Mas por compreensível fidelidade ao gênero literário e sem prejuízo aos propósitos gerais do texto, ele prefere silenciá-los. Essas diferenças entre as posições de Hegel e aquelas a que ele atribui a Cristo vão ser melhor desenvolvidas em seu “O Espírito do Cristianismo e seu Destino”.

3.5. A superação do carecimento da razão prática (os Estudos de 1795-1796)

Como tenho argumentado ao longo de todo o capítulo, em Berna, Hegel não se mostraria em nenhum momento, um “kantiano decidido”. Se enfocarmos os escritos bernenses do final de 1795 em diante, este período poderia ser visto mais precisamente como a saída de Hegel do paradigma kantiano. Pois seria nesses escritos que podemos reconhecer o passo mais significativo para ultrapassar o quadro conceitual da Filosofia Crítica ao qual Hegel tinha reelaborado o seu projeto de religião popular, qual seja, o abandono do conceito de carecimento da razão. Crucial para reconstituir e apreender o progressivo afastamento de Hegel em relação ao conceito de carecimento da razão prática é perseguir e explorar sua recepção dos primeiros escritos de Schelling, o que remonta precisamente aos últimos meses de 1795 e me parece ao menos o catalisador desse processo de afastamento dos marcos conceituais do kantismo⁵¹¹. Com efeito, ao alterarem

⁵¹⁰ Hegel, G. W. F., *Das Leben Jesu*, Isso se deixa realçar particularmente na passagem em que Cristo enaltece que o Reino de Deus nunca se deixa identificar com um Estado: “Ihr werdet oft wünschen, das Reich Gottes auf Erden errichtet zu sehen; oft wir man euch sagen, hier oder dort gibt [es] eine solche glückliche Verbrüderung von Menschen unter Tugendgesetzen — Lauft solchen Vorspieglungen nicht nach; hoft das Reich Gottes nicht in einer äussern glänzenden Vereinigung von Menschen zu sehen — etwa in einer äussern Form eines Staates, in einer Gesellschaft, unter den öffentlichen Gesetzen einer Kirche”, p.251.

⁵¹¹ Os escritos de Schelling que Hegel recebe à época são: Schelling, F. W. J. *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* e Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”. (hrsg. Buchner, H.; Jacobs, W., Pieper, A.). *Werke*. 3 Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980, Schelling, F. W. J. “Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen” e Schelling, F.W.J. “Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre”. In: Schelling, F. W. J. *Historisch-Kritische Ausgabe. Werke* I,4. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1976.

a datação das primeiras versões do conjunto de fragmentos reunidos sob a rubrica *Zum Glauben und zur Religion*⁵¹², no segundo tomo do segundo volume da *Kritische Ausgabe*, publicado há três anos, reforça-se a necessidade de remontar o início de um movimento mais coordenado para a superação da filosofia kantiana a partir dos últimos anos de Berna com o que essa primeira recepção de Schelling passa a ter de ser vista sob uma nova luz.

Um dos efeitos mais perceptíveis do que difere a re-interpretação do conceito kantiano de carecimento da razão, tal como fora o caso de Tübingen até aqui, e o abandono desse mesmo conceito, como é o caso daqui em diante, consiste em que a crítica de Hegel à apropriação do kantismo feita pela ortodoxia teológica não vai apenas sofrer inflexões, mas vai, antes, mudar de padrão de medida: ele não quer mais simplesmente apontar o “erro” ou deturpação de Storr e seus epígonos da doutrina kantiana do sumo bem — são os conceitos de sumo bem e carecimento da razão que passam a ser contestados. Numa palavra, são alguns dos pressupostos fundamentais do kantismo — e, até aqui, do próprio projeto hegeliano de uma religião popular — que entram em jogo. E essa mudança da própria natureza da crítica sobressai de maneira particularmente incisiva quando cotejamos, por exemplo, os fragmentos: *Wenn man von der christlichen Religion...* [Text 25] e *Ein positiver Glaube...*[Text 33]. Que a leitura de Hegel dos primeiros textos publicados por Schelling recaia precisamente no intervalo que separa a escrita desses dois textos parece mais que coincidência e reforça a hipótese de que a recepção dos primeiros escritos schellinguianos tenham desempenhado um papel crucial para que Hegel tomasse consciência do que estava implicado, de maneira latente, em seu próprio projeto: *é Schelling quem prolonga para Hegel a linha de consequência da crítica kantiana ao dogmatismo até ela atingir os postulados da teologia moral*. Com efeito, o que transparece no entusiasmo com que Hegel recebe os primeiros escritos de Schelling não é outra coisa senão a percepção de que seu ex-colega de *Stift* e comilitante no esforço de realização do Reino de Deus na Terra havia acertado a embocadura da crítica a incidir sobre a apropriação do projeto eminentemente antiortodoxo da filosofia da religião kantiana pela própria ortodoxia⁵¹³.

⁵¹² Hegel, G.W. F. *Frühe Schriften II*, p. 1-14.

⁵¹³ Para o elogio de Hegel às primeiras publicações de Schelling. Ver a carta de 30 de agosto de 1795, em: Hegel, G. W. F. *Briefen von und an Hegel*. Hamburg: Felix Meiner, 1969.

Que o cerne do problema dessa apropriação espiritualmente indébita do kantismo passe pelos postulados da razão prática, Schelling deixa bem claro quando alude a uma “razão (tubingense) prática” que conferia o selo de “postulados da razão prática” a “todos os dogmas possíveis”⁵¹⁴. No entanto, diante disso a melhor reação não seria denunciar a transformação de um conceito de sumo bem que privilegia a moral em relação à crença por outro que privilegia a crença em detrimento da moral, mas se simplesmente se recusar a orientar o projeto de um *ethisches gemeines Wesen* por meio de um carecimento da razão prática. Para fugir definitivamente de todo o risco de apropriação, de toda indulgência com o dogmatismo seria preciso conferir à filosofia uma outra relação entre condicionado e incondicionado, radicalizando o primado da prática e deixando transparecer que o sumo bem só poderia aparecer como objeto incondicionado da razão, por esta ainda não ter plena consciência de suas verdadeiras dimensões. Todos esses passos envolvem uma incorporação de algumas das premissas derivadas da crítica fichtiana ao conceito de coisa-em-si e uma adesão ao projeto de promover uma gênese da experiência, programa este que logo vai ser reinterpretado como aquele de promover a elevação do finito ao infinito⁵¹⁵. É somente a partir desta profunda reelaboração da filosofia kantiana que Hegel e Schelling consideram possível fazer jus à promessa guardada no cerne do projeto crítico: promover uma “revolução na Alemanha”⁵¹⁶.

É importante ressaltar, de todo modo, que a intensificação do debate com os teólogos de Tübingen não deixa de ter para Hegel um motivo especial que o força a revisar todo o seu projeto de uma religião popular. O que Schelling acaba por demonstrar é que de nada adianta combater os ortodoxos a partir de uma disputa de interpretação acerca dos postulados da razão prática; admitir um carecimento da razão prática já é conferir muita margem para ortodoxia. Deste modo, o conceito de carecimento da razão prática,

⁵¹⁴ Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. “Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt, und wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (Tübingische) Vernunft den Knoten”, p.14.

⁵¹⁵ Note-se que apesar de Schelling ser o responsável por chamar a atenção de Hegel para a verdadeira tarefa da filosofia, a passagem do finito para o infinito, é precisamente a de uma maneira de conceber como resolver essa tarefa — ou seja, *como* se dará essa passagem do finito para o infinito — que vai preparar a desavença filosófica por detrás do que será, mais a frente, o dissídio definitivo entre os dois companheiros. Sobre a diferença entre a concepção de Schelling e Hegel sobre a passagem do finito para o infinito, ver Bubner, R. “Hegels Lösung eines Rätsels”. In: Menegoni/Illeteriati (Hsg.). *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004, p.17-32.

⁵¹⁶ Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*, p.23-24.

que até há pouco servia de pedra angular para o projeto hegeliano de religião popular, anti-ortodoxo de ponta a ponta, era agora classificado pelo seu *ex-Kommilitone* como a “última tábua de salvação [*letzte Hilfsmittel*]” dos dogmáticos⁵¹⁷; aquele conceito que antes leva a razão a conferir a buscar o grande acabamento de seu sistema crítico era agora considerado como o responsável por permitir que tudo aquilo que a crítica se esforçava por expulsar pela porta da frente entrasse novamente pela porta dos fundos⁵¹⁸.

Mas o que destinava esse conceito crítico a cair tão facilmente nas mãos do adversário? Schelling aponta que seria a tendência de deslizar da atribuição de um carecimento da razão para a admissão de uma fraqueza inerente à razão — fraqueza que viria precisamente de encontro à pretensão de ressaltar a dignidade e a maioridade do homem. Ou seja, Schelling percebia que a maneira como Kant havia desenvolvido a relação entre razão teórica e razão prática colocava o risco de perverter a própria intenção do projeto crítico. Não escapava por certo a Schelling o mesmo que Lebrun apreendera de maneira tão precisa ao dizer fazer um balanço da questão da finitude em Kant: “A insistência na finitude do homem tem sempre como contrapartida a legitimação da ultrapassagem em direção ao supra-sensível, como se o sentimento de minha miséria devesse me tornar suficientemente humilde para me impedir de desprezar os signos de uma outra grandeza. A última página da *Razão Prática* não tem outro sentido”⁵¹⁹. Mas por certo não seria esse o sentido que a ortodoxia depreenderia: o fato de a razão humana *carecer* de algo que está para além dela daria ensejo para revestir os dogmas autoritários da Igreja com o selo “crítico” de postulados da razão prática. O projeto de Schelling, sobretudo nas *Cartas*, seria então o de desmontar essa ilação de que a Crítica, ao tratar dos limites da faculdade de conhecer estivesse dando um atestado de que a razão deveria ser tutelada pelas verdades relevadas.

⁵¹⁷ Schelling, F.W.J. *Abhandlungen zur Erläuterung...*, p.65.

⁵¹⁸ Para usar a expressão de Schelling alguns anos mais tarde, Schelling, F.W.J. “Über Offenbarung und Volksunterricht”. In: *Ausgewählte Schriften*, Band I, Suhrkamp, 1985, “[...] bestehe darin, dass, was zur Vorderthüre aus der Philosophie hinausgeschafft worden ist, zur Hinterthüre (der praktischen Postulate) wieder eingeführt werde”, p.309.

⁵¹⁹ Lebrun, G. *Kant e o fim da Metafísica*. (trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura) São Paulo: Martins Fontes, 2002. “A insistência na finitude do homem tem sempre como contrapartida a legitimação da ultrapassagem em direção ao supra-sensível, como se o sentimento de minha miséria devesse me tornar suficientemente humilde para me impedir de desprezar os signos de uma outra grandeza. A última página da *Razão Prática* não tem outro sentido: é preciso que eu me sinta perdido enquanto 'criatura animal' ... no 'espaço imenso onde os mundos se somam aos mundos' para que no mesmo instante a Lei moral me abra a 'um mundo que tem uma verdadeira infinidade' (v. 162), o desvio pela antropologia é necessário para que surja essa nova dimensão”, p.613.

Poderíamos reconstituir o procedimento argumentativo de Schelling remontando, primeiramente, ao debate pós-kantiano sobre em que medida a adoção das coisas em si por parte de Kant era uma estratégia de combate aos dogmáticos antes que um elemento constitutivo de seu projeto filosófico. Pois a tendência a se tomar o projeto crítico como sustentado sobre o diagnóstico de uma fraqueza congênita à razão adviria de o paradigma adotado para combater o dogmatismo ser fornecido pela afirmação dos limites da faculdade de conhecimento — a saber, dogmático seria aquele que transgredisse esses limites. Na admoestação de Schelling, enquanto o criticismo se contentava em “demonstrar a indemonstrabilidade” de todo e qualquer sistema dogmático, ele não poderia afastar de si a suposição de ainda colocar aquele sistema como “o mais almejado”, ao qual a razão não conseguiria ir por “fraqueza” ou “carência”⁵²⁰. Schelling propõe então mostrar a necessidade de se dirigir contra o dogmatismo e não contra os fundamentos mais profundos do dogmatismo e não contra as filosofias dogmática.

Do diagnóstico da necessidade de uma revisão radical dos meios do combate ao dogmatismo centrada na faculdade de conhecer, decorreria o programa de uma nova maneira de se conceber a conexão entre carecimento da razão prática e carecimento da razão pura. Pois, ao não se dar direito à razão teórica de avançar certos limites demarcados pela faculdade de conhecer, a razão prática se habilitaria a substituí-la, acenando com um futuro agraciado pela conciliação entre moralidade e felicidade; um consolo para o homem, como ente finito, suportar conviver com sua inextirpável “fraqueza”. Por isso Schelling contesta o exclusivismo do carecimento da razão prática enquanto único a obter o direito de postular ideias para além do campo da experiência. Não haveria justificativa plausível para conceder ao carecimento da razão prática o direito de admissão da ideia de um Deus e negá-lo à razão teórica.

Dizeis que a razão teórica não está em condições de conceber um Deus. Pois bem — chamaí-a como quiserdes: *admissão, conhecimento, crença* —, da ideia de Deus não podeis desvencilhar-vos. Mas então como chegastes, precisamente por exigências práticas, a essa ideia? O motivo não jazeria nas palavras mágicas: *carecimento prático, fé prática*? Pois aquela admissão não era impossível, na razão teórica, porque eu não tinha carecimento daquela

⁵²⁰ Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, “Pois mais longe do que te demonstrar a *indemonstrabilidade* de teu sistema, o criticismo não pôde ir. Naturalmente, portanto, tiveste de procurar a culpa daquele resultado, não no próprio dogmatismo, mas, ao invés disso, na tua faculdade-de-conhecer, e dado que tu uma vez consideraste o dogmatismo como o sistema mais almejado [*erwünschteste System*], em uma *carência* em uma *fraqueza* dessa faculdade” p.57/ p.9.

admissão, mas porque eu não encontrava, em parte nenhuma, espaço para a causalidade absoluta⁵²¹.

Ao contestar a legitimidade de a razão prática assumir um Deus e a razão teórica não, Schelling quer marcar que “carecimento” há nas duas razões, tanto na prática como na teórica. Ocorre que Kant atribui ao de uma mais direitos que ao da outra. Por quê? Porque a uma (razão prática) seria conferida a possibilidade de uma causalidade absoluta; e à outra (razão teórica) essa possibilidade estaria negada de antemão. Essa diferença se revelaria intrinsecamente ligada ao fato de a faculdade de conhecer ainda se ver atrelada a um conceito da coisa em si e a razão prática não. Na medida em que Schelling contesta o fato de a faculdade de conhecer adotar o conceito de coisa em si, deixa de ter motivo abrir uma diferença entre os direitos do carecimento da razão prática e o carecimento da razão teórica — mais precisamente, cumpriria mesmo suspeitar do motivo para se diferenciar esses dois carecimentos. Ao invés de censurar o conceito kantiano de carecimento da razão prática em nome de uma saída ao problema cético por uma filosofia do senso comum, Schelling, *contrario senso*, cobra a coerência de se assumir também a possibilidade de estender a causalidade absoluta para o carecimento da razão teórica: “Se, no entanto, uma vez que vossos carecimentos podem criar novos mundos, por que os carecimentos teóricos também não poderiam?”⁵²². Não há dúvida de que, ao colocar essa questão e rogar pelo abandono da coisa em si, Schelling assume a implicação de reelaborar o conceito de experiência e a própria pergunta primordial que deve embasar o projeto crítico. O que envolve nada menos que redescobrir a fonte da própria filosofia, já que, antes, ela se encontrava intimamente ligada com o conceito kantiano de carecimento da razão⁵²³.

Com efeito, Schelling se esforça por mostrar que a fonte do carecimento pela filosofia, a força que impele à admissão de certas ideias filosóficas, remontaria sobretudo à brecha aberta quando da diferenciação entre representação e objeto⁵²⁴. Apreendem-se melhor os motivos subjacentes do porquê se situar aí a fonte da filosofia, ao se

⁵²¹ Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, p.52/ p.6.

⁵²² Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, p.7

⁵²³ Kant criticava quem muito ligeiramente condenava a filosofia, sobretudo quando em nome do senso comum, precisamente por desconsiderar o carecimento da razão que a exigia.

⁵²⁴ Schelling, F.W.J. *Abhandlungen zur Erläuterung...*, “Wir wissen aber, daß wir Gegenstand und Vorstellung unterscheiden können, denn von dieser Unterscheidung gingen wir aus. (Ohne sie kein Bedürfnis zu philosophieren)”, p.88.

acompanhar o questionamento de Schelling sobre a própria pertinência da distinção entre razão teórica e razão prática, uma vez que se assume a validade de se supor que, já antes daquele ponto em que a própria filosofia teórica assume como seu momento inaugural, precederia uma necessidade de nos tornarmos práticos:

A filosofia teórica exige que a origem da representação seja explicada. De onde viria para ela, contudo, o carecimento de explicar, e não é essa explicação mesma já uma ação, que *pressupõe* que nós nos tenhamos tornado independentes de nossas representações, i.e., que nós já tenhamos vindo a ser práticos⁵²⁵.

A se fiar nesses argumentos schellinguianos, haveria portanto anteriormente, e como condição mesma do próprio carecimento que dá ensejo à filosofia, o que Schelling denomina de uma “autonomia originária”⁵²⁶, responsável por separar objeto de representação. A separação de representação e objeto — ou seja, a própria fenomenologização do mundo — é, antes, tomada como decorrência de um ato de liberdade do que resultado das formas da faculdade de conhecimento expostas na estética transcendental. Nas *Cartas*, Schelling é ainda mais claro: antes de perguntar pela possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, cumpre perguntar como se constitui o campo da experiência. Uma pergunta, no entanto, que envolve o desafio do malabarismo de colocar a si mesmo aquém da própria experiência:

[...] salta aos olhos por si mesmo que uma tal solução dessa questão não pode mais ser teórica, mas se torna necessariamente *prática*. Pois, para poder respondê-la, tenho eu mesmo de abandonar o terreno da experiência, isto é, tenho de suspender [*aufheben*] para mim as limitações [*Schranken*] do mundo da experiência, tenho de deixar de ser um ser finito. Portanto, daquela *questão teórica* vem a ser necessariamente um *postulado prático*, e o problema de toda a filosofia nos conduz necessariamente a uma exigência que só pode ser preenchida fora de toda a experiência. Mas, com isso mesmo, ele me leva necessariamente além de todas as limitações do saber, a uma região onde não *encontro* terra firme, mas tenho antes de *produzi-la*, para, então, firmar-me de pé sobre ela⁵²⁷.

⁵²⁵ Schelling, F.W.J. *Abhandlungen zur Erläuterung...*, “Die theoretische Philosophie fordert, daß der Ursprung der Vorstellung erklärt werde. Woher kam ihr aber das Bedürfnis zu erklären, und ist nicht diese Erklärung selbst schon eine Handlung, die *voraussetzt*, daß wir uns von unsern Vorstellungen unabhängig gemacht haben, d.h. daß wir bereits praktisch geworden seyen”, p.125-126 [grifo meu].

⁵²⁶ Schelling, F.W.J. *Abhandlungen zur Erläuterung...*, “Dieses innre Princip aber ist nichts andres, als das ursprüngliche Handeln des Geistes auf sich selbst, die ursprüngliche Autonomie, welche vom theoretischen Standpunkt aus angesehen, ein Vorstellen oder, was dasselbe ist, ein Konstruieren endlicher Dinge, vom praktischen Standpunkt aus ein Wollen ist”, p.141.

⁵²⁷ Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, p.79/ p.19.

Esse postulado prático que deve agora — ao menos logicamente — preceder toda a experiência não é outro senão a liberdade, ou essa “autonomia originária”. Portanto, essa temerosa exigência de se superar a própria finitude consiste meramente em intuir a liberdade originária como responsável pela constituição de todo o finito. Mas o que há de verdadeiramente especioso no argumento de Schelling é reconhecer uma constituição que pode ser feita dogmaticamente ou criticamente. Isso porque essa “autonomia originária” estaria presente tanto no dogmatismo quanto no criticismo — a diferença entre ambos consiste apenas no que cada um decide fazer dessa autonomia — i.e., o destino que cada um decide pretende lhe dar. Seriam duas as alternativas, e ambas partilhariam do mesmo escopo — a saber, a identidade entre sujeito e objeto. Mas as vias que adotariam para chegar até ele seriam por certo bastante divergentes: lutar até à desapareição da objetividade ou se abandonar nos braços do mundo⁵²⁸. Daí Schelling cravar que a sua época estaria diante de uma “encruzilhada [*Scheideweg*] em que a separação é inevitável” entre críticos e “dogmáticos”⁵²⁹.

Schelling desloca, portanto, a questão entre dogmatismo e criticismo de uma ilusão transcendental gerada por um carecimento da razão associado à incapacidade de se distinguir devidamente coisa considerada como fenômeno e coisa considerada como coisa em si, para uma decisão fundamental tomada no campo prático/moral. Na radicalização que quer promover do criticismo, necessária para levar a luta até o fim, Schelling convida a se inverter a inferência que toda a ortodoxia retirava da fenomenologização do mundo sensível — numa palavra, Schelling reivindica que ela seria antes fruto da liberdade do que de uma alegada fraqueza da razão:

Nunca pressentistes — nem mesmo obscuramente — que não é a fraqueza de vossa razão, mas a liberdade absoluta em vós, que torna o mundo intelectual inacessível a toda a potência objetiva; que não é a limitação de vosso saber, mas vossa liberdade ilimitada, que pôs os objetos do conhecer dentro das limitações [*Schranken*] de meros fenômenos⁵³⁰?

⁵²⁸ O mal do criticismo não seria tanto o de ser apenas formal, mas o de abandonar a luta antes do fim ao adotar uma prova moral da existência de Deus.

⁵²⁹ Schelling, F.W.J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, p.111/ p.36. Parece ser pertinente traçar aqui um paralelo com a forma como Kant colocava o mal na decisão primordial entre agir conforme a máxima moral ou subordinar a moral aos móveis sensíveis.

⁵³⁰ Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, p.111/ p.36.

Seria a superação do rol de todas as coisas [*Dinge*] dadas no campo da experiência que abriria ao filósofo o acesso ao campo do incondicionado [*Unbedingte*]⁵³¹; o esforço do filósofo deveria ser portanto “intuir” esse agir absoluto que está na base de toda a filosofia. Daí a exigência que lhe é posta de remontar todo o finito ao infinito⁵³². Para Schelling, esse intuir seria um intuir do “livre agir”⁵³³ que se obtém à medida que se abstrai de todos os objetos do mundo e se toma “somente o agir intelectual” como objeto. Um intuir que, enquanto intuir de nosso interior, permitiria a completa superação de todo o campo das contraposições entre a razão e a sensibilidade, ultrapassando os marcos em que a filosofia crítica fica presa, e que, por isso, acaba dando pretexto ao dogmatismo:

Naquele estado intelectual, que ele [Espinosa] expôs [*darstellt*] a partir de sua intuição de si, deveria desaparecer todo o conflito [*Widerstreit*] em nós, cessar toda a luta [*Kampf*], mesmo a mais nobre, a da moralidade, e ser solucionada toda contradição que a sensibilidade e a razão instituem [*stiften*] inevitavelmente entre a moralidade e a felicidade⁵³⁴.

Ora, superada a contraposição entre moralidade e felicidade, o carecimento de um conceito de sumo bem que as viesse unificar seria esvaziado: sem a separação não haveria o que unificar. Em outras palavras, a posição de Schelling aponta que a principal tarefa da filosofia não é promover o *summum bonnum*, mas se esforçar por resgatar a “construção original” que está pressuposta na identidade entre o sujeito livre e Deus. Schelling jogaria luz para o fato de que a construção do mundo⁵³⁵ seria simultaneamente a construção de si; adota-se uma perspectiva de superação das limitações do ser com vistas a uma “aproximação do estado absoluto” [*Annäherung zum absoluten Zustande*]⁵³⁶.

⁵³¹ Schelling, F.W. “Vom Ich als Prinzip”, § III, p.89.

⁵³² Schelling, F.W.J. *Abhandlungen zur Erläuterung...*, “Dieser Grundsatz aber ist in Bezug auf den, mit dem ich rede notwendig ein Postulat, d.h. ich muß von ihm fordern, daß er in diesem Augenblicke von aller Materie des Vorstellend und Wollens abstrahiere, um sich selbst in seinem ABSOLUTEN Handeln auf sich selbst anzuschauen”, p.141.

⁵³³ Schelling, F.W.J. *Abhandlungen zur Erläuterung...*, “Nun aber behaupten wir, daß der menschliche Geist, indem er von allem Objektiven abstrahiert, in dieser Handlung zugleich eine Anschauung seiner selbst habe, die wir intellectual heißen, weil ihr Gegenstand ein lediglich intellectuales Handeln ist” p.147.

⁵³⁴ Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, p.91/p.26.

⁵³⁵ Schelling, F.W.J. *Abhandlungen zur Erläuterung...*, “Durch diese ursprüngliche Construction also entsteht dem Philosophen allerdings ein Product, (das Ich); aber dieses Product ist außer dieser Construction nirgends vorhanden, gerade so wie in der Geometrie die postulierte Linie, die auch nur insofern ist, inwiefern sie ursprünglich konstruiert wird, und außer der Construction nichts ist. Nur ist hier ein großer Unterschied, daß das Ich im ursprünglichen Handeln nicht nur das Construierte, sondern auch das Construierende ist”, p. 174.

⁵³⁶ Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, p.91/p.26.

Em suma, o carecimento que impele o sujeito a pensar em um Deus não derivaria apenas de fontes práticas; os postulados só são praticamente necessários quando se pressupõe uma dicotomia insuperável entre moralidade e felicidade que, quando bem examinada, não teria por que ser deveras pressuposta. Ao se assumir, portanto, o ponto de vista da liberdade dado pela intuição, o quadro opositivo entre sujeito e objeto, a luta moral para a afirmação do homem, é superado. Desfeita a contradição entre moral e felicidade, Schelling conclui que o próprio embate entre estoicos e epicuristas, que fundamenta o campo em que a dualidade essencial estruturou uma das principais disputas de toda a história da filosofia prática, sai esvaziado:

Quem reflete sobre estoicismo e epicurismo, os dois sistemas morais contraditórios [*widersprechende*], descobre facilmente que ambos se encontram [*zusammentreffen*] no mesmo escopo final [*letzten Ziele*]. O estoico que anseia se tornar independente do poder dos objetos, anseia tanto pela beatitude quanto o epicurista que se precipita nos braços do mundo. Aquele se faz independente dos carecimentos sensíveis, de modo que [*dadurch*] ele não tenha nenhum, este de maneira que ele satisfaça a todos⁵³⁷.

Permite-se enxergar nessa passagem de Schelling o epicurismo como via — ao menos de direito — igualmente legítima para se chegar a uma unificação. Em outros momentos do texto, pode-se mesmo depreender uma crítica a uma saída estoica da luta com o mundo objetivo⁵³⁸. O ponto mais alto a se aspirar agora é: “O mais alto a que podem se elevar nossas ideias é manifestadamente um ser que, com autossuficiência absoluta, frui somente de seu próprio ser, um ser em que cessa toda a passividade, que não é passivo em relação a nada, nem mesmo em relação a leis, que age com liberdade absoluta, apenas em conformidade com o seu ser, e cuja única lei é a própria essência”⁵³⁹. Ou, para acompanhar Schelling em outra formulação: “Onde cessa toda a resistência, está a expansão infinita. Mas a intenção de nossa consciência está em relação inversa com a extensão do nosso ser. O sumo momento do ser é para nós a passagem [*Übergang*] para o não-ser, momento da *aniquilação*. Aqui, no momento do ser absoluto, unificam-se a

⁵³⁷ Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, p.95/ p.30.

⁵³⁸ O “Deus moral” é equiparado, logo na primeira carta, a uma maneira de “garantir-se previamente contra todo o perigo”. Esta postulação, por sua vez, seria vista como “o repouso espiritual estóico” que ficaria a meio-caminho entre a submissão do dogmatismo que evita a luta e a arte que propõe ao invés da luta um outro repouso, ora, “nos braços do mundo”, Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, p.5.

⁵³⁹ Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, p.94/ p.27.

suma passividade com a mais ilimitada [*unbeschränktsten*] das atividades. Atividade ilimitada é — repouso [*Ruhe*] absoluto, epicurismo bem-acabado [*vollendeter Epikuräismus*]]”⁵⁴⁰. Sim, Schelling!, aquele mesmo que, para alguns, defenderia uma felicidade palingeneticamente derivada da moral, está aqui defendendo o epicurismo! Por mais que seja um epicurismo *sui generis* — que não confunde a felicidade com o desfrute de bens materiais, mas ao mesmo tempo garantiria a satisfação dos carecimentos.

O pretexto do início da troca de cartas entre Schelling e Hegel é a leitura que este acabara de fazer do artigo que o amigo publicara no *Paulus'sche Memoriabilien*, na carta que já mencionamos do Natal de 1794. Em seguida, Schelling vai pondo Hegel a par — eventualmente, enviando exemplares — de quase tudo o que publica: é assim com *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, enviado por Schelling em 4 de fevereiro de 1795⁵⁴¹; com o *Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, enviado em carta de 21 de julho de 1795⁵⁴², e com a primeira parte das *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, publicada também no outono de 1795, que são lidos, muito provavelmente, ainda antes do final do ano. Nessas mesmas cartas trocadas ao longo de 1794 e 1796, Hegel comenta as primeiras recepções dos escritos de Schelling, de sua relação com Fichte, com Kant, e também sobre o próprio desenvolvimento do pensamento do amigo de um escrito para outro.

O primeiro do texto em que Hegel vai tecer uma referência mais explícita aos escritos do amigo é o *Die transcendente Idee...* [Text 28]⁵⁴³. Para Hans Friedrich Fulda, este texto constitui mesmo “o mais velho manuscrito filosófico-sistemático” saído da pena de Hegel⁵⁴⁴. Com efeito, parecem se revelar nos poucos parágrafos que compõem este texto a preocupação com uma fundamentação teórica da ideia de conciliação entre eticidade e pulsão, problematizada conceitualmente em um nível de abstração que ainda não havia despontado em nenhum outro texto hegeliano.

⁵⁴⁰ Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, p.94 /p.27-28

⁵⁴¹ Hegel, G.W. F. *Briefe von und an Hegel*. Hamburg: Felix Meiner, 1969 Carta 10, p. 20-22

⁵⁴² Hegel, G.W. F. *Briefe von und an Hegel*. Carta 13, p. 27-29.

⁵⁴³ Hegel, G.W. F. “Die transcendente Idee...”. In: _____. *Frühe Schriften II*, [Text 28], p. 195-196.

⁵⁴⁴ Fulda, H. F. “Das älteste, systematisch-philosophische Manuskript, das uns von Hegel erhalten ist”. Schneider, H.; Waszek, N. (hrsg.) *Hegel in der Schweiz (1793-1796)*. Frankfurt: Peter Lang, 1997, p.133-144.

O que se pode verificar neste manuscrito é que Hegel continua a ajustar os termos da tarefa da razão prática, mas nas formulações que comparecem nesses escritos percebe-se que o horizonte da unidade sintética entre moral e felicidade, tal como proposto pela filosofia kantiana, passa a ser problematizado. Hegel vai buscar repor a questão que ele julga presente em algumas das filosofias transcendentais na forma contrapositiva que se vêem forçados a adotar: haveria (A), a lei que a razão prática traria à tona pela própria autoatividade⁵⁴⁵; e haveria (B), a pulsão, uma determinação do não Eu, da “faculdade sensível de desejar” [*sinnliches Begehrungsvermögen*] que deveria ser ordenada por intermédio da razão (I, 195). A “liberdade da vontade”, segundo a resolução (C), seria: escolher “pela obediência ou desobediência ao que a lei determinar por intermédio da autoatividade absoluta” (I, 195). Mas seria então a “liberdade [é] apenas superação do determinar do não-eu” (I, 195)? Ora, para Hegel, reduzir a liberdade à questão da escolha pela “satisfação ou não-satisfação de uma exigência da faculdade de desejar” seria rebaixar a liberdade humana àquela de “um cachorro” (I, 196).

Mas segundo Fichte — §2 da segunda edição da *Kritik aller Offenbarung* —, com efeito, haveria duas modalidades de pulsões, a *Gesetzmäßigkeit* [conformidade a leis] e a *Gesetzlichkeit* [implementabilidade legal], que comparecem devidamente nomeadas neste texto de Hegel (I, 196). No primeiro caso, as pulsões seriam moralmente possíveis; no segundo, efetivamente possíveis⁵⁴⁶. Para Fichte, seria necessário que conferíssemos a toda pulsão em conformidade à lei também a efetividade legal; a oposição entre ambas estaria fundada apenas nos fenômenos e seria, portanto, apenas aparente. Ao homem seria exigido que ele fizesse das pulsões *gesetzmäßig gesetzlich*; seria exigida uma congruência completa entre seu ser racional e seu comportamento ético⁵⁴⁷. Para Fichte, caberia falar em se “aproximar de Deus” na medida em que o sujeito consegue se adequar cada vez mais ao conceito de beatitude *Seeligkeit* que presumiria que a “lei moral não teria mais nenhuma inclinação para limitá-la”⁵⁴⁸.

Ora, Hegel começa a evidenciar a sua contrariedade com a maneira pela qual a razão prática tende a unificar moral e felicidade; a levantar suspeitas sobre se o princípio

⁵⁴⁵ Hegel, G.W. F. *Die transcendentale Idee...*, “Praktische Vernunft bringt selbsttätig ein Gesetz hervor”, p.195.

⁵⁴⁶ A respeito desse paralelo com Fichte, conferir: Fulda, H. F. “Das älteste, systematisch-philosophische Manuskript...”, p.139.

⁵⁴⁷ Fulda, H. F. “Das älteste, systematisch-philosophische Manuskript”, p.139.

⁵⁴⁸ Fulda, H. F. “Das älteste, systematisch-philosophische Manuskript”, p.142.

daqueles que sacrificam tudo em nome da moral não entraria em conflito com o fim-término da razão. Isso mesmo a ponto de perguntar: “Quando se renuncia voluntariamente a todas as exigências de suas pulsões, permanece o direito sobre as mesmas? Se um homem apenas pudesse conservar o gozo dos bens de fortuna, um casamento feliz somente sob a condição de uma desobediência à lei moral, e ele preferisse renunciar àqueles, então prescrevem também os direitos que ele tinha sobre eles — Pode então aquele que renunciou ao gozo da felicidade ser considerado, tal como se ele tivesse apenas adiado o fazer valer o seu direito, para fazê-lo em outra vida?”⁵⁴⁹. Para Hegel, de fato, não faria nenhum sentido considerar que esse homem “apenas adiou [*aufgeschoben*] o fazer valer [*Geltenmachen*] o seu direito e para quem a razão prática deve recompensá-lo com o que lhe está reservado [*Vorenthaltene*]”⁵⁵⁰. Em outras palavras, Hegel contesta o valor da promissória garantindo o direito de resgatar no céu aquilo que se deixou de gozar na Terra.

Essa maneira unilateral de conseguir a unificação entre moralidade e felicidade começaria a despertar dúvidas em Hegel se seria de fato a razão que colocaria o sumo bem como fim-término: “A razão põe como fim-término do mundo o sumo bem, eticidade e felicidade com ela proporcional — mas ela mesma põe esse fim-término [?] — ela quer a realização [*Wirklichwerdung*] do mesmo, portanto, por outro ser, mas ao menos não pelo homem, pela causalidade da razão enquanto ela estiver limitada pela sensibilidade”⁵⁵¹. Em outras palavras, ao invés de necessariamente exigir o sacrifício de toda a felicidade em nome da lei moral toda vez que ambos entrarem em contradição, não seria possível conceber um modo de pensar o fim-término como um desenvolver das relações já dadas no mundo? Para isso, a “divindade”, ao invés de constranger cada um a renunciar [“*entsagen*”] a suas pulsões quando elas são apenas *gesezmäßig* e não *gesezlich* teria de passar a ser compreendida como o “poder — [de] executar, fazer valer os direitos que a razão distribuiu” (I, 196).

Mas é sobretudo o segundo texto enviado por Schelling, o *Ich-Schrift*, e as *Cartas* que são para Hegel os escritos mais determinantes no sentido de levar a uma profunda reformulação de seu projeto de religião popular. Como se pode verificar na missiva de 30

⁵⁴⁹ Hegel, G.W. F. “Die transcendente Idee...”, p.196.

⁵⁵⁰ Fulda, H. F. “Das älteste, systematisch-philosophische Manuskript”, p.142.

⁵⁵¹ Hegel, G.W. F. “Die transcendente Idee...”, p.196.

de agosto de 1795, é no segundo texto enviado por Schelling que Hegel reconhece o eixo do projeto do amigo e como ele poderia levar a Revolução da filosofia. Para Hegel, com efeito, Schelling teria aberto a solução para um problema com o qual ele também se debatia, e que por certo não era outro senão uma maneira de desautorizar uma apropriação do legado do kantismo tal como aquela que estava sendo feita pela ortodoxia do *Stift* — e, em menor grau, por certo, a que dele fizera Fichte na *Kritik aller Offenbarung*⁵⁵². Hegel já pôde reconhecer na crítica que Schelling passou a fazer “à teologia moral dos postulados”, na formulação lapidar de Marcos Müller, um prolongamento da “crítica kantiana à metafísica dogmática e à teologia racional, mostrando que aquela é, no interior do sistema crítico, um resto dogmático”⁵⁵³. Schelling teria precisamente de atuar ali onde Hegel passara a colocar tantos questionamentos: a conexão entre moralidade e felicidade por meio do conceito de sumo bem. Era mesmo uma reformulação, no sentido da promovida por Schelling, da própria questão da conciliabilidade desses dois elementos, da própria questão do sumo bem que Hegel tateava no seu projeto de explicar o que significava se “aproximar de Deus”⁵⁵⁴ como uma maneira de recuperar o prumo da doutrina dos postulados.

No texto que vai escrever ainda no mesmo ano de 1795, e no qual há indícios que permitem mesmo inferir uma leitura prévia das *Cartas, Ein positiver Glaube...* [Text 33],⁵⁵⁵ é o próprio conceito de carecimento da razão que começa a vacilar. A desenvoltura com que a ortodoxia fez passar o conceito de *Bedürfnis der Vernunft* como uma confissão de fraqueza da própria razão já teria alertado sobre uma eventual inconsistência de sua formulação. “Já a expressão: a razão deseja, ou que ela está desejosa [*es ist ihr bang*], conota que a sensibilidade entra aqui em jogo, que seria na verdade mais apropriado, que esta [a sensibilidade], que a razão coloca sobre os seus pés, fizesse aquela exigência — e que na verdade é ela [a sensibilidade] que quer ser satisfeita” (I, 357). E esse conceito tantas vezes usado por Hegel, de modo central em Tübingen e nos primeiros textos de Berna, seria condenado já pela impropriedade de se conectar os dois termos que o

⁵⁵² Hegel, G.W. F. *Briefe von und an Hegel*. Carta 8, p.17.

⁵⁵³ Müller, M. “A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores”. In: *Studia Kantiana*. Revista da Sociedade Kant Brasileira, v. I, n.1. Rio de Janeiro, 1998, p.102.

⁵⁵⁴ Hegel, G.W. F. *Briefe von und an Hegel*. Carta 14, p. 29-33, “was es heißen könne, sich Gotte zu nähern”, p.29.

⁵⁵⁵ Hegel, G. W. F., *Ein positiver Glaube...*, [Text 33], p.352- 358.

compõem — numa palavra, carecimento *da* razão passa a ser denunciado por Hegel como uma *contradictio in adjecto*.

Esse texto denuncia o estratagema dos ortodoxos: ceder todo o terreno aos avanços da Crítica no campo das ideias para depois, contudo, tratar de reafirmar todas as suas posições como condições para a realização dessas ideias. Nesse sentido, os “ortodoxos [...] reconhecem que moralidade é efetivamente absoluta e o mais alto fim da humanidade”. Ainda seriam generosos suficiente para reconhecer “que a razão está em condições de — porque eles não poderiam mais negar o que se passa à frente de seus olhos — construir um sistema puro da moral —” (I, 353). Mas, por fim, quando já se estava mesmo a tomar confiança em relação à sua razoabilidade e boa vontade, os ortodoxos voltam à intransigência de sempre e reafirmam que a razão “por si mesma seria incapaz de conseguir o primado sobre as inclinações, realizar as suas exigências [*Forderungen*], e eles têm de determinar essas exigências, o fim-término da humanidade, necessariamente, de tal maneira, que mesmo se o homem não é colocado dependente de um ser fora de si na estipulação [*Setzung*] dos mesmos, ele é colocado, contudo, na execução”⁵⁵⁶. Balanço geral da disputa: tudo o que o homem avançou criticamente na teoria, ele volta a retroceder dogmaticamente na prática.

A admissão da inexecutabilidade das exigências da razão pela própria razão estaria estreitamente ligada ao fato de que a razão se inscreveria na perspectiva de um dever-ser. Hegel busca então mostrar como essa perspectiva do dever-ser [*Sollen*] — aberta por força do conceito bastardo de carecimento da razão — é uma confusão que ocorre quando a voz da razão é escutada pela sensibilidade. Dever-ser só teria lugar “Onde a razão encontra uma vontade que é mais dominada pelas inclinações sensíveis”; neste caso, a sensibilidade “ouve a voz” da razão soprando-lhe as exigências de um fim-último. A sensibilidade acredita vir dela mesma essa voz que sabemos da razão e assume “esse dever da razão como um anelo por felicidade, cujo anelo é distinto do da exigência sensível da felicidade, na medida em que ele se funda em uma voz da razão, que pressupõe um poder [*Macht*] dessa, de poder expressar um dever-ser [*Soll*]” (I, 357). Por conta dessa confusão, por esse anelo por felicidade ser a maneira como a sensibilidade interpreta uma voz da razão que toma, no entanto, como sua; a dignidade é interposta como elemento mediador, condição mesma da felicidade. O que leva Hegel a afirmar: “[...] a razão não

⁵⁵⁶ Hegel, GW 1, *Ein positiver Glaube...*, p.353.

anseia [*heischt*] a felicidade de modo imediato, esse conceito tampouco lhe diz respeito quanto ao entendimento — a sensação — ela dá à consciência apenas o seu dever-ser [*Soll*]” (I, 357).

Já no manuscrito que vimos analisando, Hegel, que antes colocara o conceito de sumo bem como ponto de fuga do seu projeto de religião popular, agora toma distância e *fait semblant* de espanto com o fato de tantos serem por ele seduzidos nos mais novos tempos: “Como acontece que haja no postulado, que sobrevém [*vorkommenden*] em todos os povos e mais peculiarmente famoso nos mais novos tempos, da harmonia da felicidade com a eticidade — a razão para uma exigência de algo, que ela reconhece dessa perspectiva como independente, indeterminável de si?”⁵⁵⁷. Sim, pois, para Hegel, o grande problema com a perspectiva conferida pelo dever-ser, derivado de uma tentativa de juntar razão e sensibilidade, é eximir-se de determinar o próprio objeto da felicidade, de modo que o objeto da felicidade se mostre externo à razão.

o qual [o *dever-ser*] vai ser concebido [*aufgefasst*] pela sensibilidade — aquela [a razão] não determina em nada o que o objeto desse dever-ser [*Soll*] — deve ser, ela não tem nenhum objeto de seu domínio [*Herrschaft*]⁵⁵⁸.

Mesmo ao exigir a dignidade para se atingir a felicidade conciliadora, a razão não faz mais do que estabelecer o *requisito* para a felicidade — sem determinar em nada, deixando fora de si, tudo aquilo que diria respeito ao *conteúdo* da felicidade. A voz que profere o dever-ser, sem dúvida, é da razão, mas é a sensibilidade quem é a sua dona.

Mas será que a solução encontrada por Hegel para lidar com o que ele julga ser um rebaixamento da razão pode ser resumida à exigência de que o indivíduo passe a agir somente pela moral? Que o indivíduo, no limite, abra mão das outras dimensões da sua vida em nome da moral? É nesse sentido que uma grande e bastante diversificada parte da literatura vai interpretar a via tomada por Hegel. Com efeito, para Klaus Düsing, Hegel presumiria, em seus textos de Berna, que a “felicidade não é compatível com a eticidade”,

⁵⁵⁷ Hegel, G. W. F. *Ein positiver Glaube...*, p.357.

⁵⁵⁸ Hegel, G. W. F. *Ein positiver Glaube...*, In beiden Fällen heischt die Vernunft nicht Glückseligkeit unmittelbar, dieser Begriff kommt ihr sowenig zu, als dem Verstand — die Empfindung — sie gibt dem Bewusstseyn nur ihr Soll — oder nicht; das von der Sinnlichkeit aufgefasst wird — jene bestimmt garnichts, was das Objekt dieses Soll — seyn soll, sie hat kein Objekt ihrer Herrschaft — auch so amalgamirt mit Sinnlichkeit fodert die Vernunft Realisierung ihres Objekts [...], p.357-358.

com isso, presumiria também que o sumo bem poderia ser atingido somente pela moral. Düsing destaca ainda que Hegel derivaria de sua tese da incompatibilidade entre razão e felicidade o apreço pelo “[...] sujeito republicano que luta pela constituição nacional sem nenhuma esperança por felicidade”⁵⁵⁹. A avaliação de que Hegel de Berna cultivaria um desprezo pela questão da felicidade e uma fascinação pelo sacrifício republicano não é exclusiva de Düsing. Mesmo Lukács já exaltava como, contra toda a *modernen Spießbürgerlichkeit*⁵⁶⁰, Hegel “enaltece o heroísmo acético do revolucionário francês”⁵⁶¹.

Ora, vimos que *ao menos* desde suas leituras de Schelling, Hegel vem se distanciando a passos largos de um ponto de vista moral. E, com efeito, se analisarmos melhor a passagem em que Hegel se refere ao autossacrifício republicano, há elementos para se fiar em que ali ele também continua no mesmo diapasão. Antes de tratar do caso do sacrifício republicano, Hegel afirma que, de uma perspectiva que tome a razão como absoluta, “crer [*Glauben*] significa carência de consciência de que a razão é absoluta, consumada nela mesma — que sua ideia infinita tem de ser conquistada [*geschaffen*] somente por si mesma, pura de toda mistura alheia, que essa [ideia] somente pelo afastamento exatamente desse intrometer-se estrangeiro, não pela formação [*Anbildung*] a ele, pode vir a ser consumada” (I, 358). A crítica aqui se dirige a uma ideia de Deus que seria conferida pela crença e não pelo conhecimento da razão; essa seria a ideia “estrangeira” que teria necessidade de ser afastada. Uma “crença moral na existência de Deus” significaria um “fim-término condicionado” e só poderia reforçar o expediente de se valer de uma ideia estrangeira. O máximo que essa crença conseguiria seria “motivar [*antreiben*] a vontade a realizar [...], apenas uma parte do fim-término, que dele depende, o que ele vai fazer tanto mais voluntariamente através da observação [*Betrachtung*] de que a sensibilidade, com isso, também vai encontrar seu quinhão [*ihre Rechnung*]” (I, 358). Essa unilateralidade da crença moral poderia ser reencontrada em “um republicano, ou um guerreiro, que não luta exatamente pela pátria, mas sim pela honra — coloca um fim para a sua existência, em que a segunda metade não se encontra, ele tem um fim, cuja

⁵⁵⁹ Düsing, K. “Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels”. In: *H-St. Beiheft 9*, Bonn: Bouvier Verlag, 1973, p. 53-90. “Eine solche Glückseligkeit aber ist nach Hegel mit wahrer Sittlichkeit nicht vereinbar. Er stellt als Gegenbeispiel den republikaner antiker Prägung auf, der für eine 'freie Verfassung' des 'Vaterlandes' kämpfte und starb, ohne Glückseligkeit zu hoffen”, p.73.

⁵⁶⁰ Lukács, G. *Der junge Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973, p.107.

⁵⁶¹ Lukács, G. *Der junge Hegel*. “[...] daß Hegel hier den asketischen Heroismus der französischen Revolution lobpreis”, p.108.

realização só depende dele, e portanto não carece de nenhuma ajuda alheia [...]” (I, 358). Mas essa forma do indivíduo se investir pela crença na autossuficiência própria à razão seria — ao menos parcialmente — ilusória; eventualmente, também temerária.

Em outro texto, do mesmo ano mas ao que tudo indica um pouco anterior, que mistura apontamentos próprios com algumas notas compiladas de jornais teológicas, podemos ler mais reflexões sobre a questão do suicídio:

Sobre o suicídio de grandes heróis e homens de Estado — sua virtude não era tanto o fruto de princípios racionais do que um amor pela honra ilimitado, e um orgulho irrefreado, que não podia suportar nenhum outro pensamento que não vitória ou morte. Liberdade [covardia à margem] e medo diante do futuro, para o qual ele não tinha nenhuma concepção, estendia-lhe o punhal na hora do desespero — destrói o princípio da moral, considerar a si mesmo como fim⁵⁶².

Apesar de essa citação ser em parte compilada da resenha saída no *Neues theologisches Journal* sobre um livro de Johann David Michaelis, essa reflexão sobre suicídio, quando lida ao lado do trecho sobre o republicano que coloca fim a sua vida, parece indicar que Hegel teria mais reservas em relação a esse tipo de heroísmo do que Lukács estaria disposto a assumir e teria uma leitura mais apurada do conceito de sumo bem kantiano do que Düsing⁵⁶³. Mesmo quando, na sequência, o próprio Hegel vai aduzir um comentário sobre a virtude republicana, está claro que a tônica é de relativização do heroísmo que costuma se atribuir a essas ações, procurando assinalar certo fanatismo em uma ideia de ação que esvaziaria de significado as outras esferas da vida: “Catão e Cleômenes e outros, que se suicidaram depois da supressão da constituição livre de sua pátria — era impossível retornar à esfera privada, uma ideia se apoderou de sua alma, agora era impossível ainda trabalhar para ela; sua alma, expulsa do grande raio de atuação, almejava se libertar das correntes do corpo, e transitar novamente para um mundo de

⁵⁶² Hegel, G. W. F. *Unkunde der Geschichte (Notizenblatt)* [Text 29], “Über Selbstmord grosser Helden und Staatsmänner – ihre Tugenden waren nicht sowohl die Frucht vernünftiger Grundsätze, als einer unbegrenzten Ehrliche, und eines ungezügelter Stolz, der keinen andern Gedanken ertragen konnte als Sieg oder Tod. Freiheit [Feigheit am Rande] und Frucht vor einer Zukunft, für die er keine Fassung hat, reichen ihm den Dolch in der Stunde der Verzweiflung – zerstört den Grundsatz der Moral, sich selbst als Zweck zu betrachten”, p.197.

⁵⁶³ Para uma crítica à interpretação de Düsing sobre a evolução do conceito de sumo bem na obra de Kant — interpretação esta que está pressuposta à interpretação de Düsing sobre a recepção hegeliana dos postulados da razão prática: Albrecht, M. “Glückseligkeit aus Freiheit und empirische Glückseligkeit”. In: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 6-10, April 1974 (ed. Gerhard Funke). Berlin: Walter De Gruyter, Teil II, 2, p. 562-567.

ideias infinitas [...]”⁵⁶⁴. Longe de fazer pesar sobre o autossacrifício uma condenação moral (como o fazia Kant em relação ao suicídio)⁵⁶⁵, e sem demonstrar qualquer laivo de uma abordagem religiosa que coloca o suicídio sob a pecha do pecado, nem por isso Hegel deixa de marcar sua discordância em relação àqueles que recaem em uma fetichização desse tipo de ascetismo extremado [republicano revolucionário], sem muitas vezes atentar para o que se ver constrangido a abdicar da própria vida tem de barbárie. Em síntese, a posição de Hegel poderia ser resumida assim: se, por um lado, a *capacidade* do autossacrifício em nome do universal seria uma condição imprescindível a toda eticidade que se quer forjada a partir de um ponto de vista absoluto, por outro, há sempre o risco de essa universalidade ser enganosa ou unilateral, já que não permite nenhuma mediação entre o indivíduo e o todo, recaindo em uma alternativa que compromete uma concepção mais elaborada de eticidade.

3.6. A positividade do cristianismo e os liames sociais

Nos textos escritos entre 1795 e 1796, como *man mag die widersprechendste Betrachtungen...* [Text 32], *Ein Positiver Glauben...* [Text 33] e *Jedes Volk...* [Text 34] — antes agrupados sob o nome de *Die Positivität der christlichen Religion*⁵⁶⁶ —, Hegel abandona a perspectiva mais literária de abordagem dos primórdios da religião cristã, como verificamos em *A Vida de Jesus*, e vai adotar uma abordagem mais analítica; mas a questão em si não muda tanto: procura-se reconstituir a denegação dos ensinamentos de Cristo — que, em si, poderiam ser considerados como próprios a uma religião moral ou pública — em uma crença positiva. Mais organizadamente do que em todos os seus textos posteriores, comparece sobretudo no primeiro destes textos hegelianos um verdadeiro quadro abordando a formação das diversas formas de liames ou vínculos sociais. É a partir dessa perspectiva da formação dos vínculos sociais que aparecerão para Hegel as limitações das primeiras comunidades cristãs e o porquê de elas terem caminhado fatalmente para a positividade. Também será sobretudo por essa teoria da

⁵⁶⁴ Hegel, G. W. F. *Unkunde der Geschichte (Notizenblatt)*, p.197.

⁵⁶⁵ Para a pecadomização do suicídio, ver Hartung, Gerald “Über den Selbstmord. Eine Grenzbestimmung des anthropologischen Diskurses im 18 Jahrhundert”. In: Hans Jürgen Schings *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18 Jahrhundert*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1994, p.33-52, p.40. Sobre a posição de Kant a respeito, ver o mesmo artigo, p.50.

⁵⁶⁶ Hegel, G. W. F. “Die Positivität der christlichen Religion”, In: Nohl, H. (hrsg.) *Hegels theologische Jugendschriften*. Tübingen. Frankfurt: Minerva, 1991, p.137-240.

formação dos vínculos sociais que Hegel vai recolocar a discussão da relação entre a religião pública e o Estado.

Hegel explicita claramente o objetivo de seus estudos sobre o cristianismo como explicação de uma transformação que está na base de sua positivação:

Como poderia se esperar [...] que uma tal doutrina tenha dado ocasião para uma religião positiva (fundada na autoridade, e que não coloca o valor do homem de maneira alguma, ou ao menos não somente, na moralidade)!

Pois Hegel vai insistir mais uma vez em afirmar a moralidade da religião cristã originária, ou ao menos os ensinamentos de Cristo, e contrastá-la com a positividade depois assumida. Como esses ensinamentos de Cristo puderam se positivar; ou seja, como passaram a ser fundados em uma autoridade é a questão que Hegel quer desvendar.

Está claro que os ensinamentos de Cristo mobilizam representações de sua época, mas isso teria apenas uma função meramente retórico-persuasiva, visando tão somente aumentar a capacidade de penetração desses ensinamentos junto ao povo e, em nenhum momento, para fundá-los.

Essa representação de que Jesus fosse professor de uma religião puramente moral e não positiva, que milagres e coisas semelhantes não tinham a intenção de fundar ensinamentos, que nunca podem corresponder a fatos, mas, ao invés disso, só despertava um pouco de atenção em um povo mouco [*tauben*] por meio desses fenômenos chamativos — que ele tenha usado muitas representações de seus contemporâneos [...], que Jesus tenha usado essas representações, em parte para lhes sobpor conceitos mais nobres, em parte porque elas não estavam em nenhuma relação imediata com a moralidade, dado que, como ideias do tempo, elas não pertencem ao conteúdo de uma religião, que tem de ser eterno e imutável, que esses ensinamentos de Jesus não sejam de todo positivos, que não quisessem em nada fundar-se sobre sua autoridade⁵⁶⁷.

Mas essa concessão de Hegel, de conferir um estatuto moral aos ensinamentos de Cristo, não seria ponto pacífico; dois “partidos”, por motivos distintos mas concordantes na avaliação de que o fundamento da crença cristã não seria a moral, vão com efeito contestá-lo. O primeiro partido recusa o grau de moralidade a esta crença precisamente por não estar tão certo de que esses elementos incorporados ao próprio tempo de Jesus não acabaram contaminando efetivamente os próprios fundamentos dos ensinamentos

⁵⁶⁷ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, p.285.

cristãos, carregando-os de relatividade e contingência. O segundo partido já defende abertamente que a crença cristã sempre esteve fundada na positividade, que o princípio da obrigatoriedade [*Verbindlichkeit*] dos ensinamentos de Cristo seria a própria autoridade da palavra divina — o que retira o direito de contestar os milagres, a remissão dos pecados etc., que deveriam ser admitidos como próprios à essência da religião cristã. Para esta linha interpretativa — ou partido, como prefere Hegel —, não seria necessário nenhum instrumento retórico para a penetração da palavra de Cristo entre os povos, pois a religião cristã vem atender ao que não seriam senão os carecimentos da razão prática:

[...] como uma religião positiva poderia ter encontrado tanta penetração, explica-se pelo fato de que nenhuma religião tal como essa seria tão apropriada [*angemessen*] aos carecimentos da humanidade, na medida em que ela dá esperança aos problemas da razão prática, que para essa razão por si mesma seriam impossíveis de ser solucionados, como, por exemplo, a remissão dos pecados — também para os melhores que não estão livres deles —, de modo que seus problemas agora são alçados ao estatuto de *postulado da razão prática*, e o que era tentado antes pelo caminho teórico, provar a verdade da religião cristã a partir de princípios racionais, isso agora é provado por meio de uma assim denominada razão prática⁵⁶⁸ [grifo, RC].

Essa forma de se apropriar do carecimento da razão prática, como Hegel não deixará de notar, envolve a crassa desconsideração de que o “sistema da religião cristã” de seu tempo ter sido trabalhado durante séculos e que, por certo, nesse processo não foi somente o “puro amor pela verdade” que deu as cartas. No que diz respeito ao “edifício da religião cristã”, seria o mínimo de honestidade intelectual admitir que “o espírito dos tempos também teve influência na formação de sua forma” (I, 286). Mas Hegel não está interessado simplesmente em jogar toda a responsabilidade para o desvirtuamento da religião cristã no colo da história. Muito pelo contrário, ele procura antes identificar “em parte na figura originária da religião de Jesus, em parte no espírito daqueles tempos” os motivos pelos quais a “religião cristã como religião da virtude [*Tugendreligion*]” foi mal compreendida e pôde se tornar “primeiramente uma seita, e depois uma crença positiva” (I, 286).

⁵⁶⁸ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, “...wie eine positive Religion so sehr Eingang finden konnte, erklärt sie dadurch, daß keine Religion wie diese, den Bedürfnissen der Menschheit so sehr angemessen sey, indem sie die Probleme der praktischen Vernunft, die diese sich unmöglich selbst lösen könne, z.B. wie Vergebung der Sünden, auch für den besten, der davon nicht frei ist, zu hoffen sei, befriedigend beantwortet habe, wodurch diese seynsollende Probleme itz gar zu dem Rang von Postulaten der praktischen Vernunft erhoben, und was ehemals auf dem theoretischen Wege versucht worden ist, die Wahrheit der christlichen Religion aus Vernunftgründen zu erweisen, das wird itz durch eine sogenannte praktischen Vernunft erwiesen”, p.286.

O primeiro passo, portanto, é explicar por que os ensinamentos de Cristo acabaram levando à constituição de uma seita. Bom, seita, para Hegel, recebe a aceção de diferença das opiniões e dos ensinamentos daqueles que são “dominantes” [*herrschende*], ou ao menos de outra seita (I, 287). O que leva Hegel a contar três tipos de seita: seita filosófica, religiosa positiva, religiosa baseada em *Tugendgebote* (I, 288). A seita de Jesus — se é que é apropriado falar aqui de seita, pois parece impossível não conotar assim um viés pejorativo, que não é o caso — tentava “trabalhar contra a corrente da corrupção dos costumes [*Strom der Sittenverderbnis*] de seu tempo” (I, 288). Seus ensinamentos vinham auxiliar “a inextinguível voz do mandamento moral no homem, a voz da consciência moral” (I, 289). A solução encontrada por Jesus foi, de saída, fazer diversas concessões ao espírito de seu tempo; no entanto, tudo era equacionado no nível das ênfases, das figuras retóricas, sem se comprometer, a princípio, com a essência do que era ensinado. Por exemplo, o fato de Jesus muitas vezes procurar despertar a atenção à moralidade não declarando diretamente a fonte moral de seus ensinamentos, mas afirmando que eles seriam o “querer de Deus”⁵⁶⁹; a estratégia de se fazer passar pelo Messias do *Velho Testamento*, modificando o sentido do que seria a sua vinda à Terra e o que seria o seu reinado (I, 290); e mesmo a habilidade de despertar a crença de que determinados atos teriam características milagrosas (I, 291).

Hegel não deixa de reconhecer que esses artifícios retóricos acabam cobrando o seu preço: “Não era mais a doutrina da virtude de Jesus que agora por si mesma deveria ser objeto da atenção, donde ele depois deveria causar também respeito para o professor, mas, ao invés disso, aquele anelaria respeito por conta do professor, e este por conta de seus milagres [...] a fonte da moralidade [seria assim] completamente abjurada [*entsag*]”⁵⁷⁰. Ou, como ainda formula Hegel, todos esses “desvios” [*Umwege*] acabariam levando a que a própria mensagem fosse se perdendo (I, 292). Mas ainda assim todos esses pontos elencados não seriam tão decisivos, ainda seriam, por assim dizer, riscos e externalidades do método didático adotado por Jesus, mas que poderiam ser controladas e corrigidas. “Jesus não alçou ele mesmo seus ensinamentos religiosos [*Religionslehre*] a uma seita peculiar, diferenciada por usos próprios, isso decorre da sanha [*Eifer*] de seus

⁵⁶⁹ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, “daher Jesus für seine Lehren nicht deswegen Aufmerksamkeit verlangt, weil sie den moralischen Bedürfnissen unsers Geistes angemessen, sondern weil sie Gottes willen seyen”, p.289

⁵⁷⁰ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, p.292

amigos, e da maneira como eles apreenderam esses seus ensinamentos” (I, 293).

Mas qual seria a peculiaridade dos *amigos* — já que Hegel ressalta não se tratar de discípulos — de Jesus? Hegel procura responder a essa pergunta contrastando-os com os amigos de Sócrates:

Os jovens de Jesus tinham todos outro interesse que por certo não ia muito longe, e que eles poderiam sem dificuldades aceitar abdicar, deixaram tudo e seguiram Jesus; nenhum interesse pelo Estado, como um republicano tem pela sua pátria, todo o seu interesse está limitado à pessoa de Jesus. Os amigos de Sócrates desenvolveram suas forças desde a juventude para várias direções; beberam do espírito republicano que confere a cada indivíduo por si mais independência, e torna a uma boa cabeça quase impossível apoiar-se completamente [*ganz und gar*] apenas em uma pessoa, seu Estado ainda valia o esforço de por ele se interessar, e tal interesse não pode nunca ser abdicado. Eles já tinham tido no mais das vezes outros filósofos, outros ensinamentos [...] assim todos os seus amigos eram algo mais do que apenas filósofos inativos, algo mais do que apenas meros alunos de Sócrates⁵⁷¹.

Teria sido assim, sobretudo, o caráter estreito dos amigos de Jesus e o daí decorrente fervor com que se apegavam à sua palavra e buscavam divulgá-la o que teria levado aqueles acessórios a obliterarem por completo a própria essência da religião cristã, o que determinaria a sua transformação em uma seita positiva: seriam eles que teriam feito que a doutrina da virtude de Jesus “não fosse obrigatória por si mesma, mas, ao invés disso, como mandamentos de Jesus” (I, 297)⁵⁷².

Ocorre que se apoiar apenas no “frouxo liame” fornecido pela crença comum não é suficiente para garantir aos cristãos uma comunidade por muito tempo:

Esse liame [*Band*] da mesma crença se tornou tão frouxo que, quando a amizade ou o interesse não o remendavam [*zusammenknüpft*], através do mesmo nenhum vínculo estreito vem ao horizonte, e quem não pode indicar qualquer outra coisa para se apoiar, nenhum outro título, miséria, mérito, talento ou riqueza, senão a fraternidade em Cristo, este vai poder contar pouco com a compaixão ou a consideração [*Empfehlung*] mesmo dos bons cristãos⁵⁷³.

⁵⁷¹ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, p. 294

⁵⁷² Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, “...daß selbst die Tugendlehren ixt positiv, d.h. als nicht für sich selbst, sondern als Gebote Jesu verpflichtend, das innere Criterium ihrer Notwendigkeit verloren, und mit jedem andern positiven, speziellen Gebot, mit jeder äussern Anordnung, die in Umständen oder auf Klugheit gegründet ist, in gleichen Rang gesetzt wurden”, p.297. De como o sumo bem é deturpado na medida em que a crença na religião se dá pela autoridade externa calcado na sensibilidade e não por um princípio interno calcado na moralidade: “daß die Lehre Christi also zu einem positiven SektenGlauben wurde, daraus entwickelten sich für ihre äussere Form sowohl als für ihren Inhalt, die wichtigsten Folgen, die sie von dem, was man anfängt für das Wesen jeder wahren, und auch der christlichen Religion zu halten, von der Bestimmung, die Pflichten des Menschen und die Triebfedern zu denselben, in ihrer Reinheit aufzustellen, und die Möglichkeit des höchsten Guts durch die Idee von Gott zu zeigen, immer mehr und mehr abgebracht haben”, p.297.

⁵⁷³ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, p.298.

Não é de surpreender, portanto, que a própria expansão no número de fiéis acaba levando a unidade dessa seita de crentes a se desfazer. Pois mesmo se o liame da crença for reforçado pelo liame da amizade, ainda assim a unidade dessa sociedade seria precária e o único modo de sua unidade perdurar seria conter a diferenciação entre seus membros por um forte controle da igualdade. A saber, como base de toda seita positiva de crentes, a unidade social deveria estar calcada em uma igualdade de opiniões, mas mesmo ela deveria estar estruturada em uma igualdade de bens. E seria precisamente esse o princípio em relação ao qual os indivíduos que compõem a comunidade cristã nunca teriam conseguido se manter muito fiéis. Com efeito, Hegel se mostra convencido de que o princípio da “comunidade de bens”, se porventura já vigorou, só pode ter vigorado por um curto período, de fato, bem na origem do cristianismo primitivo. Dado que não há como não supor que seu relaxamento fosse a precondição para o próprio aumento de fiéis — não haveria tantos dispostos a abrir mão voluntariamente de seus bens para entrar na sociedade cristã. Assim, a abdicação da propriedade em nome de Deus teria sido logo convertida em uma recomendação à “liberalidade” (I, 300) dos mais remediados para com a “caixinha” da Igreja. A solução doutrinal de que os homens seriam iguais apenas “aos olhos do céu” (I, 300) se mostrou o refúgio etéreo para o ideário de igualdade do cristianismo, sacramentando de vez a desigualdade no mundo sublunar. Ao ponto mesmo que, se os prelados cristãos ainda “lavam os pés de certo número de pobres anualmente, então isso não é mais que uma comédia, na qual tudo é deixado como dantes” (I, 300). Sendo mesmo que esse aumento da desigualdade acabou por fazer cessar a própria “fraternização”⁵⁷⁴ que devia marcar as refeições dos fiéis. A carestia sofrida por alguns cristãos logo tornou a refeição não um pretexto para a satisfação do amor do espírito, mas um espetáculo de boca-livre em que os miseráveis buscavam satisfazer sofregamente as mais prementes necessidades da carne (I, 301-302).

Por essas reflexões, pode-se depreender que a exigência de igualdade — caso não quisesse se converter em mera hipocrisia — deveria ser minimamente adaptada à dinâmica de diferenciação da sociedade. No começo da página 306 (linha 4) da edição

⁵⁷⁴ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, “Wie aber bei der Allgemeinerwerdung des Christenthums eine größere Ungleichheit des Ranges der Christen statt fand, die zwar in der Theorie verworfen, aber *in praxi* beibehalten wurde, so hörte ein solches Fraternisiren auf, und statt aß ehemals hie und da die Klage geführt wurde, daß Mahle der geistlichen Liebe, zuweilen in Gelage und Scenen einer fleischlichen Liebe ausgeartet seyen...”, p.301-2.

crítica, há mesmo uma quebra no manuscrito, que, quando retomado, deixa de tratar diretamente da religião cristão, e passa a tratar de uma perspectiva teórica mais geral as diferentes formas de se estabelecer deveres. Os deveres estão quase sempre associados em Hegel às maneiras de se forjar liames entre os seres humanos; no caso, é de se depreender que Hegel esteja à busca de liames que garantissem ao mesmo tempo a plena autonomia do indivíduo e a unidade da sociedade. Seguindo o texto, Hegel julga serem, ao menos, três os deveres estabelecidos que poderiam zelar pela manutenção de liames entre os seres humanos: os deveres dados pelo direito, os deveres dados pela moralidade e os deveres dados pela entrada em sociedades. Os primeiros seriam aqueles deveres próprios à constituição civil que decorrem do respeito aos direitos de outro e cuja vigência é garantida pela coerção externa do Estado (I, 306). Em seguida viriam os deveres da benevolência [*Wohlthätigkeit*], que seriam exigidos a partir do apelo do sujeito como ser humano, sem precisar ser deduzido do ordenamento jurídico do Estado, mas também sem a capacidade de ser executado através de coerção externa — Hegel dá como exemplo a esmola: tem-se o dever de ajudar o próximo não por lei estatal, mas como ser humano e ente moral; a obrigação decorre de uma lei ética — diferente da exigência feita ao ser enquanto ser patológico, i.e., natural, e que tem sua fonte em “inclinações de simpatia” (I, 307). Por fim, há os deveres que nós mesmos contraímos na medida em que entramos “voluntariamente em uma sociedade, cujo fim e o fim do Estado não estão em contradição” (I, 307). A validade desses deveres só dura, no entanto, o tempo em que vigorar a vontade de permanecer membro dessas sociedades.

O ponto para Hegel é que o Estado, ainda que precipuamente detentor da responsabilidade pelos liames jurídicos — pois aquele a quem de direito cabe a coerção externa — deveria também assumir a tarefa de promover os deveres de benevolência [*Wohlthätigkeit*] derivados da lei ética. Eis um acúmulo de funções que exige atenção para que a distinção das duas tarefas não seja desfeita. Daí a advertência de Hegel:

Que o Estado, não como Estado, mas em vez disso apenas como ser moral [*moralisches Wesen*], pode exigir moralidade de seus cidadãos, e além disso que seja antes dever para o Estado, não tomar nenhuma medida [*Anordnungen*] que seja ou contra a moralidade, ou que a mine secretamente, uma vez que ele tem o maior interesse, já em nome da legalidade que é seu fim, providenciar [*herauszubringen*], que seus cidadãos também sejam moralmente bons, então

ele vai fazer instituições [*Anstalten*], para [...] pôr isso em movimento [*zuwege zu bringen*]⁵⁷⁵.

Hegel adverte que seria cômico e contraditório tentar agir moralmente sob seus cidadãos através de leis; o melhor meio para o desempenho dessa função seria de fato a religião: “a religião é o meio privilegiado e depende do uso que o Estado dela faz, se ela é apropriada [*tauglich*] a corresponder a este fim”. Esse seria o papel identificado por Hegel para as “religiões de todos os povos [...] elas têm sempre em comum o fato de todas tratarem de engendrar [*hervorzubringen*] a disposição de ânimo, que não pode ser nenhum objeto de leis civis”⁵⁷⁶. Fica assim mais claro o que Hegel compreendia sob o lema de que “tornar a religião objetiva subjetiva deveria ser a maior tarefa do Estado” [Text 23].

Retornando, depois desse breve interlúdio teórico, às análises da religião cristã, Hegel vai afirmar que era essencialmente este o fim dos ensinamentos de Jesus — estimular a disposição de ânimo para a lei ética. Para acompanhar essa questão nos termos em que o próprio Hegel a formula:

O fim de Jesus era redespertar o sentido para a moralidade, atuar sobre a disposição de ânimo; por isso, nas parábolas ele procurava mostrar os exemplos de maneiras de agir justas, particularmente contra aquilo que seria apenas um levítico legal [...] Particularmente ele mostrava o contraste entre aquilo que apenas as leis civis, e também os mandamentos religiosos que se tornaram leis civis, e o que a moralidade exige [...] ⁵⁷⁷.

Seguindo o que se encontra no Sermão da Montanha, Hegel interpreta que os ensinamentos de Jesus viriam a ser um *completentum* das leis (I, 309). Para tanto, Jesus teria estabelecido uma sociedade, que, no entanto, deturpou-se rapidamente, de modo que à sua entrada logo podia se perceber que “o prosélito transferia a ela o direito, de providenciar também para si [...] independentemente de sua razão, em contradição com ela” (I, 311). Em troca, essa sociedade estabelecia como objetivo promover entre seus membros um “ideal de perfeição” (I, 311).

A constituição desse tipo de sociedade não é por certo algo exclusivo dos cristãos, nem se restringe apenas ao plano religioso. Daí Hegel reconhecer que:

⁵⁷⁵ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, p.308.

⁵⁷⁶ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, p.308.

⁵⁷⁷ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, p.309.

Com vistas a um fim parecido e através de um meio semelhante — a saber, prover moralidade através de encorajamento recíproco, advertência, ensinamento — pode-se ligar uma pequena sociedade de homens sem prejuízo do direito de cada um e do direito do Estado. Respeito às propriedades morais do amigo, confiança no seu amor a mim, ter despertado confiança em relação a ele [...] ⁵⁷⁸.

De igual modo, as limitações dos vínculos que essas sociedades poderiam fornecer tem uma generalidade que transcende o caso analisado dos cristãos primitivos, o que mais uma vez vai confirmar que os assuntos teológicos muitas vezes servirão de pretextos, ilustrações ou pontos de partida para Hegel se debruçar sobre questões político-sociais mais gerais. Daí Hegel enaltecer que fundamentalmente a constituição da sociedade cristã estaria baseada na mesma espécie de contrato tácito que se contrai em toda e qualquer amizade: “Esse contrato, que na verdade tem lugar em toda amizade, que se baseia no respeito recíproco e na vontade comum para o bem” (I, 313). Estando, portanto, igualmente susceptível às inconveniências a que esse tipo de relacionamento pode dar lugar, como “tornar-se facilmente incômodo e espezinho quando ele se estende sobre miudezas, e se imiscui [*makelt*] em coisas, que na verdade têm sempre de ser deixadas ao arbítrio [...]” (I, 313).

Valeria igualmente a regra de que, quando se estende por demais o círculo de amizades, a profundidade dos interesses que liga os amigos sai comprometida:

Os primeiros [cristãos] também eram igualmente amigos; a comunidade da doutrina, e a situação oprimida os levava a tanto, ou fortaleceu o conhecimento prévio; confiança, doutrinação, apoio de todas as formas encontrava cada um no outro [...] com maior expansão cada cristão deveria por certo encontrar um amigo, um irmão no outro onde ele o encontrasse, o egípcio no britânico, como em seu companheiro de casa e vizinho; ocorre que esse liame tornava-se sempre mais frouxo; e uma tal amizade era tão rasa como é frequentemente entre os membros de uma comunidade [*Gemeine*] que, cindida na verdade por vaidade, colisão de interesses tratavam um ao outro externamente e em palavras conforme ao amor cristão, mas que tomavam suas pequenas invejas, presunção [*Rechthaberei*], arrogância [*Anmassung*] sobre o outro como sanha pela virtude cristã [...] ⁵⁷⁹.

Essa dinâmica deu margem para que a separação entre clérigos e leigos se profundasse e a Igreja fosse cada vez mais tomando a feição de Estado. Passando

⁵⁷⁸ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, p.312.

⁵⁷⁹ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, p.313.

inclusive a perder o estatuto de livre associação — sobretudo, pela instituição do batismo (I, 316) — e se arrogar uma capacidade própria de legislar e determinar uma série de instituições — como o casamento — submetendo-os a seus dogmas. Hegel vai acusar novamente a Igreja de ter se tornado *um estado dentro do estado* — um *status in statu* (I, 317). Mais que isso, a Igreja acaba levando ao extremo todo o potencial espezinhador dessas relações de confiança lançando mão de uma “ascética” que consiste em uma infinidade de deveres que, ao fim, logram deixar “nenhum prazer [*Genuß*], [de] qualquer tipo que ele seja, alegria, amor, amizade, sociabilidade, não controlado [*unkontrolliert*]”⁵⁸⁰ (I, 343).

Está claro que por força de tudo isso que vai assinalando, Hegel não pode chegar senão à conclusão de que o cristianismo acabaria por perverter a sua função originária:

Desta maneira a Igreja não só prescreveu uma massa de ações externas, por intermédio das quais nós, em parte, demonstramos imediatamente honra à divindade e nos favorecemos junto a ela, em parte, por intermédio de uma tal determinação e direção de nosso espírito [devemos] engendrar aquilo que ela deseja de nós, mas, em vez disso, a Igreja deve pensar também o nosso tipo de sentir e querer imediatamente a lei prescrita, e os cristãos retornam assim de onde os judeus estavam; o característico da religião judaica — a servidão sob uma lei, da qual os cristãos queriam ter tido a sorte de ter se libertado — encontra-se de novo na Igreja cristã. A diferença reside, em parte, nos meios, na medida em que os deveres religiosos dos judeus de certo modo também eram deveres coercitivos, o que parcialmente também são na Igreja cristã, na medida em que aqueles que ela lega, aqui e ali ainda queimam, quase universalmente; no entanto, os direitos do seu Estado são subtraídos⁵⁸¹.

Em outros termos, o cristianismo que viria complementar a lei com uma esfera de ação autônoma própria a unificar os homens por meio de liames espontâneos, que se formariam por meio de suas ações mesmas, sem necessidade de alguma coerção externa, acabariam se transformando em uma nova — e mais sofisticada — fonte prescritiva, que só viria comprometer a autonomia ao invés de promovê-la. Como Hegel alude argutamente, a proliferação de tratados de psicologia — sobretudo no meio ortodoxo protestante (a começar por Flatt) — poderia ser vista como uma forma de desbravar uma instância ainda mais primordial de controle; posta mesmo nos estágios mais elementares da formação da subjetividade. Conforme Hegel já antecipava em seus primeiros escritos de Berna, essa seria a estratégia de domínio que o cristianismo abriria por meio da *Gewissen*, denominada de *Kirchenzucht*.

⁵⁸⁰ Parece que Hegel estava mesmo “esperando por nós”.

⁵⁸¹ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, p.346.

E mesmo quando a filosofia demonstrava que haveria um sentimento espontâneo de respeito à lei — ou seja, um princípio universalizante espontâneo inscrito na base da própria ação —, a ortodoxia faria questão de pervertê-lo completamente, teimando em reverter o subjetivo da ação de novo no objetivo:

O erro fundamental, que jaz na base de todo sistema de uma Igreja, é o não reconhecimento [*Verkennung*] de uma capacidade [*Fähigkeit*] do espírito humano, particularmente da primeira entre elas, a razão; e quando esta não é reconhecida pelo sistema da Igreja, então o sistema da Igreja não pode ser senão um sistema do desrespeito [*Verachtung*] aos seres humanos.

O interessante é notar que, para Hegel, seria precisamente este sentimento kantiano de respeito que aproximaria os modernos dos gregos:

A separação reparadora [*heilsame*] das regiões das forças do espírito humano que Kant fez para a ciência, essa separação não foi feita pela legiferação da Igreja, e séculos ainda vão escoar até que o espírito dos europeus na vida ativa, na legislação, aprenda a reconhecer e fazer aquela diferença, através da qual o correto sentimento grego seria trazido como que por si⁵⁸².

De modo que se Hegel recorre a uma “normatividade grega”, ela não estaria alojada em nenhuma nostalgia por um “ideal da pólis antiga”⁵⁸³, mas no desenvolvimento mais consequente do princípio de espontaneidade descoberto por Kant *na ação de cada indivíduo*. Dito de outro modo, a “volta aos gregos” não significaria alguma maneira de escapismo em frente aos impasses políticos do presente; muito pelo contrário, ele significaria uma via para se levar a luta até o fim; devendo ser lido, a saber, como uma condenação radical de todo escapismo contido na postulação de um Deus moral⁵⁸⁴.

Com efeito, ao não reconhecer o domínio subjetivo aberto por Kant, a ortodoxia se eximiria do que deveria ser a tarefa de toda verdadeira religião: encontrar os móveis para as leis morais.

⁵⁸² Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, p.349.

⁵⁸³ Essa é a raiz mais profunda dos equívocos nas reconstruções de Habermas e Honneth do desenvolvimento do jovem Hegel.

⁵⁸⁴ Por certo, a expressão mais clara desse ponto se encontra nas Cartas de Schelling. A esse respeito, conferir também: Courtine, J-F. “Tragédia e sublimidade. A interpretação especulativa do Édipo Rei no limiar do idealismo alemão”. In: _____. *A Tragédia e o Tempo da História* (trad. Heloisa B.S. Rocha). São Paulo: Ed. 34, 2006.

A razão coloca leis morais, necessárias e válidas universalmente; na medida em que essas são nomeadas por Kant, ainda que em outro sentido, como regras do entendimento, objetivas, tornar essas leis ora subjetivas, [ora] em máximas, encontrar móveis para elas, essa é a tarefa em que as tentativas divergem infinitamente. Aquela capacidade da razão os teólogos raramente negaram, e hoje em dia ela é reconhecida quase universalmente — ou quando eles o fizeram [não reconheceram], então eles entenderam aí preferencialmente a segunda, a saber, que a razão não estaria em condições de conferir a suas leis aqueles móveis, que seriam capazes de por si lograr respeito para as leis e tornar a vontade inclinada a agir de acordo com elas; a religião cristã não dá móveis objetivos, móveis que não são a própria lei.⁵⁸⁵

Mas o problema dessa comunidade cristã que logo vai se investir em um trabalho missionário de proselitismo é que ela mina precisamente aquelas finalidades que ela deveria promover. Em poucas palavras, se a religião deveria servir para estimular os liames próprios a um “ser moral”, ela acaba apenas reforçando a submissão a uma lei que aparece cada vez mais como autoritária.

A recusa em não reconhecer o elemento de liberdade e espontaneidade que há em toda religião digna do nome é o que esteve por trás da violência tão intimamente ligada ao processo de expansão do cristianismo — mesmo antes do missionarismo. Não teria sido o convencimento da superioridade da religião cristã perante todos os elementos “ímpuros” e “ridículos” das suas “fábulas” e “mitologias” que pavimentou a passagem do paganismo ao cristianismo⁵⁸⁶. Hegel não hesita em se referir à dominação de diversos povos pelos romanos no roldão de sua expansão imperialista como o processo que preparou as condições político-espirituais para o triunfo do cristianismo.

Para quebrar com essa narrativa, seria necessário atentar para a suposta superioridade de que se arrogam os cristãos diante dos adeptos do paganismo que remeteria, precisamente, a uma diferença de carecimentos.

Nós podemos, no entanto, logo vir a perceber que deveríamos poupar a nossa compaixão, na medida em que nós não encontramos nos gregos aqueles carecimentos que a nossa razão *ora* [jetzige] prática tem — a qual efetivamente sabe, acima de tudo, sobrecarregar bastante [grifo, RC]⁵⁸⁷.

⁵⁸⁵ Hegel, G. W. F., *man mag die widersprechendste Betrachtungen*, p.350.

⁵⁸⁶ Hegel, G. W. F., “Jedes Volk...”, p.366.

⁵⁸⁷ Hegel, G. W. F., “Jedes Volk...”: “Wir können aber bald gewahr werden, daß wir unser Mitleiden sparen dürfen, indem wir bei den Griechen nicht diejenigen Bedürfnisse antreffen, die unsere jetzige praktische Vernunft hat, -- der man überhaupt wirklich sehr viel aufzubürden weiß”, p.365.

Em outras palavras, Hegel vai tentar remontar a transformação do carecimento da religião grega e o surgimento do carecimento da religião cristã⁵⁸⁸. O jugo romano levou à mudança do regime e do estatuto da propriedade. O sentimento de que ao defender a *sua* propriedade estava-se ao mesmo tempo defendendo o direito *politicamente legitimado* de propriedade se exilou dos povos dominados⁵⁸⁹. Na medida em que “a imagem do Estado como produto da própria atividade desapareceu da alma dos cidadãos”⁵⁹⁰, a propriedade passou a aparecer aos indivíduos mais como uma “dádiva” do que precisamente como um direito garantido e legitimado por instituições jurídico-sociais⁵⁹¹. O desligamento da propriedade de uma legitimação política tem duas consequências. De um lado, a questão da propriedade passa a ser regida pela contingência, alojando-se aí a gênese histórica da possibilidade de expansão ilimitada dos carecimentos que Hegel já notara em seu trabalho ginasial. Por outro, o governo do Estado passa a ser reservado a “uns poucos”, ganhando um aspecto maquinal⁵⁹².

O divórcio entre a legitimação política e o direito de propriedade que, ao menos para Hegel, marcaria o Estado moderno, só faz com que a questão da “seguridade da propriedade” se torne a pedra angular de todo o seu quadro institucional e permite a acumulação de riquezas por determinados estamentos sem preocupação com o todo⁵⁹³.

Os primeiros divulgadores da religião cristã também alimentavam a esperança por uma tal revolução, a ser realizada por um ente divino, com quem os homens se comportavam de maneira completamente passiva, e quando essa esperança por fim desapareceu, então se satisfizeram em esperar aquela revolução no fim do mundo⁵⁹⁴.

⁵⁸⁸ Sobretudo a partir da Hegel, G. W. F., “Jedes Volk...”, p.365 ss. Como nos seja concedida a renovação, pretendemos desenvolver melhor as diferenças entre o carecimento ligado à religião grega e à cristã.

⁵⁸⁹ Lucas, H-C “Der junge Hegel zwischen Reform und Revolution. Politische und rechtsphilosophische Optionen Hegels im Übergang von Bern nach Frankfurt” In: Bondeli, M. & Linneweber-Lammerskitten, H. *Hegels Denkontwicklung in der Berner und Frankfurterzeit*, München: W. Fink, 1999, p.264.

⁵⁹⁰ Hegel, G. W. F., “Jedes Volk...”, p.369.

⁵⁹¹ Hegel, G. W. F., “Jedes Volk...”, p.377.

⁵⁹² Hegel, G. W. F., “Jedes Volk...”, p.369.

⁵⁹³ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften II*. “In den Staaten der neueren Zeit ist Sicherheit des Eigentums die Angel, um die sich die ganze Gesetzgebung dreht, worauf sich die meisten Rechte der Staatsbürger beziehen”, p.600.

⁵⁹⁴ Hegel, G. W. F., “Jedes Volk...”, p.366. Zu einer solchen, durch ein göttliches Wesen zustande zu bringenden Revolution, wobei die Menschen sich ganz passiv verhielten, machten auch die ersten Ausbreiter der christlichen Religion Hoffnung, und als diese Hoffnung endlich verschwand, so begnügte man sich, jene Revolution des Ganzen am Ende der Welt zu erwarten. p.371

Ora, justamente a concentração de propriedades, por uma dinâmica que passa ao largo de todo processo de legitimação política, e a particularização dos interesses que ela implica seriam, historicamente, um fator comum à dissolução de inúmeras Repúblicas. É, com isso em vista, que Hegel vai saudar, mesmo que parcialmente, as tentativas de uma negação radical do direito de propriedade, como, por exemplo, o *sansculottismo* durante a Revolução Francesa⁵⁹⁵.

Mesmo que parcial, essa valorização do ideal virtualmente implicado no ataque revolucionário às propriedades privadas⁵⁹⁶ seria, na verdade, um indício de uma reavaliação e revalorização do processo revolucionário. A posição do pensamento hegeliano ante o papel dos *sans culottes* na Revolução Francesa aponta um processo já em curso de passar do paradigma kantiano, lastreado pelo conceito de carecimento da razão prática que dominara seu projeto de religião popular até este momento, para o paradigma da *Vereinigungsphilosophie* que servirá de base para todo o desenvolvimento subsequente de sua filosofia até Iena.

Por esse prisma, essa posição de Hegel no plano histórico-político remeteria a um determinado (re)arranjo no plano da filosofia. Com efeito, já nos últimos escritos de Berna pode-se verificar que o projeto de superação da cisão da sociedade moderna via uma religião popular, concebido em Stuttgart, não vai mais correr sobre os trilhos de um carecimento da razão próprio ao conceito de ação autônoma do sujeito. A superação das cisões deve ser promovida pelo amor, que é alçado agora à estrutura relacional que deve reger a unificação. Somente a hipótese dessa passagem de paradigma já estar em curso em Berna torna plausível essa admissão por parte de Hegel de uma legitimidade parcial da pretensão de negação absoluta das propriedades para a superação das cisões da modernidade. Será nesse momento em que suas críticas ao cristianismo se tornam mais acerbadas, por conta da submissão da religião a uma lógica da propriedade, que Hegel vai

⁵⁹⁵ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften II*, p.601. cf.: *Anmerkungen* dos editores dos *Frühe Schriften II*. cf.: Jaeschke, W. In: Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften II*, p.699.

⁵⁹⁶ Parece ser só neste momento que Hegel apreende a radicalidade e a universalidade da Revolução Francesa – isso, a saber, a contestação de toda a propriedade não legitimada politicamente seria o princípio universal da Revolução Francesa. Um princípio que, no entanto, cada sociedade deveria aplicar em si mesma, sem necessidade deste empreendimento ser feito pelo exército revolucionário francês que há muito já dava mostrar de não agir pelo universal. Todos os textos políticos de Hegel, tanto, no período de Berna quanto de Frankfurt – “*Vertraulichen Briefen über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern*” de J.J. Cart; “*Dass die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen*”, *Die Reichsverfassung* – parecem apontar neste sentido.

reconsiderar o papel da propriedade para o mundo moderno. Com efeito, o radicalismo das reivindicações e das ações diretas dos *sans culottes* contra a propriedade⁵⁹⁷ teria uma motivação mais complexa do que mesmo muitos dos alemães mais simpáticos à Revolução, por vezes mesmo nela engajados⁵⁹⁸, estavam dispostos a assumir ao julgá-lo sumariamente como expressão de uma simples “rapacidade” [*Raubgier*]⁵⁹⁹. A luz dos estudos históricos sobre o ocaso da liberdade política nas sociedades antigas e os pressupostos igualitários que Hegel via como imprescindíveis para as relações intersubjetivas isentas de dominação ressaltavam que as revoltas contra as propriedades, na medida em que expressavam uma demanda igualitária e iam contra a acumulação ilimitada de riquezas, visavam à complementação necessária para dar esteio ideário

⁵⁹⁷ É oportuno reportar aos resultados das investigações do historiador Albert Soboul para precisar que os *sans culottes* não eram contra a propriedade em geral, mas a favor de sua limitação. Essa limitação partia do princípio de que sem um mínimo de igualdade material, os homens deixavam de ser iguais em direitos. Mas, a princípio, a limitação à propriedade incidia sobretudo na esfera do consumo e se relacionava aos artigos de primeira necessidade, cuja privação colocava em risco a própria vida das camadas mais pobres da sociedade. A. “Utopia e Revolução Francesa”. In: Droz, Jacques; *História Geral do Socialismo*, vol. 1, Lisboa: Livros Horizonte, 1976, p.254-335, particularmente, p.258-271.

⁵⁹⁸ Hans-Christian Lucas se refere ao “medo” de certos revolucionários alemães frente à “imprevisível violência das massas populares que se emancipam”. Declarações de Konrad Oelsner, Johann Georg Kerner ou Lux trairiam “medo profundo eventualmente até aversão frente à atividade revolucionária da plebe parisiense”, cf.: Lucas, H.-C. “Sehnsucht nach einem reinen, freieren Zustand” In: Pöggeler, O. & Jamme, C. *Frankfurt aber der Nabel dieser Erde*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, p.97.

⁵⁹⁹ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften II*, p.601. Daria mesmo para dizer que o ideal do sansculottismo não seria somente uma ilusão. , Vale revisitar aqui o comentário de Paulo Arantes sobre a posição que o Hegel “maduro” vai tomar em relação aos ideais de limitação da propriedade privada a partir de modelos antigos: “A lembrança da polis antiga é 'sem força na tempestade que sopra sobre o presente', 'nada mais insípido', acrescenta Hegel, 'que referir-se aos exemplos gregos e romanos, como fizeram os franceses tantas vezes durante a Revolução' (VG., p.19) [...]. Segundo Hegel, o voluntarismo jacobino teria redobrado a ilusão retrógrada do qual através de uma espécie de apropriação pragmática do passado histórico [...]. Por ilusória que seja, nem por isso essa representação do passado deixa de ter sido parte integrante da atualidade que pretendia subsumir: 'chegadas ao poder, essas abstrações produziram, por um lado, o mais prodigioso espetáculo visto desde que há uma raça humana: recomeçar *a priori*, e pelo pensamento, a constituição de um grande estado real, revertendo tudo o que existe e está dado, e querer dar por base um sistema racional imaginado (*vermeinte*); por outro lado, como não passam de abstrações sem Idéia, engendraram com sua tentativa os acontecimentos mais horríveis e mais cruéis' (PhRecht, §258)”, Arantes, P. *Hegel e a ordem do tempo*, p.252. O importante é destacar — o que fazemos talvez até com excessiva insistência — é que o jovem Hegel, diferentemente do que querem Lukács e Bourgeois (ver a nota 19, p.250 do livro de Arantes) nunca partilhou dessa “ilusão” de restaurar a pólis grega ou romana de maneira “abstrata”. Se Hegel se valia da religião popular de gregos e romanos era para retirar o modelo para religiões populares modernas autonomamente organizadas pelo próprio povo. Como já apontamos, os cultos religiosos de Robespierre em torno do Ser Supremo, de organização fortemente vertical, seriam a partir do conceito de *Volksreligion* desenvolvido desde Stuttgart — ou seja, desde antes mesmo desses cultos terem lugar — condenáveis. O que muda em Hegel não é a avaliação que a pólis grega ou romana fosse intransplantável para o solo moderno, ilusão que ele nunca nutriu, mas a sensibilização para o tamanho do problema que a desigualdade na distribuição de propriedades colocava para a implementação de seu projeto de religião popular calcada na liberdade social. É isso o que parece estar por detrás da sua reavaliação — de toda forma, muito mais ambivalente do que muitas vezes se está disposto a conceder — dos anos do Terror.

liberal consignado nas bandeiras revolucionárias. A exigência de se repensar o direito à propriedade, a exigência de se considerar a necessidade de uma redistribuição aparecia aos olhos de Hegel como uma medida que incidiria contra o próprio princípio que gerou as cisões da sociedade moderna e causaram a decadência de muitas outras sociedades que lhe antecederam: a expansão de propriedades sem legitimação política — e, por isso mesmo, uma expansão potencialmente ilimitada. Um quadro que fatalmente desequilibraria o vínculo interno entre liberdade e igualdade.

3.7. Antinomia e unificação

A quebra com a perspectiva do sumo bem e a transição para a perspectiva de atribuir a cada época um carecimento, cuja satisfação exigiria uma religião capaz de superar os momentos em que as sociedades perdem a capacidade de mediar a sua autorreprodução com as garantias de autonomia para o seu povo, leva Hegel a buscar outro paradigma para o que ele considera como positividade. Positiva não vai mais ser somente a religião objetiva que busca conferir uma unidade aos homens por um sistema de obediência calcado em uma autoridade externa; positiva também pode ser a religião derivada de uma subjetividade que internaliza a autoridade e busca unificar os homens sem conferir à objetividade quaisquer direitos. Quando se reconhece a possibilidade da própria religião subjetiva vir a se tornar positiva — autoritária, portanto —, a única via para se obter critérios para escapar da positividade consiste em analisar as modalidades de unificação que vão estar implícitos em cada religião.

É essa nova tarefa que passa a ser perseguida no fragmento *Positiv wird ein Glauben genannt...* [Text 40], em que já se pode acompanhar um esforço hegeliano de rearticular teoria e prática para além dos marcos de uma filosofia transcendental:

A atividade prática age livremente, sem unificação de um contraposto, sem ser determinada por este — ela não traz unidade a um múltiplo dado, mas, ao invés disso, ela mesma é a unidade — *a unidade teórica é vazia, sem sentido, sem o múltiplo, só pensável em relação a esse* [à margem] — que apenas se mantém a salvo em face do multiplamente contraposto, que em comparação à razão prática permanece sempre desvinculado [*unverbunden*]. A unidade prática é afirmada pelo fato de que o contraposto é suprimido [*aufgehoben*]. Todos os mandamentos morais são exigências para afirmar esta unidade contra as

pulsões. Aqueles são diversos apenas na medida em que são direcionados a pulsões diversas⁶⁰⁰.

Nesta citação já se pode reconhecer os primeiros incômodos de Hegel com a estrutura contrapositiva da razão prática, com o fato de necessariamente os mandamentos morais terem de se erigir *contra* as pulsões e atuar sobre elas de maneira a suprimi-las. A partir desse fragmento a moral é suspeita de ser, no limite, tomada de antemão, de indulgir com elemento autoritário no interior da própria ação do sujeito já que assume a contraposição às pulsões de saída, sem reflexão, sem procurar justificá-la. Ora, caso esse conceito moral não possa ser refletido, trata-se de um conceito positivo. Falando sobre o conceito prático, Hegel vai afirmar:

ele é apenas algo conhecido, um dado, algo objetivo e recebe seu poder, sua força, sua eficácia [*Wirksamkeit*] somente através de um *objeto* que desperta respeito ou temor ante o qual nós teríamos de desvanecer [*vergehen*], de nos sujeitar [*unterliegen*], se acaso naqueles conceitos não nos fosse aberto o caminho para aquele objeto, para a esperança de indulgência [*zur Hoffnung der Verschonung*] e, por meio disso, [a] concordância [*Einigkeit*] se tornasse possível⁶⁰¹ [grifo, RC].

É legítimo supor que Hegel identifique esse “objeto”, referido na segunda linha da citação, à lei moral e que detecte na afirmação da lei moral a causa dessa submissão por um algo que nos acomete como de fora, como um estrangeiro, e podendo levar à nossa subjugação caso ele não venha a se revelar resgatável mais adiante. A positividade não pode mais ser pensada do ponto de vista do sujeito moral, ou seja, o metro para saber se uma religião é ou não positiva não pode ser o mero fato de ela estar ou não estar lastreada pelos sentimentos, pela disposição de ânimo e pela autonomia — tomada em um sentido exclusivamente de dar a si mesmo a própria lei — dos que a ela se vinculam.

Na sequência Hegel assume que para superar essa positividade a “essência do Eu prático” deve se igualar à “atividade infinita”, indo para “além de todo efetivo” (II, 7). A objetividade agora não vai estar mais na adequação do sensível às categorias da faculdade

⁶⁰⁰ Hegel, G. W. F. *Positiv wird ein Glauben genannt...*, In: _____. *Frühe Schriften II*, [Text 40], p.5-7, p.5. Para a tradução dos fragmentos referentes aos textos, 40, 41 e, 42, recorri por diversas vezes das soluções entradas por Erick Lima, feita a partir da edição da Suhrkamp (Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften*, Band I (hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel). Frankfurt: Suhrkamp, 1999, p. 239-254) em Hegel, G. W. F. “Esboços sobre Religião e Amor” (trad. Erick Lima). Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos. n.º 3, Dez 2005.

⁶⁰¹ Hegel, G. W. F. *Positiv wird ein Glauben genannt...* In: _____. *Frühe Schriften II*, [Text 40], p.6.

de conhecer do sujeito, nem em uma adequação da felicidade à lei moral, mas à equiparação entre a “atividade objetiva” e a “atividade infinita”. Essa igualdade, por sinal, seria o ideal da crença prática. Mas se o “movimento de ir além [*Hinausgehen*] é dado, assim como a exigência de igualdade/equiparação [*Gleichheit*] — esta exigência somente pode ser dada através de um objetivo poderoso e que domina (autoridade)” (II, 7). Há, portanto, uma exigência de igualdade com outra atividade, da qual tomamos conhecimento por dela padecer.

Ora, essa exigência de se igualar a uma atividade que nos escapa e não tem a mesma estrutura da atividade de um Eu vai colocar um desafio para o sujeito que se vê compelido a com ela se unificar. Já no fragmento seguinte, *Religion...* [Text 41], a reação do sujeito nesses casos vai revelar a outra face do esforço de tentar suprimir toda a dependência com o objetivo como condição para sua libertação: “O outro extremo do depender de um objeto é — temer os objetos, a fuga diante deles, o temor ante a unificação, a mais elevada subjetividade”⁶⁰². Sob essa ótica das modalidades de unificação, aquilo portanto que muitas vezes se quer passar como *independência* do sujeito, nada tem a ver com o ímpeto corajoso de enfrentar todo objetivo que impede a sua afirmação, respondendo, antes, ao recuo reativo e covarde para se agarrar obstinadamente a uma constituição já acabada de uma autarquia — ainda que ilusória — de sua própria subjetividade. Uma subjetividade que se aferra em uma concepção unilateral de si, pois incapaz de reconhecer a sua latente e constitutiva identidade com o objeto. É esse o teor desse temor ante a unificação.

Para evitar ambos os extremos — o objetivo e o subjetivo —, Hegel concebe a unificação como uma conciliação entre a perspectiva da faculdade do conhecimento — cujas “sínteses teóricas se tornam totalmente objetivas, inteiramente contrapostas ao sujeito” — e a aquela da atividade prática — que “aniquila o objeto e é inteiramente subjetiva” (II, 9). A unificação pressupõe, portanto, pensar um termo médio que possa mediar teoria e prática só que não mais pelo modelo da *aplicação* que pautava a faculdade do juízo, mas por meio do próprio princípio do amor cuja expansão não resulta em outra coisa que não na própria religião. Tem-se assim que a mediação passa a ser atributo do amor: “Somente no amor se é um com o objeto, não se domina, nem se é dominado”.

O amor daria o modelo de unificação a partir do qual toda a religião deveria se

⁶⁰² Hegel, G. W. F. “Religion...”. In: _____. *Frühe Schriften II*, [Text 41], p.8-9, p.8.

pautar; Hegel afirma explicitamente: “[...] amor, tornado essência pela imaginação, é a divindade” (II, 9). A unificação sem dominação contrapositiva, que poderia, portanto, superar toda a positividade, é o paradigma da relação amorosa sublimado pela imaginação em religião. Confrontados com essa imagem da unificação dada pelo amor, os “homens separados [*getrennt*]” lhe devotariam “reverência [*Ehrfurcht*]” e “respeito [*Achtung*]”, vigendo diante dele a “má consciência moral [*böses Gewissen*]” (II, 9) — a consciência da própria dispersão. Essa consideração sobre a reação repelente de homens separados frente a um ideal de unificação, já mostra que Hegel, mais uma vez, reconhece que o mero ideal — como uma projeção a cristalizar a unificação entre o homem e a natureza na divindade religiosa — não é um antídoto contra as cisões que ele já diagnostica como próprias ao seu tempo. O ensaio de se conformar os homens separados, a esse ideal de unificação, por mais excelso que ele seja, só poderia ter a violência como desfecho:

Nos tempos antigos, os deuses perambulavam [*wandelten*] entre os homens. Quanto mais se intensificava a separação, o distanciamento, tanto mais também os deuses se desligavam dos homens. Em troca disso, eles ganharam em sacrifícios, turíbulo e liturgia — tornaram-se mais temidos, até que a separação chegou tão longe que a unificação somente pode acontecer através de violência⁶⁰³ [grifo, RC].

É preciso partir do próprio solo da sociabilidade para se conseguir chegar à unificação religiosa. Mas para que esse trajeto possa ser percorrido, certos princípios têm de estar de saída claro para todos: “Amor somente pode ter lugar em face do igual, do espelho, do eco de nossa essência” (II, 9). Portanto, essa sociabilidade capaz de reunificar os homens pelo amor não pode abdicar de promover a igualdade. A questão é como, partindo de uma sociedade de homens separados, seria possível chegar uma sociabilidade pautada no amor e na igualdade.

Mas o que impele à unificação? O que produz em nós o sentimento da necessidade de uma unificação de maneira que a igualdade não seja uma exigência dada? São essas respostas que Hegel tenta oferecer no seu importante fragmento *Glauben ist die Art* [Text 42], no qual já é patente a pressuposição de um ponto de vista lógico-especulativo para poder repensar o problema da positividade de uma unificação. No início desse texto, curto mas extremamente denso, Hegel mostra ser crucial distinguir entre a atividade de

⁶⁰³ Hegel, G. W. F. “Religion...”, p.9.

unificação e a representação que dela se faz: “Crença é o modo como o [que foi] unificado, aquilo através do que uma antinomia é unificada, está presente em nossa representação. A unificação é a atividade. Esta atividade, refletida como objeto, é aquilo em que se crê [*das Geglaubte*]” (II, 10). O primeiro passo para a unificação é, segundo Hegel, que “os membros da antinomia” sejam “sentidos [*geföhlt*] ou conhecidos [*erkannt*] como conflitantes [*widerstreitende*]”, pois somente assim seria possível qualificar a “relação” [*Verhältnis*] entre eles como antinômica⁶⁰⁴. E já é neste ponto que Hegel vai introduzir um conceito de conflito que transcende a mera contrariedade e alcança a contradição, pois é a própria identidade entre os termos conflitantes que é pressuposta ao próprio conflito. A pressuposição dessa identidade explicita que os contrapostos dependem um do outro, o que significa negar a pretensão que eles porventura venham a erigir de se absolutizar como contraposto isolado ou suprimir-se mutuamente. A partir dessa correlação necessária dos contrapostos, Hegel deriva que “A unificação é o padrão de medida [*Maßstab*] segundo o qual [*an welchem*] ocorre a comparação [*Vergleichung*], segundo o qual os contrapostos aparecem tais como insatisfeitos [*Unbefriedgte*]”. O *Maßstab*, portanto, é introjetado no coração da própria relação entre os contrapostos e não permanece mais alojado nos limites da faculdade de conhecer ou no sujeito moral. Por meio dessa antinomia que atravessa todo o contraposto isolado é que seria possível levar a finitude ao seu, nos dizeres de Lebrun, “*éclatement*”: “Se agora se mostra que os limitados contrapostos [*die entgegengesetzten Beschränkten*] não poderiam subsistir como tais, que eles teriam de se suprimir, que, portanto, eles pressupõem, para serem possíveis, uma unificação (já para poder mostrar que eles sejam contrapostos é pressuposta uma unificação)” (II, 10).

Todavia, o importante a se destacar aqui é que Hegel quer provar [*beweisen*] não somente que a “unificação *deve ser* [*seyn soll*]”, mas que “a unificação, ela mesma, que ela é [*daß sie ist*]”. A necessidade de uma unificação para dois contrapostos limitados só evidencia a representação da unificação que é o objeto de crença. Para provar que a unificação é, seria necessário provar que o ser não é independente dos dois contrapostos.

⁶⁰⁴ O conceito de antinomia que encontramos neste fragmento é frequentemente utilizado como evidência de que Hegel já se afasta decisivamente da sombra do conceito de antinomia kantiano, sendo efetivamente um de seus primeiros passos para aceder à sua concepção de dialética. Düsing, K. “Antinomie und Dialektik. Endlichkeit und Unendlichkeit in Hegels Auseinandersetzung mit Kants Antinomienlehre”. In: Menegoni, F. e Illeterati, L. (hrsg.) *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, Stuttgart: 2004, 35-57, p.37.

Mas a própria crença já pressupõe um ser; i.e., para se crer em algo é preciso que esse algo seja. Ao afirmar que “Unificação e ser significam a mesma coisa” (II, 11), Hegel quer dizer que provar que a unificação é, corresponde a provar que o ser é. É importante verificar que admitir que todo o pensado é não significa admitir um essente: “Ele é, na verdade, na medida em que é um pensado; mas um pensado é um separado, contraposto ao pensante: não é nenhum essente [*Seiendes*]” (II, 11). O ser *não* exige a crença para que ele seja ser, mas a crença exige o ser para que ela seja crença. “O pensado tem, agora, enquanto [um] separado, de se tornar [um] unificado, e só então se pode nele crer; o pensamento é uma unificação e é objeto de crença; mas o pensado ainda não” (II, 11). Ou seja, o pensado está contraposto a quem pensa, mas o pensamento engloba o pensante e o pensado e somente neste pensamento se encontra a verdadeira unificação, pois supera todo o contraposto, e o verdadeiro ser. O foco de Hegel é analisar o modelo de ação no caso da religião positiva que busca uma unificação; o que ele conclui é que toda unificação de uma religião positiva implica “algo dado”, que, por sua vez — nem seria necessário mencionar — repõe a contraposição. Portanto, Hegel vai denunciar que na mesma medida em que as religiões positivas unificam, elas também contrapõem, e, com isso, apresentam inevitavelmente uma “contradição” [*Widerspruch*] (II, 12).

Essa contradição de uma unificação que ao mesmo tempo contrapõe “surge”, segundo a explicação aqui oferecida por Hegel, “de uma ilusão [*Täuschung*], quando são tomadas espécies mais incompletas de unificação, que, em outra perspectiva, são ainda contrapostas: [quando] um ser incompleto [é tomado] por um ser perfeito segundo a perspectiva em que deve ser unificado, e um modo do ser é confundido com outro” (II, 12). O que se depreende dessa constatação é que a possibilidade de uma unificação verdadeira passa a depender de uma atividade crítica, que seria precisamente o “pôr à prova”, mencionado acima. E o *Beweisen* que vai se encarregar de dissipar essa “ilusão” — ou seja, a incompletude dessa unificação — é feito a partir de um padrão de medida [*Maßstab*] contido da relação entre os dois contrapostos, qual seja, a identidade que se mostra na base de todo o desenvolvimento da própria contradição.

Na base de toda a unificação: “Em cada unificação há um determinante e um ser determinado, os quais são um”. Pois é precisamente da negação dessa coincidência originária e necessária que nasce toda a positividade. “Entretanto, na religião positiva, o determinante deve, na medida em que determina, também ser determinado: sua ação deve

ser não uma atividade, mas um sofrer”. O que define a ação na religião positiva é que, sem embargo dela se julgar e efetivamente ser determinante, ela é ao mesmo tempo determinada por outro sem o perceber, “atividade é determinada por outro, isto é, ela deve ser dada: o ativo, na medida em que é ativo, deve ser um determinado” (II, 12).

O resultado dessa recusa de tomar sua própria atividade como igualmente determinada é alienar a sua determinação a um poder externo: “O determinante é um poder através do qual a atividade adquire sua direção, sua forma, mesmo quando se acredita e se age por confiança — confiar é a identidade da pessoa, da vontade, do ideal em face da diversidade da contingência” (II, 13). Hegel define aqui o poder como a atividade que não parte de nós, na qual não podemos nos reconhecer e, mesmo assim, confiamos na sua direção e na sua forma e nos comportamos positivamente em relação a ela. “Se acaso lá, onde eu não sou ele e ele não é eu, eu creio nele e ajo segundo ele, aí eu sou determinado, ele é um poder contra mim, e eu me comporto positivamente para com ele” (II, 13).

A raiz de como vai ser definida a nossa atividade de unificação está ligada em grande medida na maneira como o sofrer [*leiden*] esse outro poder é encarado por nós, enquanto aqueles que sofrem; i.e., “Um poder é sentido, está-se em face dele passivamente [*leidend*], e ele não está neste sentimento, mas sim na separação do sentimento, no qual aquele que sofre [*das leidende*] — que se torna desta maneira objeto — é contraposto ao que impinge o sofrimento [*dem leiden bewirkenden*] (que se torna, nesta medida, sujeito)” (II, 13). Seria somente se ao sofrer não formos simplesmente passivos, mas ativos ao mesmo tempo, e, portanto, se a causa do sofrimento está ao mesmo tempo em nós, é que se tem as condições para a superação de todo e qualquer contraposto, e, portanto, para a verdadeira unificação.

Já é, sem dúvida, o conceito hegeliano de destino que vemos madruguar neste último manuscrito de Berna. E é, de fato, a confrontação com o próprio destino, que vai levar o sujeito a ter de lidar com a “negatividade absoluta” que aparece — pela primeira vez em toda a obra hegeliana, em um apontamento — ao final deste manuscrito. Por certo, aqui já se torna evidente para Hegel que uma verdadeira unificação só poderia ser alcançada ao incorporar o momento de uma negatividade absoluto.

Capítulo 4: Frankfurt (1797-1800) - o carecimento do amor e o destino

Em 1797, por insistência e intermédio de Hölderlin, Hegel deixa Berna para assumir um novo posto de preceptor na casa de um próspero negociante de vinhos, Nöe Gogel, na cidade de Frankfurt⁶⁰⁵. Em meio à viagem de mudança, Hegel faz uma breve parada em Stuttgart. Os relatos de Christiane Hegel sobre o estado de espírito do irmão nesses dias, algumas passagens das cartas do próprio Hegel e a percepção — muitas vezes exagerada — de mudanças na paisagem conceitual de seus escritos após 1798, cooperaram para forjar na literatura à tese de que os primeiros meses de Hegel em Frankfurt seriam marcados por uma profunda crise, a chamada “Crise de Frankfurt”⁶⁰⁶.

Um dos motivos mais destacados para essa crise é a Revolução Francesa. As teses sobre o que teria mudado da posição de Hegel em relação à Revolução são elas mesmas bastante variadas,⁶⁰⁷ mas de qualquer modo os autores parecem mesmo conferir bastante importância aos dias que Hegel passou em Stuttgart antes de seguir viagem para Frankfurt. Sem dúvida que, quando da chegada de Hegel na sua cidade natal, o *politische Szenerie* estava agitado pela iminência de um novo *Landstände*. Especula-se muito sobre o quanto Hegel, que chega a se engajar nas articulações locais para esse momento, teria se desiludido com os relatos de seus amigos que viveram a passagem dos exércitos revolucionários por Stuttgart. Havia muita amargurada nos círculos republicanos locais

⁶⁰⁵ Jaeschke, W. *Hegel-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2003, p.15.

⁶⁰⁶ Contra a tese da crise de Frankfurt, cf.: Harris, H.S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 2002. Lukács, G. *Der junge Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973. “Es ist eine Krise in Hegels Leben und denke eingetreten. Eine Krise, deren gesellschaftliche und geschichtliche auslösende Ursachen wir in unseren einleitenden Bemerkungen kurz skizziert haben: die Krise seiner republikanisch-revolutionären Anschauungen, eine Krise, die in Jena in der Form der Bejahung der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft in ihrer spezifische napoleonische Form ihre vorläufige lösung findet”. p.174

⁶⁰⁷ Bondeli, M. *Der Kantianismus des jungen Hegel*. Hamburg: Felix Meiner, 1997, “Stand Hegel im Bern in einen politische-republikanischen Umfeld, das mit Kantischen Mitteln publizistisch auf den Umsturz des *Ancien Régime* hinarbeitete, steht er in Frankfurt in einem stark durch Hölderlin beeinflussten Kontext, in welchem der Krise der Revolution in Form eines ästhetisch und vereinigungsphilosophisch fortentwickelten Kantianismus begegnet wird”, p.37; “Dass aber diese Entwicklung, diese Reife nur auf Grundlage eines Verzichts auf die Zielsetzungen der demokratischen Revolution zustande kommen konnte, darin drückt sich bei Hegel der tragische Charakter der ökonomischen und sozialen Zurückgebliebenheit Deutschlands aus” p.133; Bourgeois, B. *Hegel a Francfort: ou Judaïsme – Christianisme – Hegelianisme*. Paris: J. Vrin, 1970, p.21.

que se sentiram completamente traídos pelas tropas revolucionárias francesas: essas, ao invés de ajudá-los na luta para derrubar o poder da aristocracias locais, fizeram acordos de gabinete com vários poderosos e pouco se importaram pela liberdade dos povos⁶⁰⁸.

No entanto, por mais que as perspectivas políticas mais imediatas tenham sofrido um forte abalo, autorizando mesmo a literatura a falar em uma *Gesinnungswandel* entre os partidários alemães da Revolução⁶⁰⁹, Hegel seguia com a convicção de que a Revolução Francesa expressava um fenômeno histórico mais profundo. O tempo estaria carregado de um novo carecimento, cuja satisfação até poderia ser adiada, mas, enquanto isso, sua força continuaria se deixando fazer sentir:

Quão cegos são aqueles que acreditam que as organizações, as constituições, leis que não concordam mais com os costumes, os carecimentos e a opinião dos homens, das quais o espírito se foi, podem subsistir por mais tempo! [que acreditam] que formas em que o entendimento e o sentimento não tomam mais interesse sejam poderosas o suficiente para tecer por mais tempo os liames de um povo!⁶¹⁰

Já se pode ver que Hegel está interessado precisamente em uma dinâmica social subterrânea. Uma perspectiva que, por um lado, lhe confere certo consolo em relação a eventuais recuos e retrocessos no agitado tabuleiro político europeu, por outro, lhe angustia por conta do abismo entre a política praticada e aquele que os mais novos tempos requereriam. É a partir de Frankfurt, efetivamente, que se consolida o processo de conferir ao carecimento no qual Hegel apoia o seu projeto de unificação da sociedade um ancoramento histórico mais enfático e todos os liames que devem constituir a sociabilidade entre homens teriam de passar, como testemunha a citação, a remontar a esse carecimento mais profundo portado pelos mais novos tempos. Em contrapartida,

⁶⁰⁸ Muitos vão reconhecer nessa atitude dos revolucionários franceses uma mudança de orientação nas linhas mestras da política externa francesa implementa no pós-Thermidor. Lukács, G. *Der junge Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973. “Zugleich wird infolge der Veränderungen nach dem Thermidor, aus der Mischung von Verteidigungskrieg und internationalem Propagandakrieg der ersten Revolutionsjahre überwiegend ein Eroberungskrieg. Bestimmte Elemente des Propagandakrieges bleiben in der ganzen Periode, sogar unter dem Kaiserreich erhalten [...]. Aber diese Tendenz wird im steigenden Masse Eroberungszielen der bürgerlichen Republik, später des Kaiserreichs, untergeordnet”, p.166. Sobre essa mudança, cf. também Kuhn, A. *Die Französische Revolution*. Stuttgart: Reclam, 1999. p.146 ss.

⁶⁰⁹ Lucas, H-C. “Sehnsucht nach einem reineren, freieren Zustand” In: Pöggeler, O. & Jamme, C. *Frankfurt aber der Nabel dieser Erde*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, p.83.

⁶¹⁰ Hegel, G. W. F. “Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen”. In: _____. *Frühe Schriften II*, p. 99-100, p.104.

também é durante o período de Frankfurt que o programa que vimos forjado no *Glauben und Sein* de Berna de promover uma passagem do finito para o infinito, a fim de se atingir por uma unificação sem dominação é aprofundada, o que leva Hegel a desenvolver com mais detalhe e complexidade uma teoria dos “pressupostos especulativos”⁶¹¹ da sociabilidade: com o que a filosofia já começa a despontar definitivamente como a única via para se alcançar uma “verdadeira unificação” que passa a ser identificada com uma unificação absoluta.

Essa simultaneidade entre ancoramento histórico e unificação absoluta já forja precisamente a dupla pretensão que vai ser o traço distintivo da filosofia hegeliana. Em Frankfurt, no entanto, está claro que, por se tratar ainda de um absoluto encontrado em um sentimento que não apresenta passagem para o plano do conceito, a conciliação dessa dupla pretensão ainda se mostra problemática. De qualquer maneira, já se arma também em Frankfurt o duplo ponto de vista ao qual o sistema vai dever as suas duas possibilidades distintas — mas nem por isso desarticuladas — de começo.

Esse desafio de Hegel vai passar por saber como lidar com a negatividade desencadeada pela Revolução Francesa. O que pode parecer desconcertante é que a maior parte dos textos que nos chegou do período de Frankfurt orbita em torno de dois projetos que não poderiam aparentar maior distância: um texto sobre a origem da religião cristã e as limitações que ela apresentaria para oferecer um modelo de unificação apto a superar as cisões dos mais novos tempos — dos textos que dispomos do período de Frankfurt, ao menos nove costumavam ser agrupados na reconstrução que Hermann Nohl fez desse texto nunca terminado e ao qual ele confere o título de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*⁶¹² — *Mit Abraham...* [Text 61], *Abrahams in Chaldäa geboren...* [Text 48], *Jesus trat nicht lange...* [Text 54], *Der Tugend ist nicht nur Positivität* [Text 55], *Am interessantesten wird es seyn...* [Text 56], *Reines Selbstbewusstseyn — reines Leben* [Text 57], *Man kan den Zustand...* [Text 58], *Das Wesen des Jesus...* [Text 59], *Mit dem Muthe...* [Text 60]. O outro projeto a que faz referência uma série de textos de Frankfurt mas também de Iena foi reconstruído pelos editores sob o nome de *Constituição da Alemanha: Sollte das politische Resultat..., Über ihre Entstehung..., Der immer sich vergrößernde*

⁶¹¹ Para o conceito de pressupostos especulativos, cf.: Müller, M. “O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo”. In: *Filosofia Política*, III, v.5, Rio de Janeiro, 2003, p. 41-66.

⁶¹² Hegel, G. W. F. *Theologische Jugendschriften*. (hrsg. Nohl, H.). Tübingen, 1807, p.241-342. Para a correspondência entre a paginação de Nohl e da *Akademie Ausgabe*, conferir o anexo desta tese.

Widerspruch... Im Deutschen Reich..., Religion..., I Deutschland kein Staat mehr... Por fim, ainda há os textos antes comumente agrupados sob a rubrica algo genérica *Projetos sobre Religião e Amor* e que agora vêm divididos em dois grupos: 1- *Sobre amor e religião*, do qual pertencem *Positiv wird ein Glauben genannt...* [Text 40], *Religion...* [Text 41], *Glauben ist die Art...* [Text 42], sendo que todos foram iniciados em Berna e reelaborados em Frankfurt; 2- *Sobre unificação e amor*, que conta com os textos *welchem Zwekke...* [Text 49] e *so wie sie mehrere Gattungen...* [Text 50].

Na medida em que vai se desenhando a natureza das guerras entre revolucionários e aliados e as disputas internas entre os membros políticos que compõem o Sacro Império Romano-Germânico se acentuam, Hegel se exaspera quanto à urgência de uma reestruturação da organização política da Alemanha. É grande a sua apreensão ao assistir a Alemanha ser vítima de seu caráter assim como Cristo fora vítima do caráter de como se esforçou por satisfazer o carecimento de seu tempo [não deve ser esquecido que Hegel escreve boa parte dos primeiros manuscritos da *Constituição do Império* em paralelo com os textos do projeto que Nohl veio denominar de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*]. A necessidade de fazer frente por meio de uma negação radical do destino a que o povo alemão se via arrastado, por mais catástrofes que ele fosse experimentando, impele Hegel a pensar uma unificação que consiga se despedir por completo dos ilusionismos dos postulados da razão prática e fazer a nova ordem surgir da essência mais íntima do seu próprio tempo. Todo o esforço parece mesmo se concentrar em fazer frente ao desafio de superar o destino que parece levar determinada formação-cultural à catástrofe.

4.1. A negação do amor e o espírito do judaísmo

A interpretação que Hegel desenvolve em duas séries de sete fragmentos — a primeira contendo *Die Geschichte der Juden lehrt...* [Text 43], *Fortschreiten der Gesetzgebung...* [Text 44], *Joseph. jüd. Alterth...* [Text 45], *Abraham in Chaldäa geboren...* [Text 46], *Zu Abrahams Zeiten...* [Text 47], *Abraham in Chaldäa geboren...* [Text 48], escrita primeiramente em Berna, entre 1795 e 1796, e depois reelaborada em Frankfurt; e a segunda contendo *Mit Abraham ...* [Text 61], *Die schönen, ihrer Natur nach...* [Text 62], e escrita entre o final de 1799 e o começo de 1800 — não deixou de

levantar suspeitas de antissemitismo. Se o mínimo que se pode dizer é que a versão do jovem Hegel não é nada complacente, sendo mesmo bastante deturpadora em diversos aspectos, cumpre ao mesmo tempo ponderar em seu favor que a intenção profunda dos estudos de Hegel sobre religião — os quais preenchem a maior parte dos textos desse período — parece ser em torno da unificação requerida pelos homens. O sentido da contraposição entre judaísmo e cristianismo seria retratar as diferentes vias que cada uma dessas religiões oferece para a unificação social. A bem da verdade, para Hegel nenhuma das duas perspectivas vai conseguir realizar uma unificação capaz de vencer o destino: ambas cairiam vítimas dos limites de suas respectivas concepções de liberdade. Hegel tenta reconstituir a concepção de liberdade buscada pelo cristianismo e pelo judaísmo centrando o foco nas histórias de seus fundadores: Abraão e Jesus.

“Com Abraão, o verdadeiro ancestral dos judeus, começa a história desse povo — quer dizer, seu espírito é a unidade, a alma, que regeu todo o destino de sua descendência” (II, 331, C II). Mas, segundo Hegel, para recuperar o sentido da história de Abraão é necessário compreender brevemente o contexto em que ele surge. E é sobretudo no próprio *Pentateuco* que Hegel vai se apoiar para perseguir “os obscuros rastros” deste “importante período, em que a rudeza [*Rohheit*], que seguiu à perda do estado de natureza, esforçou-se por distintas vias para retornar para a unificação destruída” (II, 331, C II). E a perda do “estado de natureza”⁶¹³ aconteceria — na leitura que Hegel faz do Gênesis — de maneira trágica, por conta do grande dilúvio que acomete a Terra. O efeito dessa catástrofe é “a mais monstruosa descrença na natureza”, ante a qual o ser humano adota a postura de buscar dominar a natureza que ele agora considera como “hostil” [*feindselige*] (II, 332, C II). Hegel interpreta que, para se prevenir ante os perigos que ela pode providenciar, os homens decidiram se colocar em um constante e permanente “estado de defesa” (“*Verteidigungszustand*”) (II, 332, C II).

Mas não bastava que cada um se colocasse em contraposição à natureza: Noé e Nimrod julgam, cada um a seu tempo e a seu modo, ser necessário unificar os homens

⁶¹³ A questão do Estado de Natureza em Hegel é complexa, de todo modo, há de se apontar aqui que a saída do estado de natureza aqui significa antes uma quebra da unidade homem-natureza, mas não implica uma entrada no estado civil; a entrada para o estado civil ocorre, como desenvolvemos na sequência, por meio da violência e da dominação que antecipa, por certo, o polêmico conceito de *Herrenrecht* que Hegel vai desenvolver em obras posteriores. Sobre a questão da saída do estado de natureza, com algumas breves referências aos escritos de Frankfurt inclusive, cf.: Mercier-Josa, S. “Combat pour la Reconnaissance et criminalité”, in: D. Henrich, R.-P. Horstmann (hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 72-92.

por meio de leis autoritárias, também com vistas a esse projeto de dominação da natureza. A unificação dos homens “desconfiados, mutuamente alienados, que agora queriam se dispersar” não foi, portanto, lograda pelo esforço de redespertar “uma *sociabilidade* [*Geselligkeit*] alegre que tornasse confiante um ao outro e à natureza” [grifo, RC]; se homens foram mantidos “juntos”, há de se reconhecer que foi “por violência” (II, 334-335, C II). Em outras palavras, a nova união que se forjara para os homens — que corresponde à união propriamente civil — só foi possível pois extorquida pela força.

Com efeito, para Hegel, a reação de Noé e Nimrod ao dilúvio, com vistas a retomar a unificação dos homens, não seria a única possível. Tanto que Hegel a contrapõe à reação de Deucalião e Pirra, cujo relato comparece nas *Metamorfoses* de Ovídio:

Contra esse poder inimistoso [*feindselige*] Noé se assegurava pelo fato de que ele submetia ela e a si a um mais poderoso; Nimrod [pelo fato de] que ele próprio a atava [*bändigte*]; ambos selam com o inimigo uma paz da indigência [*Noth*] e eternizam a inimizade; nenhum se reconcilia com ele, não como um mais belo par, Deucalião e Pirra fizeram depois de sua enchente, convidando os homens e mulheres [*Menschen*] novamente à amizade com o mundo e para a natureza, pela alegria e gozo fizeram eles esquecer a indigência e a inimizade, selaram a paz do amor⁶¹⁴.

Abraão teria nascido ainda sob a égide dessa desconfiança generalizada do homem em relação à natureza e a seus semelhantes. O destino de Abraão, que para Hegel estaria sem dúvida condicionado por este contexto, será reconstituído nesses escritos sobre o judaísmo como uma ilustração exemplar do destino daquele que procura a liberdade para além de todos os liames sociais e naturais: “O primeiro ato, pelo qual Abraão se torna o pai ancestral de uma nação, é a separação, que rasga o liame da vida conjunta e do amor, o todo das relações” (II, 35-36, C II). Com efeito, Hegel julga que o caráter de Abraão poderia ser epigramado como aquele que “*não* queria amar e ser assim livre” (II, 36) — a única exceção seria seu filho, por representar a sua descendência, que mesmo assim ela acaba oferecendo a Deus em sacrifício (II, 42). — “Um homem independente e fora da conexão com um Estado, ou com outro fim [*Zweck*], sua existência era para ele o mais alto” (II, 29). Daí por que, inclusive, ele adotar o nomadismo e optar por viver errante, como “um estrangeiro na Terra” (II, 38). Sob a ótica de Hegel, Abraão pautava seu agir por uma equação cujo somatório dos termos levava ao resultado que seu

⁶¹⁴ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften II*, Band 2, (hrsg. Walter Jaeschke). Hamburg: Felix Meiner, 2014, p. 336.

próprio destino se encarregaria de mostrar equivocado: I- igualava amor, ou qualquer outra forma de liame, à dependência; e II- igualava liberdade a se ver livre de toda dependência. Isso lhe subtraía o horizonte de contar com qualquer dimensão intersubjetiva de liberdade e de enxergar a relação com o outro de outra forma que não fosse uma limitação de sua própria liberdade.

São essas premissas em relação à liberdade que, na visão de Hegel, arrastam Abraão e seu povo a todas as desventuras dos primeiros anos da história dos judeus narradas no *Antigo Testamento*. Essa premissa assumida por Hegel, de que haveria uma contrariedade do espírito do judaísmo em relação a qualquer unificação social, leva-o mesmo a considerar que o ato de libertação de Moisés não teria retirado sua “legitimação em um ódio dos ânimos contra a opressão, em uma nostalgia de ar e liberdade” (II, 45), mas pela capacidade de convencer o seu povo por aterrorização, ao narrar as consequências do que lhes acometeria se não fugissem, aliada à astúcia para, assim que despontada a oportunidade, enganar o rei do Egito em uma artimanha. E mesmo as leis que Moisés depois confere ao seu povo seriam promulgadas “com a ameaça oriental de perda de todos os prazeres e alegrias”, pela representação do “terror do poder físico” (II, 57). Os laços que ligavam os judeus entre si eram tão frouxos que Hegel julga nem sequer correto atribuir aos judeus um direito civil interno: “dado que a relação dos judeus como cidadãos entre si não era nenhuma outra senão a igualdade da dependência de todos diante de seu regente invisível, então na verdade não ocorria nenhuma cidadania [*Staatsbürgerschaft*], e as condições de todas as leis políticas — i.e., leis livres — eram subtraídas naquela dependência” (II, 65) — o que os unificava continuava a ser a indigência e a lei autoritária.

A concepção de liberdade dos judeus era dual: “ou se era dominado, ou se dominava” (II, 60). O que lhes fechava o horizonte para a perspectiva de qualquer unificação com o outro em um todo ético marcado pela liberdade. Seria essa concepção de liberdade, afirmada no próprio ato em que Abraão se desliga dos seus para negar o amor e buscar se desfazer de toda dependência, que sela o “destino originário” dos judeus, do que o restante seria “consequência e desenvolvimento” (II, 67, I). E seriam as constantes intervenções do visado no seu contrário que relevariam a verdade do ato de Abraão, “sua pulsão por independência era na verdade pulsão por dependência de algo próprio [*eigene*]” (II, 71). Em outras palavras (e que não consigo evitar que soem

parecidas com as da seção A — “Independência e dependência da consciência de si” — do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*)⁶¹⁵: ao seguir a pulsão de se tornar *independente* de tudo e de todos, Abraão, na verdade, seguiria outra pulsão calcada na sua *dependência* de algo próprio, de modo a gerar uma compulsão de reduzir tudo a si mesmo. É por meio dessa reversibilidade da pulsão por independência em pulsão por dependência que se revelaria que a liberdade não se encontraria em nenhum desses polos do agir. Hegel, de fato, já parece prenunciar aqui que o projeto de independência deságua em uma lógica do “carecimento vazio”, repostado assim que satisfeito, prendendo o sujeito no círculo do mau infinito.

Decorreria dessa concepção de liberdade o teor mesmo da representação do Deus judaico: um infinito contraposto e em hostilidade em face de todo o finito. Essa atitude radical de contraposição ao mundo que marca o esforço de Abraão de perseguir aquilo que ele concebe como liberdade implicaria uma delegação de poder a Deus: “o mundo simplesmente contraposto, se ele não devesse ser um nada, era suportado pelo Deus que lhe era estrangeiro, no qual nada na natureza devia ter parte, mas, em vez disso, pelo qual tudo era dominado” (II, 41, II). Por mais, no entanto, que Hegel esteja convencido, e busque convencer, de que haja uma solidariedade estrutural entre o espírito do judaísmo e uma lógica de dominação, é por certo equivocado lhe atribuir — como constantemente se faz na literatura — uma atitude meramente denegatória em relação à religião judaica, a ponto de não considerá-la sequer como religião⁶¹⁶. Assim como, segundo Schelling, reconhecia ao dogmático a possibilidade de fazer autêntica filosofia ao buscar praticamente a anulação de si no objeto, pressuposta em seu sistema, para Hegel um judeu também poderia ter um sentimento de religião autêntico, i.e., lidar com o judaísmo não como simples religião objetiva, mas também como religião subjetiva, conseguindo uma verdadeira unificação com seu Deus: “Onde foi contudo permitido a seus sucessores que sua efetividade fosse menos separada de seu ideal, onde eles mesmos foram suficientemente poderosos para realizar a sua ideia de unidade, onde eles foram subjetivos, ali eles dominavam sem repouso com a mais revoltante [*empörendsten*], dura

⁶¹⁵ Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1999, p.109-116.

⁶¹⁶ Neste ponto, portanto, Hegel é muito menos implacável com a religião judaica do que Kant, cf.: Kant, I. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, A 177-178/ _____. *A Religião nos Limites da Simples Razão* (trad. Artur Mourão). Lisboa: Edições 70, s.d., p.131. “Este [o judaísmo] não é a rigor uma religião, mas apenas a união de uma massa de homens [...]”, p.131.

e aniquilante tirania sobre toda a vida, pois somente sobre a morte havia a unidade” (II, 43). Ou mesmo, em meio à guerra contra os Sírios, Hegel reconhece que teria havido momentos em que os judeus “se sentiram capazes de transgredir suas leis por liberdade” (II, 39). “Moisés”, concede Hegel, “teria apreendido de novo firmemente em seus olhos aquela unidade infinita, e tentado elevar seu povo até ela” (II, 39). E, por fim, Hegel conclui que se “essa unidade mandada [*gebotene*] podia tornar positiva a religião judaica; ela por certo não o era [positiva] para os que conseguiam se alçar [*erhob*] àquela unidade”. Seitas como a dos essênios e as dos saducênios, que buscavam criar pela reflexão e pelas forças dos homens a “unidade do ser em si mesmo” (II, 39), são reconhecidas por Hegel como capazes de estabelecer uma relação subjetiva com a religião judaica.

A unificação lograda nesses casos excepcionais, ainda assim, era uma unificação diretamente do homem com Deus que não passava por uma unificação dos homens entre si ou do homem com a natureza. Essa recusa de conferir valor às relações com os homens, própria a uma concepção de liberdade que equivale ao ser livre estar infenso a todos os laços sociais, levava, para Hegel, no mais das vezes, a um esforço de se “conservar o *mero carecimento vazio*, a existência física” (II, 55, II) [grifo, RC]. Ou, em uma formulação mais crua, também da própria pena de Hegel: “uma inimizade universal deixa restante apenas dependência física, a existência animal” (II, 49). Aqui já parece pressuposta a premissa que se tem, ao menos, desde Rousseau: os carecimentos do homem são determinados sobretudo pela relação com os outros homens e toda a expectativa de autossuficiência é ilusória⁶¹⁷, a não ser que de fato se abra mão da qualidade propriamente humana dos carecimentos e busque reduzi-los ao seu elemento meramente animalesco. As próprias imagens que os judeus acalentavam de uma reconciliação com a natureza — “a posse de uma terra cheia de mel e leite, um comer, beber e copular-se seguros são as pretensões que se tem na adoração da divindade” — seriam reveladoras dessa mentalidade em que o fim da humanidade se vê rebaixado à satisfação de carecimentos que não conseguiriam sair de um registro animal.

O registro dessa vida em que só se buscava a união com o outro instrumentalmente para a satisfação de um carecimento sensível ou a contraposição a um poder hostil. Seria

⁶¹⁷ Sobre a teoria rousseauísta dos carecimentos (*needs*) a partir da dependência — não prejudicial em si — do amor próprio em relação ao juízo dos outros em relação a mim, cf.: Neuhouser, F. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press, 2008. Sobretudo cap. 1.

essa incapacidade de estabelecer relações com o diferente, desprovidas de dominação, que faria com que Abraão fosse fechado à beleza e incapaz de toda a redenção: “como efeito e consequência de seu destino originário — um poder infinito, que se colocava contra si como insuperável, e que destrataria tanto quanto ele não fosse reconciliado pelo espírito da beleza e fosse suspenso por essa redenção” (II, 67, C I). Para Hegel, poupado dos horrores do século XX, a “grande tragédia do povo judeu” não podia causar nenhuma “compaixão” (II, 78, II), pois decorrência de sua própria concepção de liberdade.

4.2. Pleroma da lei: reforço da lei ou superação da lei?

No início do texto *Zu der Zeit da Jesus...*⁶¹⁸ [Text 52] — segundo a organização da *Kritische Ausgabe*, a abertura do conjunto de estudos sobre a religião de Frankfurt — Hegel trata da emergência do cristianismo nos seguintes termos:

Ao tempo em que Jesus emergiu em meio à nação judaica, ela se encontrava naquele estado em que está dada a condição para, mais cedo ou mais tarde, acontecer uma revolução e que tem sempre os mesmos traços universais⁶¹⁹.

Evidente que a operação implicada nessa decantação de traços universais para acontecimentos revolucionários supõe uma comparação do contexto da emergência de Jesus com aquele que levou à queda da Bastilha. Sob o prisma dessa alusão, que fica mesmo difícil de considerar “implícita”, importa assumir que as sentenças que se seguem compusessem um alerta para que seus contemporâneos não tivessem a veleidade de estancar a dinâmica profunda das transformações que estavam atravessando com esparadrapos:

Quando o espírito se apagou da constituição e das leis e aquela, por meio de sua alteração, não mais concorda com estas, então surge um procurar, um anelar por algo outro, que logo será encontrado por cada um em um algo de outro, por intermédio do que então a multiplicidade de formações, formas de vida, anseios e carecimentos vêm à tona, que, quando pouco a pouco elas divergem a tal ponto que elas não podem mais subsistir uma ao lado da outra, a uma nova aliança [*Band*] dos homens; quanto mais frouxa essa aliança, tanto

⁶¹⁸ Hegel, G. W. F. “Zu der Zeit da Jesus...”, p.113-133.

⁶¹⁹ Hegel, G. W. F. “Zu der Zeit da Jesus...”, p.113.

mais ela deixa desunida [*unvereinigt*], tanto mais sementes para novas desigualdades e futuras explosões⁶²⁰.

Não haveria como parar a Revolução com remendos legais; a única solução seria satisfazer o carecimento que ela expressava e, para isso, a tarefa não era outra senão constituir uma nova unidade entre os homens. Mas como forjar os liames necessários para essa unidade? Está claro, desde Berna, que o “*ethisches Gemeinwesen*” dessa unidade não poderia ser engendrado da moral e seus postulados; não poderia mais ser engendrado a partir de um ponto de vista que permanecesse kantiano. Afinal, o que seria moralidade para Kant? Hegel tem na ponta da língua: “[...] Moralidade é, segundo Kant, a sujeição do indivíduo sob o universal, a vitória do universal sobre o seu singular contraposto” (II, 116). Essa vitória do universal sobre o particular não seria uma vitória de Pirro? Ela não estaria apenas adiando, e preparando ao mesmo tempo, “novas desigualdades” e “futuras explosões”? Se em Tübingen e no primeiro período de Berna, verificamos o projeto de Hegel de complementação da ética kantiana compreendida como subjetivação da religião objetiva, para o final do período de Berna, já era possível perceber um processo de desembarque de Hegel de um projeto de unificação social forjado pela moralidade, que não se qualificaria como uma verdadeira unificação, porque não conseguiria superar um paradigma de dominação. Em Frankfurt, podemos acompanhar o desfecho desse processo, na medida em que o paradigma da subjetivação passa a ser visto como insuficiente para superar as estruturas contrapositivas do social. É então que Hegel passa a busca a unificação a partir da resolução da dinâmica desvelada na vida dos indivíduos e dos povos que ele tenta apreender valendo-se de um conceito muito peculiar de destino.

Com efeito, no acerto de contas com a filosofia prática kantiana que comparece nas primeiras anotações deste fragmento de cerca de 1798, pode-se divisar melhor o porquê da necessidade da superação daquele programa de realização do Reino de Deus que Hegel perseguia ao menos desde de Tübingen e que se passava pela conciliação da moralidade e dos móveis não egoísticos da ação como via privilegiada para se buscar uma unificação entre os homens que prescindia de qualquer tipo de coerção. Por certo, a unificação da moral é mais bem-acabada do que aquela dada pelo entendimento, em que

⁶²⁰ Hegel, G. W. F. “Zu der Zeit da Jesus...”, p.113. Não deixa de ser interessante comparar que se Kant coloca a ênfase do seu conceito de Revolução no surgimento de um novo homem; Hegel coloca a ênfase no surgimento de um novo liame entre os homens.

os separados permanecem como separados; a unificação engendrada pela moral é — conforme já disposto nas intuições schellinguianas que Hegel incorpora ao final do período de Berna — baseada em uma “escolha” entre dois contrapostos, que implica que o ato de unificar se dá a partir do polo escolhido que “pressupõe a exclusão de um contraposto” (II, 116). Ao argumentar que há um “ato de liberdade” (II, 116) anterior à “escolha” [*Wahl*] moral, Hegel abre um novo horizonte para a unificação. No entanto, essa unificação só poderia ser verdadeiramente alcançada se todas as implicações do ato de liberdade, que instala a contraposição a partir da qual a própria escolha entre um representado e um representante será possível, forem devidamente apreendidas.

Para o êxito dessa nova via de unificação, que promete superar o resquício contrapositivo embutido na moral, o objeto deve ser a própria pulsão, a “pulsão refletida”, e “não um estrangeiro distinto da pulsão” (II, 118). Ora, esse critério de uma ação que não seja motivada por um estranho leva a que seja desfeita a lógica da ação cuja motivação se dá pela pulsão despertada pela representação da lei. Por conseguinte, o respeito como móbile da ação — antes exaltado — passa ora a ser visto como sempre a pressupor um outro a agir casualmente sobre o sujeito, revelando o caráter ainda dominador do universal kantiano. “A razão prática de Kant é a faculdade da universalidade, i.e., a faculdade de excluir; o móbile, respeito [*Achtung*]; esse excluído subjugado por medo [*Furcht*] — uma desorganização, a exclusão de um ainda unido; o excluído não é um suspenso [*aufgehobene*], mas, ao invés disso, um separado ainda subsistente” (II, 118). Assim, mesmo que se assuma que “O mandamento é por certo *subjetivo*, uma lei do homem” [grifo, RC], essa lei “contradiz um outro aí disposto [*Vorhandenen*] em frente a ela”, i.e., trata-se de “uma lei que domina, ela manda apenas, o respeito motiva para a ação, mas o respeito é o contrário do princípio que é conforme [*gemäß*] a ação” (II, 118). Afinal, como sabemos desde o *Glauben und Sein*, o *Maßstab*, padrão de medida, é aquele que se mostra interno à própria ação; único que pode garantir a verdadeira unificação. Caso se tome um “princípio da universalidade [...] os mandamentos”, tem-se algo para a ação que não deixa de ser “sempre um dado [*Gegebenes*]” (II, 118).

Hegel esbarra, portanto, nos limites do projeto de subjetivação; basta ver que a *Gesinnung*, que era seu principal baluarte, também aparece sob uma nova luz quando focada pelo ângulo de um modelo de ação que se recusa a admitir contrapostos. A sua

capacidade de ser o esteio daquela unificação que constitui o todo ético do Reino de Deus agora aparece como insuficiente: “Por meio da disposição de ânimo apenas a lei objetiva é suspensa, mas não o mundo objetivo; o homem está sozinho, e o mundo — o amor amarra pontos em momentos; mas o mundo, e, nele, o ser humano e sua dominação, subsistem ainda [...]” (II, 123). Ora, como superar essa singularidade do homem contraposto ao mundo? Como evitar que ainda subsista essa contraposição?

Somente transitando para outro modelo de ação que permita, com efeito, a criação de um novo mundo seria possível superar toda dadidade. Eis uma exigência que afronta com a auto-complacência que muitas vezes se aloja nos recessos da ação moral. Quando o fim da ação é o amor universal, esta ação simplesmente não pode ter esses pontos de repouso em que o sujeito toma os efeitos imediatos como já suficientes; o amor universal seria mesmo a expressão de um carecimento que só viria a ser satisfeito por um esforço incessante de multiplicar a própria ação:

Há ao mesmo tempo um esforço aí disposto, multiplicar esses atos, *então o princípio não é mais uma calma disposição de ânimo*; um carecimento e um carecimento por um todo da unificação está aí disposto, o carecimento do amor (amor universal ao próximo); ele [o amor] procura forjar o todo em uma diversidade infinita de ações, conferir a aparência do todo infinito ao limitado da ação individual por meio da quantidade e da multiplicação⁶²¹.

Agora, portanto, a tarefa precípua que se impõe para levar adiante um projeto de *Volksreligion* direcionado a reunificar os homens cindidos é, primeiramente, superar o modelo de ação; transitar de uma ação talhada pela moral para uma ação talhada pelo amor; para, daí em seguida, transformar a ação amorosa em religião — i.e., expandir o amor até ele se tornar uma ação conjunta de um todo unificado. Esse movimento de suspensão sucessiva dos modelos de ação é condensado por Hegel em um esquema que subdivide o novo projeto de unificação expresso no seu conceito de religião popular em três etapas: 1- a “disposição de ânimo suspende a positividade, objetividade dos mandamentos; [2-] amor às limitações da disposição de ânimo, [3-] religião às limitações

⁶²¹ Hegel, G. W. F. “Zu der Zeit da Jesus...”, “Ist zugleich ein Streben vorhanden, diese Akte zu vervielfältigen, so ist das Prinzip nicht mehr eine ruhende Gesinnung; ein Bedürfnis und das Bedürfnis eines Ganzen der Vereinigung ist vorhanden, das Bedürfnis der Liebe (allgemeine Menschenliebe); sie sucht das Ganze in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Handlungen zu schaffen, dem Beschränkten der einzelnen Handlung durch die Menge und Vervielfältigung den Schein des Ganzen Unendlichen zu geben”, p.119.

do amor” (II, 122)⁶²². É esse ímpeto de multiplicação da ação amorosa instilado pelo carecimento que evitaria que o agir pelo Reino de Deus desaguasse na *Weltanschauung* das “belas almas” (II, 119). A ação moral é “sempre uma [ação] limitada, porque ela é *uma* ação, e a disposição de ânimo é unilateral e incompleta, porque ela é contraposta à ação” [grifo, RC] (II, 120). Ao invés de espalhar o princípio de ação multiplicando-a para vários indivíduos, o “ser humano moral seria um avarento” que entesouraria e conservaria para si as condições para a ação moral (II, 120). A permanência no ponto de vista da ação moral revelaria um “medo” (II, 121) de perseguir esse “carecimento por unificação”, de reconhecer que o agir precisaria quebrar com toda a objetividade dada para se afirmar plenamente como agir. Esse “medo” de expandir e multiplicar a ação do amor transitando para um campo em que o padrão de medida da ação não será retirado de uma escolha, é da mesma natureza — ainda que não do mesmo grau — do medo de quebrar com a legalidade objetiva para valer-se da capacidade autolegisladora contra a autoridade instituída.

Reconhecer que a ação do ser humano também remonta a esse carecimento de amor é crucial para evitar o destino de Abraão: visando à própria independência, tornar-se dependente do que lhe é próprio. A lei moral, no entanto, ainda não rompeu completamente com a dinâmica intervertora alojada nessa busca irrefletida por independência; o que acaba implantando uma contradição no seio da lei moral. Para ser *consequente* ao princípio de liberdade contido na lei moral seria necessário ir adiante: “A lei moral suspende ao mesmo tempo os mandamentos impositivos na medida em que ela não reconhece nenhuma lei senão a própria; porém, inconsequentemente, na medida em que ela não é apenas determinante, mas determinada; logo, ainda permanece sempre sob um poder estrangeiro” (II, 124). Em outras palavras, a lei moral, mesmo que autonomamente determinada, se esquece de tomar o homem na sua dupla dimensão, ativa e passiva, se esquece de considerar que o homem não é complementemente *senhor* da própria ação — sendo antes a sua própria ação, o que é muito diferente — e reprime a dinâmica do destino.

Pois, como Hegel vai explicar: quando se institui a separação em um ato de liberdade, “a separação que eu fiz, tão logo reagiu sobre mim [*zurückwirkt*] [...]” (II, 126). É a essa reação que Hegel confere o nome de destino: “Destino é a própria lei que

⁶²² As numerações na citação foram incluídas por mim.

erigi na ação [*Handlung*] [...], em sua reação [*Rückwirkung*] sobre mim” (II, 126-127). Pois, ao se instituir uma lei, afronta-se a vida. Assim, a reação à ação está implicada na própria ação; i.e., tanto a lei quanto a reação a ela não provêm de nenhuma instância externa. Destarte, “O destino”, diz Hegel, “i.e., a própria lei reativa [*rückwirkende*], pode ser suspensa; pois uma lei, que eu mesmo erigi, uma separação, a separação que eu mesmo fiz, eu também posso aniquilar” (II, 127).

Dinâmica diferente — como veremos melhor mais à frente — da lei jurídica. Embora, quando violada, esta também retroaja sobre o sujeito que a violou, isso remonta a uma lógica retaliativa e não a uma lógica imanente à ação do sujeito. No caso da lei jurídica, a retroação sobre o sujeito ocorre tão somente porque uma lei, que lhe é externa, foi violada. Daí por que, neste caso, mesmo quando se sofre a pena e se aplaca a dinâmica retaliativa, ainda assim, não se consegue superar uma relação contrapositiva com o poder que a impõe; a lei jurídica continua externa. Ao fim, tem-se um sujeito que transgrediu a lei e foi punido; o significado da ação deste é reduzido, para ele e para a sociedade, à mera transgressão legal.

Com efeito, não é como no caso do destino em que a reação é um desdobramento imanente à própria ação. Por isso mesmo o destino só é aplacado, ou melhor, vencido, sob a condição do sujeito conseguir decifrar o enigma de sua ação. Isso exige uma expansão do significado de sua ação, até ele se confundir com a relação do seu si com o todo: “O destino é consciência do seu si (não de uma ação), seu si tal como um todo, essa consciência do todo, refletido, objetivado” (II, 127). O destino só pode ser reconciliado quando “a intuição de si mesmo se tornou uma outra” (II, 127). Em suma, enquanto a força desencadeada pelo transgressor da lei é aplacada quando a pena se abate sobre o sujeito transgressor reduzindo-o à condição de transgressor; a força acionada por quem transgrediu a vida — isto é, o destino — só pode ser aplacada quando o sujeito consegue reconstituir a sua relação com o todo.

Importa observar que, da perspectiva da *Vereinigungsphilosophie* adotada por Hegel, “crime” e “destino” são revestidos de uma conotação extremamente abrangente. A própria formação da consciência, por se colocar como uma objetivação do todo, já é considerada como uma violação da vivacidade que caracteriza esse mesmo todo; a consciência é a separação originária à qual o seu próprio carecimento por unificação seria uma reação. Esse carecimento, portanto, não nasce mais de uma busca da série de

condições para um condicionado dado (o fenômeno), mas da busca por reaver o incondicionado que se perdeu com o ato originário de separação. Se esta é a cena de origem da consciência, não convém relegá-la ao esquecimento — pois essa atitude de recalque por certo cobraria o seu preço, despertando a má-consciência. Portanto, ao se separar desse movimento vivo — ato que se confunde com seu próprio vir a ser —, a consciência em vez de seguir orgulhosamente na trilha de um auto-isolamento cada vez maior, deveria reconhecer em si a ferida que lhe restou ao nascer, e isso exigiria amor:

Amor é, no entanto, tão logo [*alsdann*] carecimento; no interior de si mesmo a tranquilidade é perdida; a intuição de si mesmo como de um efetivo, essa é a ferida que ainda resta [*zurückbleibt*]; a intuição de si como um alguém que se esforça [*Strebenden*] contrapõe-se à consciência que se afasta dessa efetividade; porque, no entanto, mesmo aqui é apenas um esforço, então ela é carecimento atrelado a uma melancolia [*Wehmut*], que no amor, no esforço satisfeito, somente se desfaz [*wegfällt*]⁶²³.

Será essa profunda modificação nas bases que orientam seu projeto de unificação — que transita da conciliação entre a moral e os móveis de ação do homem para a conciliação do criminoso com o seu destino, que — como dão testemunhos os fragmentos que Nohl reunirá sob a rubrica *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* — levará Hegel a promover mais uma investigação sobre o surgimento e o sentido da religião cristã. A estratégia presente em Tübingen e em Berna, de embutir nos ensinamentos de Cristo contra os fariseus um ataque à sociabilidade de corte, continua nesses textos escritos em Frankfurt — como se pode verificar no manuscrito *Jesus trat nicht lange...* [Text 54]⁶²⁴. E é justamente a partir desse solo comum que se pode melhor divisar como a pretensão de unificação ficou mais exigente: não se trata mais de se buscar uma unificação capaz de conciliar a moral com a parte “nobre” da natureza humana; a unificação agora parte de um plano muito mais elementar — o dos próprios carecimentos:

Mandamentos que requerem um mero serviço do senhor, uma servidão imediata, uma obediência sem alegria, sem prazer ou amor, i.e., aos mandamentos subservientes a Deus, Jesus colocou o seu simétrico oposto, uma pulsão, até mesmo um *carecimento* do homem⁶²⁵.

⁶²³ Hegel, G. W. F. “Zu der Zeit da Jesus...”, p.127.

⁶²⁴ Hegel, G. W. F. *Jesus trat nicht lange...*, In: _____. *Frühe Schriften II*, p. 141-178.

⁶²⁵ Hegel, G. W. F. *Jesus trat nicht lange...*, p.142, C II.

A beleza das unificações religiosas estará atrelada à capacidade delas incorporarem um momento de cisão, pois só assim elas conseguiriam se mostrar uma unificação da própria efetividade. Por esse critério, as ações religiosas poderiam ser tanto “as mais espirituais, as mais belas”, quando “[...] através do desenvolvimento de separações necessárias ainda se esforçam por unificar [...]”, de modo a nem mesmo se colocarem como “contrapostas à efetividade”; quanto “quando lhes falta aquele espírito da beleza” (II, 142, C II), Hegel quer mesmo que reconheçamos, “as mais vazias” (II, 143, C II), expressando “a servidão mais sem sentido, que fomenta uma consciência da sua aniquilação; um atuar em que o ser humano expressa o seu nada ser, a sua passividade” (II, 143, C II). Ora, nesses casos, “*a satisfação do mais ordinário carecimento humano é superior a isso, pois nele jaz imediatamente um sentimento ou a conservação de um ser, ainda que também vazio*” ⁶²⁶ [grifos, RC] (II, 143, C II).

Essa contraposição entre carecimentos humanos e serviços religiosos seria emblematicamente representada à lente de Hegel na passagem em que Jesus sai em defesa daquele que violou o sabá para saciar a própria fome. Contra a forte reprimenda dos fariseus àqueles que aos seus olhos não passaria de um sacrílego, Jesus afirmou que “a sacralização de um tempo (referência à data do sabá) não poderia ser contraposta ao ser humano e esclareceu ser aquela [sacralização] mais baixa do que a mais indiferente satisfação de um carecimento humano” (II, 147, C II).

Mas quando começaria esse descolamento e logo contraposição entre as cerimônias e as doutrinas religiosas e os carecimentos dos seres humanos? Como ela poderia ser combatida? Qual foi o meio escolhido por Jesus para combatê-lo? Conseguiria ser Jesus cumprir essa exigência de forjar uma unificação capaz igualmente de incorporar em si um momento de cisão? Por que via ela deveria ser buscada?

Certamente não a moral. Mais uma vez, Hegel reafirmará a inapetência da moral — inclusive (ou sobretudo) a kantiana — para superar as estruturas contrapositivas desde a raiz, pois a moral para ser moral se estruturaria a partir de uma contraposição entre leis e pulsões e carecimentos. Aí residiria um limite para os esforços de unificação moral que mesmo a subjetivação da lei seria incapaz superar. O princípio autolegislativo de dar a si mesmo a própria lei acena com a possibilidade da universalidade partir efetivamente da ação do sujeito: “é um algo subjetivo, enquanto produto de uma força humana da

⁶²⁶ Hegel, G. W. F. *Jesus trat nicht lange...*, p. 142-143, C II.

capacidade de universalização da razão [*menschlichen Kraft des Vermögens der Allgemeinheit der Vernunft*], por intermédio do qual ela [a universalidade] perde a sua positividade, heteronomia, e o mandado [*Gebotene*] se apresenta fundado em uma autonomia da vontade humana” (II, 151). Mas isso bastaria para superar efetivamente toda a positividade? Ao repararmos na natureza interna do sujeito moral (aí, não importa tanto se primeira ou segunda natureza), concluiríamos, segundo Hegel, que: “a diferença entre o xamã tungúsico [*tungusischen*] e os prelados europeus regendo a Igreja e o Estado, ou entre o *Mongulizen* e o puritano e aquele obediente ao seu mandamento do dever não é que aqueles se fazem servos, estes seriam livres; mas, em vez disso, que aqueles teriam o senhor fora de si, estes no entanto trazem o senhor em si, que é ao mesmo tempo seu próprio servo; para o particular, pulsão, inclinação, amor patológico, sensibilidade, ou como se queira denominá-lo, o universal é necessária- e eternamente um estranho, um objetivo [...]” (II, 151). Essa interiorização do senhor, ainda que a fim de superar uma dominação externa, não pode bastar a um projeto que se colocou a ambição de chegar a uma unificação, sem dominação, entre sujeito e objeto.

A insistência de Kant apreender a essência da mensagem de Jesus como um mandamento de amar a Deus e ao próximo — não obstante o próprio Kant reconhecer haver uma contradição entre amar e dever — só é possível admitindo-se reduzir o amor a um mero *amor prático*, “praticar de bom grado seus mandamentos”⁶²⁷. O “contraditório” que Kant reconhece em um “*mandamento* de que se *deva* fazer algo de *bom grado*” [grifos, RC] não deveria levar simplesmente a que se “aspire” [*Streben*] uma disposição de ânimo conforme ao dever, sabendo que, como “criatura”, nunca se poderia de fato atingi-la, mas a uma superação da própria forma da lei, a uma admissão de que “no amor todos os pensamentos dos deveres ficam de fora” (II, 156). No amor “há mais contido do que uma benevolência, agir assim como é mandado pela lei, acordo da inclinação com a lei”⁶²⁸ (II, 157-158). Se o amor é o *pleroma* da lei, conforme Jesus se referia no Sermão da Montanha, o que vem a ser o *pleroma* da lei ganha significado bastante diferente daquele dado em Berna, uma vez que é descrito como “[...] da

⁶²⁷ Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 147-148/ _____. *Crítica da Razão Prática* (trad. Guido de Almeida). São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.134.

⁶²⁸ Hegel, G. W. F. *Jesus trat nicht lange...*, “Man kan diß mehr in sich enthaltende eine Geneigtheit, so zu handeln nennen, wie die Geseze gebieten würden, Einigkeit der Neigung mit dem Geseze, wodurch dieses seine Form als Gesez verliert” p.157-158

inclinação com a lei, por intermédio do qual *esta perde sua forma enquanto lei*; essa concordância [*Übereinstimmung*] da inclinação é o *πλήρωμα* da lei, um ser, que, como se costuma de resto expressar, é o *complement* da possibilidade; pois a possibilidade é o objeto, como um pensado, o universal; ser é a síntese de sujeito e objeto, em que sujeito e objeto perderam sua contraposição; exatamente como aquela benevolência, uma virtude, é uma síntese, em que a lei (que Kant por isso denomina sempre positiva) perde sua universalidade e igualmente o sujeito sua particularidade — ambos perdem a sua contraposição; aí [em contrapartida] na virtude kantiana essa contraposição permanece, e um vem a dominar e o outro a ser dominado”⁶²⁹ [grifo, RC].

Mas ao tratar dessa concordância [*Übereinstimmung*] entre lei e inclinação presente no *pleroma*, Hegel precisa que o mais correto não era nem mesmo falar em “concordância”, pois aí estaria subentendido que lei e inclinação seriam particulares, contrapostos. E que, como os termos são distintos, essa concordância seria apenas “contingente” (II, 158). Ocorre que, para Hegel, quando se fala de “complemento da lei”, a própria contraposição entre lei e inclinação deve já ser suplantada por um conceito mais rigoroso do que o de concordância — a saber, o de “reconciliabilidade [*Versöhnlichkeit*] (uma modificação do amor)” (II, 160, C II)⁶³⁰. “O que se esvai da reconciliabilidade — dado que nela a lei perdeu sua forma, o conceito foi suplantado pela vida — [...], é apenas uma perda aparente e um ganho verdadeiramente infinito através da riqueza de ligações mais vivas com eventualmente menos indivíduos, com que ele entra em relação” (II, 160, C II). Hegel classifica a perspectiva legal como “indigente” por ser muito permissiva fora daquela transgressão nela tipificada; da perspectiva da reconciliabilidade, até mesmo a “raiva” seria um crime, bem como “a afoita reação do sentimento de uma opressão, o

⁶²⁹ Hegel, G. W. F. *Jesus trat nicht lange....*, “Er zeigt hierauf dies Ausfüllende an mehreren Gesetzen; man kann dies mehr in sich Enthaltende eine Geneigtheit, so zu handeln, nennen, wie die Gesetze gebieten würden, Einigkeit der Neigung mit dem Gesetze, wodurch dieses seine Form als Gesetz verliert; diese Übereinstimmung der Neigung ist das *πλήρωμα* des Gesetzes, ein Sein, das, wie man sich sonst ausdrückte, das *complement* der Möglichkeit ist; denn Möglichkeit ist das Objekt, als ein Gedachtes, das Allgemeine; Sein [ist] die Synthese des Subjekts und Objekts, in welcher Subjekt und Objekt ihre Entgegensetzung verloren haben; ebenso jene Geneigtheit, eine Tugend, ist eine Synthese, in der das Gesetz (das Kant darum immer ein objektives nennt) seine Allgemeinheit und ebenso das Subjekt seine Besonderheit, - beide ihre Entgegensetzung verlieren; da[hingegen] in der Kantischen Tugend diese Entgegensetzung bleibt und das eine zum *Herrschenden*, das andere zum *Beherrschten* wird”, p.157-158 (C II).

⁶³⁰ Hegel, G. W. F. *Jesus trat nicht lange....*, “Jesus setzt einem *solchen Gebot den höheren Genius der Versöhnlichkeit (einer Modifikation der Liebe)* entgegen, der nicht nur nicht gegen jenes Gesetz handelt, sondern es ganz überflüssig macht, so viel reicher lebendiger Fülle in sich schließt, daß für ihn so etwas *dürftiges* als so ein Gesetz gar nicht ist”, p.160, C II.

extravasamento [*Aufwallung*] de oprimir de volta, o que é um tipo de justiça cega” (II, 161, C II). Sob a égide do amor, seria já um crime subtrair o outro da sua igualdade essencial como ser humano, o que ocorre quando ele é taxado de “louco” ou de “celerado” — *παχα* (II, 162, C II).

É, em larga medida, esse mesmo princípio tão importante nos ensinamentos de Jesus, de que a autovalorização não poder implicar o rebaixamento do outro — ou seja, de que não deveria haver autovalorização sem a valorização do todo. É o que leva Hegel a jogar com as palavras: a pleroma da lei não se resumiria mais às condições de receptividade da *Achtung*, respeito, às leis e aos deveres morais; em vez disso, significaria uma nova forma de ação que superaria a forma jurídica, e, nesta medida, devotaria mesmo uma certa *Verachtung*, “desprezo”, àqueles que restringem seu agir ao metro das leis e dos deveres⁶³¹. O alvo da crítica de Jesus é uma contaminação da finalidade da ação que pode facilmente servir de pasto à soberba. O argumento de Hegel é que, ao se predefinir o universal e o particular — sendo o universal a lei e o dever, e o particular, as inclinações que o obstaculizam —, recai-se em uma lógica de autorreforço potencialmente cruel e insensível a tudo e a todos a que nela não se encaixe. Nesse sentido, a certeza com que se conta de se estar postado do lado do universal — na medida em que já é dada de antemão — acaba se interpondo como finalidade da própria ação. Em outras palavras, ao se estruturar a ação a partir de um modelo opositivo⁶³², corre-se sempre o risco de se ver o sujeito agindo não por um princípio interno à ação, mas antes motivado pela certeza, disposta desde sempre, e por isso mesmo externa à ação, que um desses polos é o correto: “a conhecida aprovação de outros sobre uma vitória que o dever levou o universal a obter sobre o particular, é por assim dizer não mais uma universalidade apenas pensada mas

⁶³¹ Para se verificar o jogo de palavras no original, segue a citação: Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften II*, “Die Gesetze und Pflichten, von denen Jesus bisher sprach, waren im ganzen bürgerliche, und die Ergänzung, die er ihnen gab, war nicht die, daß er sie als Gesetze und Pflichten bestätigte, aber als Triebfeder reine Achtung für sie forderte, sondern zeigt vielmehr Verachtung gegen sie, und seine Ergänzung ist ein Geist, dessen Handlungen, wenn sie etwa nach Gesetzen und Pflichtgeboten beurteilt werden, denselben gemäß befunden werden, der aber kein Bewußtsein für Pflichten und Rechte hat”, p.168.

⁶³² Não se pode omitir que esse propósito de se superar a forma jurídica embutida em todo o pensamento da ação moral, essa intenção de se superar toda a estrutura opositiva entre particular e universal acabaria por fechar qualquer horizonte de universalidade. Ainda devemos estar atentos à resposta que Wildt conferiu a esta inquietação: “Em contraposição ao domínio do universal sobre o singular, Hegel pensa a saber em nenhuma suspensão apenas negativa do universal, mas ao invés disso, ‘antes elevação do singular ao universal. Unificação — suspensão de ambos os contrapostos pela unificação’ (N 387)” Wildt, A. *Autonomie und Anerkennung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p.182. A citação que Wildt retira de Hegel ainda a partir da edição de Nohl, encontra-se em Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften II*, p. 116.

também intuída [...]” (II, 169). Essa motivação prática retirada da certeza de se estar cumprindo o dever seria mesmo uma astuta adaptação que a heteronomia encontrou para continuar entrando insidiosa- e hipocritamente no fundamento de determinação do agir dos homens depois que as ações alegadamente feitas em nome da honra se tornaram — pouco importa se a justo título ou não — mote de derrisão. Trocando em miúdos, em tempos em que a hegemonia da esfera privada se consolidara, a heteronomia entrava pela consciência projetiva — e algo hipócrita, por certo — do dever cumprido:

a consciência solitária do dever cumprido é distinta da honra não em relação ao tipo mas apenas na medida em que na honra a universalidade não é apenas válida universalmente [*allgemeingültig*], mas também é conhecida como valendo universalmente [*allgemeingeltend*]; na própria consciência de ter cumprido o dever, o indivíduo se dá a si mesmo o caráter da universalidade, ele se vê como um universal como mais elevado em relação a si mesmo como particular, e sobre o que jaz no conceito da particularidade, sobre a massa de indivíduos⁶³³.

Hegel expressa mesmo a suspeita de que essa “convicção em si, de ser justo” está “necessariamente conectada” com o “rebaixamento [*Herabsetzung*] de outros” (II, 170). O que alinha esse apego à forma jurídica, tomado como a mais alta representação da ação, com a consciência farisaica que a usa largamente como mero instrumento psicológico de distinção social: “O fariseu agradece a Deus — ele é tão modesto a ponto de não reconhecer aí a força de sua vontade — por que ele não é como muitos outros seres humanos que são ladrões, injustos, adúlteros [...]” (II, 171). O *pleroma* quando entendido, portanto, como esse mero cumprimento do dever pode, por um lado, acabar servindo como motivação heterônoma à ação, suplantando o próprio dever; por outro, pode levar a uma representação farisaica de “si como um ser humano moral” (II, 172), que mal esconde um forte *pathos* de diferenciação, pervertendo o sentido universalizante do *pleroma* em mera autoafirmação de um círculo de indivíduos no qual são praticadas determinadas “virtudes”.

⁶³³ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften II*, p.170. Não é de se dizer que essa crítica atinja a filosofia moral kantiana, à medida que nem mesmo ao sujeito agente é dado saber com total certeza se ele agiu por dever ou conforme ao dever. Por um lado, de qualquer maneira, não há referências diretas a Kant quando Hegel entra nesta discussão sobre o paralelo entre a ação pela representação da aprovação do dever cumprido e a ação pela honra. Por outro, no entanto, não há de se ignorar que a estrutura opositiva em que se basearia a filosofia prática de Kant guardasse afinidade com esse tipo de ação em que a forma jurídica é o que há de mais alto.

A possibilidade de quebrar com essa lógica moral só será aberta para aqueles que conseguem se libertar do entendimento, do raciocínio comezinho das pessoas que pensam apenas na lógica da prudência e do cálculo utilitário — mesmo que bem-intencionado. Como nos escritos de Tübingen isso significa primordialmente superar o ponto de vista das “*honnêtes gens*” que Hegel classifica, no texto *Der Tugend ist nicht nur Positivität...* [Text 55], como “os mais amargos ante os erros de uma bela alma”⁶³⁴. E a ilustração mais reveladora da incompreensibilidade dessas pessoas de mentalidade talhada pela forma jurídica ante alguém que dirige sua ação pelo amor, continua sendo representada, para Hegel, pela repreensão — mais ou menos aberta — que dirigem à efusão de Maria Madalena aos pés de Jesus. Somente o coração totalmente engessado pelo entendimento seria capaz de deixar de perceber a beleza de seu ato sob o pretexto de ter desperdiçado água das mais caras ou por ao ter se aproximado demais de Jesus, ter-lhe causado “embaraço” [*Unschicklichkeit*] já que era uma mulher de passado suspeito.

A valorização que Hegel confere à Maria Madalena é por ela encarnar o amor à beira do “desespero”, o que explicitaria o carecimento do amor como um ato de submersão, cujo gozo é a fonte necessária para a própria consciência⁶³⁵. Seria “a serenidade da decisão sobre a plenitude, a riqueza do amor” (II, 211, C 1) encontrada em meio a esses momentos de desespero que se revelaria o princípio da verdadeira socialidade dos homens e não em meio a toda “tão-célebre, profunda *Menschenkennerei*, própria a seres dilacerados, cuja natureza compreende em si uma grande variedade, diversas e multicoloridas unilateralidades sem unidade” (II, 211, C 1). Ora, para Hegel, isso já significa que o fundamento da sociabilidade do homem está no “espírito”, nesse encontro da confiança de si e a alteridade, e não nessas ciências que lidam apenas com “determinidades” (II, 211, C 1)⁶³⁶.

⁶³⁴ Hegel, G. W. F. *Der Tugend ist nicht nur Positivität...* [Text 55]. In: _____ *Frühe Schriften II*, p. 179-244, p.221.

⁶³⁵ Veja a contraposição que Hegel estabelece entre o ethos de uma virgem e o ethos de Maria Madalena. Hegel, G. W. F. *Der Tugend ist nicht nur Positivität...* [Text 55]. In: _____ *Frühe Schriften II*, p. 179-244. “As tímidas, orgulhosas e que bastam a si mesmas virgens não podem deixar o carecimento do amor soar muito alto, não podem muito menos ainda desafiar pelo derramamento da alma (seus pecados são de ter se recolhido frente ao apropriado [*Rechtliche*]) o olhar legalista dos rábula, dos fariseus e dos discípulos, mas alguém profundamente ferida, com a alma perto ao desespero tem de gritar mais alto que si mesma e suas relutâncias [*Blödigkeit*], a despeito de seu próprio sentimento de propriedade [*Rechtlichkeit*], dar e espargir sua grande profusão de amor, para submergir a sua consciência nesse gozo interior”, p.221.

⁶³⁶ A citação completa da passagem em que estou apoiando essa interpretação: Hegel, G. W. F. , *Der Tugend ist nicht nur Positivität...*, ““A serenidade da decisão sobre a plenitude, a riqueza do amor, fundava-se em

Seria a necessidade de pensar a sociabilidade a partir deste princípio que relevaria de modo mais nítido a inapetência de buscar uma verdadeira unificação social a partir de uma doutrina da virtude — sobretudo quando as virtudes são encaradas como um “dever absoluto” e se está em meio a um processo de diferenciação social. Na medida em que aumentam “as relações humanas” — e com elas a quantidade de virtudes — cresce praticamente na mesma proporção também o número de colisões da virtude. Para superar a forma jurídica da ação, Hegel considera necessário, portanto, conceber uma superação da própria virtude, ou ao menos de sua “forma limitada e absoluta”⁶³⁷. A virtude estaria por demais atrelada a um modelo externo de relacionamento, com condições e objetos que lhes são contingentes. Por isso ela não consegue superar a necessidade de dominação. A via que a virtude teria para se fazer valer efetivamente como princípio de unificação seria superar a base conceitual que lhe está subjacente e transitar para uma dinâmica retirada da própria vida: “Uma viva liga das virtudes, uma unidade viva é complementemente diferente da unidade do conceito, ela não coloca para determinada relação determinada virtude [...] sua figura externa pode ser modificada das mais infinitas formas, ela nunca terá duas vezes a mesma forma, e sua externalização nunca terá a forma de um universal contra um particular”⁶³⁸. Mas, para adquirir essa vivacidade, a virtude teria de se suspender no amor: “Tal como a virtude é o complemento da obediência perante a lei, tal é o amor o complemento da virtude; todas as unilateralidades, todos os excessos, todos os limites das virtudes são suspensos por meio dele [...] ele é a própria ligação viva das essências”⁶³⁹. O amor, portanto, seria o modelo relacional que conferiria a mais plena e universal unificação entre os homens.

um sentimento, que apenas a confiança interna pode dar, quando este que a tem, traz em si toda a natureza humana, e assim é capaz de senti-la; um ânimo desses não carece a tão-célebre, profunda *Menschenkennterei*, própria a seres dilacerados, cuja natureza compreende em si uma grande variedade, diversas e multicoloridas unilateralidades sem unidade, por certo uma ciência de grande amplitude e grande utilidade [*Zweckmäßigkeit*], mas da qual aquilo que procuras, o espírito, sempre escapa, e oferece apenas determinidades”, p.211-212, C I.

⁶³⁷ Hegel, G. W. F. *Der Tugend ist nicht nur Positivität...*, “Apenas quando nenhuma virtude eleva a pretensão em persistir na sua forma limitada e absoluta, quando ela abdica de ter de entrar em cena na relação que somente ela pode entrar; quando um espírito vivo age sozinho segundo o todo das relações dadas, mas em completa ilimitação, sem se dividir ao mesmo tempo por meio de sua diversidade, auto-limita-se então permanece apenas a multilateralidade das relações, mas a massa de virtudes absolutas e insuportáveis desaparece”, p.227.

⁶³⁸ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften II*, p.228.

⁶³⁹ Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften II*, p.229.

4.3. Pena e destino

Mas se, no caso dos princípios que visam garantir uma unificação, o amor é o único capaz de superar todas as relações opositivas que ainda permaneceriam subjacentes à lei e à moral, a questão que resta a ser respondida é: Como o amor poderia lidar com os princípios de ação para que eles possam ser vistos como modificações do amor, verdadeiro responsável por tecer os liames da unificação, como ao lidar com o crime? A questão é colocada de maneira aguda logo no começo deste que é um dos mais longos textos escritos no período de Frankfurt — *Der Tugend ist nicht nur Positivität...* [Text 55]: “A virtude não está contraposta apenas à positividade, mas, em vez disso, também à não virtude, à imoralidade” (II, 179). Formulando a nossa questão em outras palavras: Se uma união entre os homens pode confiar nos laços do amor para superar toda e qualquer positividade, o que dizer da não-virtude? Ao criminoso bastaria carinho? Esses casos não recomendariam a lei como o mais alto valor da sociedade que não queira sucumbir à medida que permanece inerte diante dos ataques aos princípios que garantem a universalidade de suas instituições?

Hegel mesmo subscreve o ponto de vista daqueles que consideram que a superação da positividade e a superação do crime tem de ser tratados de maneiras diferentes. Já que o que está em jogo na contraposição entre lei e amor seria bem diferente do que está em jogo na contraposição entre lei e crime. A própria modalidade da contraposição seria diferente, como Hegel procura explicar: “A contraposição do dever e da inclinação encontrou sua unificação em uma modificação do amor. Dado que a lei não está contraposta ao amor segundo seu conteúdo, mas segundo sua forma, então ela [lei] poderia ser incorporada nele [amor], nessa incorporação, no entanto, ela perde a sua figura. Em relação ao crime, em contrapartida, ela [lei] é contraposta a partir do seu conteúdo; ele é dela excluído, e, ainda assim, é; pois o crime é uma destruição da natureza” (II, 180-181, C II). Esse seria o lado destrutivo da vida ao qual a lei se contraporiria, o que tornaria muito mais difícil “pensar como essa lei, nessa forma [...], pode ser suspensa” (II, 181, C II). Pelo que já foi visto, quando a lei ou a virtude se positivaram, o que desapareceu foi “apenas a forma da lei, seu conteúdo permaneceu” (II, 181, C II). Agora, diante do crime, “com a forma também o conteúdo foi suspenso [...]. O criminoso se colocou fora do conceito, que é o conteúdo da lei” (II, 181, C II). Em

outras palavras, o criminoso não positivou a lei por adotar uma estrutura formal opositiva em que o universal predefinido sacrifica o que, do seu ponto de vista, aparece como um particular; ao contrário, ele simplesmente recusa o próprio conceito da lei, e se esforça por separa-se de toda a lei. Como a sociedade deve lidar nesses casos?

Pela pena — pois quando atacada no seu conceito, a lei só pode voltar a se afirmar — em forma e conteúdo — pela pena. Mas há diversas maneiras de se reafirmar pela pena, a questão é se essa reafirmação da lei tem de ser feita necessariamente de modo abstrato e majestático, só reforçando o rompimento do criminoso com a sociedade. Essa discussão sobre a função da pena, por certo, encaixava-se em um processo mais longo que remonta ao Iluminismo. Cesare Beccaria argumentava, por exemplo, que o direito da pena se fundamentava no contrato, que, por sua vez, era firmado por vontades que por ele optavam. Seria um contrassenso inferir que a vontade que dá substância ao contrato poderia desejar a sua própria anulação pela pena de morte. Por meio do duplo ponto de vista, Kant já buscava desvincular a fundamentação da pena de qualquer contrato firmado pela vontade voluntária⁶⁴⁰: “Eu, enquanto legislador que decreta a lei penal, não posso ser a mesma pessoa que, enquanto súdito, é punida segundo a lei”. Em suma, formulamos a lei penal como *homo noumenon* e nos submetemos a ela como *homo phaenomenon*⁶⁴¹. Eis que vemos reemergir aqui o dualismo da filosofia prática kantiana que, desde Tübingen, Hegel busca mediar. Neste caso, a tentativa de estabelecer uma mediação entre o sensível e o supracensível ficará a cargo de uma ligação do ato voluntário com a pena que Hegel já vinha explorando nos seus esforços de conceitualizar o destino.

Com efeito, em meio aos breves comentários que tece sobre as discussões em torno da reforma do *Preußischen Landrechts*, podemos ver como, em um primeiro momento, Hegel se aproxima da crítica kantiana à visão iluminista do direito penal⁶⁴², para em seguida, quando seu argumento é mais bem desenvolvido, verificarmos como ele

⁶⁴⁰ Kant, I. *Metafísica dos Costumes*. (trad. Martins, C.; Hulshof, M.; Nadai, B.; Kosbiau, D.) São Paulo: Ed. Vozes, 2013, p.141. AA, 335. A respeito da crítica de Kant a Beccaria, ver também: Kant, I. “Reflexões” (trad. Mattos, F.; Polla, C.; Nadai, B.; Hulshof, M.; Bresciani, N.). In: *Cadernos de Filosofia Alemã* nº 14, jun-dez 2009, p.119-145, bem como o comentário Rauscher, F. “Minando Ouro: utilizando o Nachlass ...e as preleções de Kant como fonte para sua filosofia política”. *Cadernos de Filosofia Alemã* n. 14, p.11-30, jun-dez 2009.

⁶⁴¹ Kant, I. *Metafísica dos Costumes*, p.141. AA, 335.

⁶⁴² Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften II*, “Auch die Reform des Preußischen Landrechts interessiert ihn sehr. Er schrieb manche Bemerkung darüber nieder...” p.586

o ultrapassa. Um dos pontos mais destacados do *Preußischen Landrechts* era a abolição das penas vexatórias — tais como *Spanische Mantel*⁶⁴³ e do *Fidelstrafe*⁶⁴⁴, que visavam claramente expor o condenado à vergonha e à execração públicas. Essas penas consideradas, por isso mesmo, penas contra a honra, foram suplantadas com a promulgação do *Landrecht* pela pena — mais “humanitária” — de privação de liberdade.

Grande parte da contrariedade com a mudança vinha em forma de argumentos pragmáticos — de onde se tiraria dinheiro para novos custos de construção e manutenção de cadeias? como se faria para repor a força de trabalho que as prisões tirariam do mercado? etc. Mas Johann Heinrich Casimir Graf von Carmer (1720-1801) — sucessor de Samuel von Cocceji no Ministério de Justiça de Frederico II⁶⁴⁵ — insistia em chamar a atenção para como todos esses argumentos se ofuscariam diante do grande progresso moral que a reforma carrearia, sobretudo pelos efeitos que teria para as classes mais baixas:

Eles [*Spanische Mantel* e do *Fidelstrafe*] pertencem à classe das assim chamadas punições de honra, contra as quais tanto, com toda a razão, é lembrado. Elas sufocam e matam completamente nos ânimos das classes mais baixas o autorrespeito, que em almas mais bem organizadas é um forte meio inibidor [*Abhaltungsmittel*] de múltiplos crimes, e aquela desde sempre apenas fraca pulsão de honra. Eles são um impedimento capital contra todo enobrecimento da moral entre essas classes do povo, perante as quais se deve tomar tanto mais cuidado [*Bedacht*], quanto mais visivelmente muitos outros recursos, que até aqui eram empregados com proveito para a prevenção de crimes grosseiros em meio a eles, começam a perder a sua eficácia⁶⁴⁶.

Com efeito, Hegel tende a demonstrar — como percebemos da nota transcrita por Rosenkranz em sua biografia e da qual foi retirada esta citação — o mesmo desprezo por essa linha argumentativa de justificação da pena esposada por um Carmer, que Kant demonstrava ante Beccaria. De maneira enfática e direta, Hegel condena a perspectiva de quem vê a pena como um instrumento para o melhoramento do criminoso e busca desenganá-lo definitivamente da ilusão de que com isso estaria conferindo um novo paradigma ao direito penal que deixaria para trás os tempos bárbaros em que ele ainda se

⁶⁴³ Espécie de enorme tonel, revestido de madeira por fora e chumbado por dentro, que o condenado tinha de vestir e que o sujeitava a todas as espécies de humilhações (que iam de se xingamentos a arremesso de dejetos).

⁶⁴⁴ Uma espécie de pena aplicada por um instrumento parecido com um açoite.

⁶⁴⁵ Para mais referências sobre Cocceji e a importância das reformas jurídicas durante Frederico II, cf.: Schmidt, J. “The question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the *Mittwochsgesellschaft*”. *Journal of the History of Ideas*, p. 276-7, April-June, 1989.

⁶⁴⁶ Jaeschke, W. “Anmerkungen” (comentários). In: Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften II*, p.696-697.

orientava — mesmo que, inadvertidamente, segundo uma lógica vingativa:

A *volúpia* [*Wollust*] moral da pena e o propósito de regeneração [*Besserung*] não é muito distinta da volúpia da vingança — bastante contrastante com o propósito do enobrecimento [*Veredlung*] — de mostrar crueldade, pois nada brutifica e torna tão repulsivo do que o ponto de vista [moral] da mesma [...].

O motivo desta equiparação desconcertante que — a muitos pode soar até grosseira — já pode ser antevista pelo que vimos tratando: ambas as formas de encarar a pena convergiam em um ponto essencial; seu sentido recai sempre como exterior ao criminoso. Pois mesmo no primeiro caso em que se quer conferir à pena um caráter que diríamos progressista de fazer com que o criminoso contribuísse para um fim social mais alto: “o melhor do todo como fim [*Zweck*] é para ele [criminoso] algo estranho”⁶⁴⁷. Moralizar a pena significaria para Kant e Hegel instrumentalizá-la, sendo que com ela seria instrumentalizado também o próprio criminoso.

Não adianta: se a intenção é efetivamente garantir racionalidade para o instituto da pena é necessário adotar outro ponto de vista que permita religar a ação do criminoso com o todo social e não buscar dissolvê-la afirmando o todo social contra a ação do criminoso. Para ser fiel à intenção declarada de Carmer de beneficiar o povo, seria necessário perceber que o moralista especulativo e o educador do povo devem adotar perspectivas e atitudes distintas:

O *moralista especulativo* pode bem se deixar levar por uma calorosa observação do virtuoso e do recair no vicioso; mas seu assunto é efetivamente apenas lançar guerra ao que é vivo [*lebendigen*], contra este polemizar, ou apenas calcular de modo completamente frio os seus conceitos. — Mas o *educador do povo*, o aperfeiçoador dos homens, que se volta para os homens mesmos, não pode por certo falar do surgimento da virtude e da formação da virtude, mas do elemento destruidor do vício, e do retorno à virtude⁶⁴⁸.

Seriam vãos — para não dizer perversos — os esforços de um *Volkslehrer* em impor a virtude ao criminoso; não resta dúvida — ou ao menos não deveria restar — de que isso só contribui para agravar a situação; ele só se sentiria ainda mais oprimido, pois a virtude lhe apareceria forçosamente como algo que lhe é estranho. Seria necessário seguir esse elemento destruidor do vício para verificar se ele não guarda em sua própria

⁶⁴⁷ Hegel, G. W. F. “Es ist gefragt worden...”, p.586. [Text 72]

⁶⁴⁸ Hegel, G. W. F. *Der Tugend ist nicht nur Positivität...*, p.180-181 [grifos RC].

lógica um princípio regenerador⁶⁴⁹.

Para isso Hegel vai reconhecer três diferentes penas possíveis: 1) a pena da vingança; 2) a pena moral; e 3) a pena do destino⁶⁵⁰. A reafirmação da lei sobre o criminoso que a violou tende a seguir a seguinte lógica: “ele merece a pena; a necessidade que ela se siga jaz em algo externo, e é correspondente ao crime [...]” (II, 182, C I), i.e., a correspondente à lei institucionalizada em que o crime está tipificado. A relação do sujeito com a lei penal sempre reduzirá a sua individualidade à qualidade de um criminoso: “Em frente à lei o criminoso não é nada mais do que um ser criminoso; mas assim como aquele seria um absoluto, também o criminoso não seria nada senão um criminoso” (II, 209-210, C II). Há uma contradição entre o ato e a lei instituída; há um juiz que vai aplicar esta lei sobre o transgressor, reafirmando sobre ele, de maneira externa, o universal. A externalidade é patente: a princípio, para a pena legal não importa todas as diversas determinações da individualidade do criminoso, o que define a pena é um único aspecto de sua ação: a transgressão da lei. Evidente que por essa maneira de lidar com o criminoso não há nada na pena que faça o sujeito que praticou a ação do crime superar a visão que ele tem de si mesmo como um criminoso. Pelo contrário: “a pena sofrida”, comenta Hegel, “não altera nada, pois o criminoso se vê sempre como criminoso, ele não tem sobre a sua ação enquanto efetividade nenhum poder, e essa sua efetividade está em contradição com a sua consciência da lei” (II, 185).

Ora, o que a nova teoria da ação desenvolvida por Hegel permite considerar é que

⁶⁴⁹ Ora, essa afirmação de que se deve começar com o poder destrutivo do vício parece mesmo uma viravolta desconcertante em relação às primeiras formulações hegelianas do projeto de uma religião popular, ainda em Stuttgart e Tübingen, quando Hegel ainda parecia se fiar em uma via construtiva fiando-se no poder de unificação contidos em cândidas inclinações ditas não-egoísticas. Ocorre que, uma vez apreendida a estrutura antinômica da efetividade (*Glauben und Sein*), também toda a subjetividade finita — incluindo, os móveis não-egoísticos — na medida em que também não deixa de ser de um ente finito, não pode se sustentar por si mesma. Por mais que, desde Tübingen, Hegel já procurasse ligar as pulsões não-egoísticas a uma estrutura geral da razão o que as esquivaria da crítica de se resumirem apenas a um *Privatgefühl*, e por mais que a subjetividade mostrava então a necessidade do outro para se firmar e se desenvolver e fazia sempre referência a um todo maior que lhe garantia sustentação, o ponto de partida ainda estava querendo ou não ficando na subjetividade. A partir da virada especulativa do final de Berna, Hegel percebe que o ponto de partida (lógico-ontológico) tem de ser prévio a toda a subjetividade: o incondicionado. Portanto, a unificação teria mesmo de partir da negatividade que testemunha a dependência de toda a esfera da finitude isolada deste ponto de partida que a antecede. E essa negatividade se faria sentir precisamente nas bordas da sociedade e que só eram mantidos em sua órbita por um violento jogo de penas e transgressões.

⁶⁵⁰ Pode-se, sem dúvida, discutir em que medida a pena pelo destino deveria ser considerada uma *poena naturalis*. Considero, no entanto, a aproximação complicada precisamente pelo fato do conceito de *naturalidade* da pena se contrapor frontalmente à maneira como Hegel vai operar o seu conceito de destino.

há, com efeito, uma punição mais fundamental do que aquela perpetrada pelo direito, precisamente a punição aplicada pelo destino; uma punição, portanto, que não incide no criminoso enquanto criminoso, mas no criminoso enquanto homem⁶⁵¹.

Mas para melhor desdobrar as *diferenças específicas* entre a pena legal e a pena do destino é preciso, primeiramente, partir do conceito mais geral possível: “A pena”, define Hegel, “é o efeito de uma lei transgredida da qual o homem se declarou livre, mas da qual ele ainda depende e da qual, nem da pena nem do seu ato, ele pode fugir” (II, 188-189, C II). A primeira variação deste conceito geral de pena sobre o qual Hegel se detém é a pena legal *strito sensu*. Nela, o efeito da lei transgredida vai se mostrar como uma inversão — já, por certo, bastante dialética — entre forma e conteúdo. Acompanhemos: no caso da pena legal, “o caráter da lei é a universalidade, então o criminoso por certo quebrou a *matéria* da lei, mas a forma, a universalidade permanece” (II, 188-189, C II) [grifo, RC]. Ou seja, Hegel assume que o criminoso quebrou a vigência da lei sobre um caso concreto: ao roubar uma bolsa, ele negou a proteção que a lei conferia à relação de propriedade de uma pessoa com aquela determinada bolsa; a forma da lei, no entanto, permanece vigente. Daí se segue que “a lei, sobre a qual ele [acreditava] ter se tornado mestre, aparece, no entanto, contraposta em relação ao seu conteúdo, ela tem a figura do ato contraditor da lei anterior; o conteúdo do ato tem agora a figura da universalidade e é lei; essa inversão [*Verkehrtheit*] da mesma, que ela se torna o oposto daquilo que ela foi, é a pena — na medida que o homem se soltou da lei, ele ainda permanece seu súdito; e dado que a lei permanece como universal, então o ato também [permanece] o que ele é, o particular” (II, 188-189, C II). A lei vai reagir à transgressão de um caso particular e concreto em que ela incidia, como uma afronta a sua própria vigência geral, negando o perpetrador daquele ato de maneira universal como criminoso transgressor da lei.

O outro tipo de pena, “A pena representada como destino é”, como afirma Hegel, “de um tipo completamente diferente” (II, 188-189, C II). No caso a lei que se transgride aqui — se é que aí pode se falar propriamente de “lei” — é a lei da vida. E diferentemente do que observamos na ação perante a lei, a ação diante da vida não se inscreve em uma

⁶⁵¹ Hegel, G. W. F. *Der Tugend ist nicht nur Positivität...* “Aber da es nicht vom Gesetze über den Menschen kommt, sondern aus dem Menschen erst sein Gesetz und Recht entsteht - so ist die **Rückkehr** zum ursprünglichen Zustand, zur *Ganzheit* möglich, und der Sünder ist mehr als ein Sünder; er ist Mensch, Verbrechen und Schicksal ist in ihm, und wenn er wieder zur Menschheit zurückkehrt unternimm...”, p.209-210, C I.

estrutura contrapositiva de particular e universal. Toda a diferença entre tomar a vida ou a lei positiva entre o plano de ação no caso da lei e da vida condensa-se nesse longo conselho de Hegel:

proteja-se de tomar o fazer o direito [*Rechtstun*] e o amor como uma dependência de leis e obediência a mandamentos e considerá-los como não provindos do que é vivo, [pois do contrário] você reconhece um domínio sobre você, sobre o qual você nada pode, que é mais forte que você; um poder que não é você mesmo. Você pressupõe, para você tal como para outros, antes do ato, um estrangeiro; você eleva a um absoluto, um fragmento do todo da mente humana; estabelece com isso um domínio [*Herrschaft*] das leis e uma servidão da sensibilidade ou do indivíduo e põe dessa maneira a possibilidade de penas e não de um destino, aquela [pena] vinda desde fora, de um independente; este [destino], ainda que determinado como um ora inimigo, não seria acima dele — mas, em vez disso, contra ele⁶⁵².

O efeito de uma vida transgredida seria então o seguinte: “agora a vida ferida entra em cena como um poder inimigo contra o criminoso, e o maltrata, como ele [a] maltratou; então a pena enquanto destino é o contrafeito da lei erigida pelo próprio criminoso [*selbst aufgestellten Gesezes*], um poder que ele mesmo armou, um inimigo que ele mesmo o fez inimigo” (II, 189). A ativação do destino ocorre pelo desencadeamento sabida- ou inadvertidamente, ainda que por intermédio de nosso próprio ato, de poderes contra nós. “Somente por meio do sair para fora da própria — nem regulada por lei nem ilícita — vida, pelo assassinato da vida, é criado um estranho. Aniquilação da vida não é um não-ser da vida, mas, em vez disso, sua separação, e a aniquilação consiste em que ela é transformada em inimiga.” Essa entrada em uma relação de inimizade com a vida, que é “imortal”, leva a que ela apareça “como seu apavorante fantasma que faz valer todas as suas ramificações, solta as suas Eumênides” (II, 190-191). Essas Eumênides⁶⁵³ são portanto despertadas pelo próprio ato do criminoso; elas são um desdobramento do próprio conteúdo do ato; não são estranhas ao ato como a lei positiva.

Todo o destino é ativado por um engano; uma ilusão típica da finitude, como se “O engano do crime, que a vida alheia é para destruir e crê-se assim ampliado, resolve-se em que o espírito despedido da vida machucada entra em cena contra ele” (II, 190-191). Como se vê, o criminoso agora pode mesmo ser qualquer um.

Mas para se aceitar devidamente a relação de copertencimento entre o ato e a pena

⁶⁵² Hegel, G. W. F. *Der Tugend ist nicht nur Positivität...*, p.207-208, C II.

⁶⁵³ A respeito do significado da apropriação hegeliana do mito das Eumênides e da relação das Eumênides e o ato do sujeito, cf.: Gonçalves, M. C. F. *O Belo e o Destino: uma introdução à Filosofia de Hegel*. Ed. Loyola, 2001, p.270 ss.

como destino é preciso deixar clara a disposição de se desfazer de um equívoco corriqueiro, a saber: confundir o que enseja o destino — um ato alheio — e o que ativa o destino — um ato próprio. Hegel distingue ambos desta forma: “Um destino parece surgir apenas por um ato alheio; este é apenas ensejo [*Veranlassung*]; por intermédio do que ele surge, no entanto, é a maneira de acolhimento e reação ante o ato alheio” (II, 198-201). É essa reação que sela o destino; é nela, portanto, que se deve procurar as determinidades do destino e as maneiras de superá-lo, evitando que ele se abata como pena. Assim se vislumbra melhor como a resolução de um conflito poderia ser dirimido e não simplesmente transposto a outro plano. Mas esse recurso do ofendido ao direito instituído, em que é possível apelar a um terceiro, é posterior, a relação do ato com o destino remonta a um momento mais primordial, de caráter mesmo inaugural, onde não havia ainda dominantes: “O crime do ser humano, que é considerado submetido sob um destino [*unter einem Schicksal befangen betrachtet wird*], não é portanto a sublevação do súdito contra o seu regente, a fuga do servo de seu senhor, o libertar-se do dependente; não é um tornar-se vivo do estado morto, pois o ser humano é, e antes do ato não há nenhuma separação, nenhuma oposição, muito menos um dominante” (II, 190-191). No caso do ato que desencadeia o destino é o ato inaugural das oposições.

A atenção dedicada por Hegel à pena derivada do próprio destino é precisamente a capacidade de ela ser suspensa caso o próprio ato — ativo ou reativo — possa ser retrocedível, superando a lógica de superar estruturas de dominação por meio de outras estruturas de dominação, que acabam por deixar a verdadeira unificação sempre fora de alcance: “o destino tem a vantagem perante a lei punitiva em relação à reconciliabilidade, que ele se encontra em meio ao domínio da vida, um crime sob lei e pena [em contrapartida] no domínio de insuperáveis contraposições, efetividades absolutas”. E a verdadeira unificação e a superação da dominação só seriam possíveis ao se superar a forma da lei também de modo a lidar com a negatividade instaurada pelo crime que não envolvesse uma dominação da vida: “a lei é um poder, do qual a vida é súdita, acima do qual não há nada, acima do qual não há nem mesmo a divindade, pois ela [a divindade] é apenas a instância de poder [*Gewalt*] do mais alto pensamento, apenas o portador da lei” (II, 192, C II). Em contraste, e renunciando a passagem célebre que ele vai escrever anos depois na *Fenomenologia do Espírito* (tratando, no entanto, do espírito), Hegel vai enaltecer a capacidade regenerativa da vida: “a vida pode curar novamente suas feridas,

recolher a vida separada e hostil de novo em si mesma, e suspender o malfeito [*Machwerk*] de um crime, a lei e a pena” (II, 193, C II).

“A partir daí, onde o criminoso sente a destruição de sua própria vida (sofre a pena) ou conhece a si mesmo como destruído (na má consciência moral), sobressai o efeito do seu destino, e este sentimento da vida destruída tem de se tornar a nostalgia [*Sehnsucht*] pela [vida] perdida; o faltante é conhecido como sua parte, como aquilo que deveria ser nele e não está nele. Este buraco não é um não-ser, mas, em vez disso, a vida como não-sendo reconhecida e sentida.” A pena, portanto, quando encarada como destino, sente-se como a “destruição da vida” e a “má-consciência”; ela está interiorizada. Ao procurar se restabelecer ou recriar os laços pelos quais a vida pudesse ser revigorada, ao se buscar remediar os efeitos dos seus atos que lhe causam má- consciência, haveria como se desativar o viés punitivo do destino. Mas há bloqueios que muitas vezes impedem o sujeito de dar esse passo reconciliador: este bloqueio é erigido pelo que Hegel chama de “medo do destino”, que, como Hegel vai advertir, é “um sentimento completamente outro do que o medo perante a lei”. “O medo perante a lei é o medo perante um estranho; pois mesmo quando a lei é reconhecida como lei própria, então no medo em frente à pena a pena é uma estrangeira [...] a pena pressupõe portanto um senhor estrangeiro ante essa efetividade; e o medo em frente à pena é um medo em frente a ele.” Já “o destino é poder inimizado, o poder da vida tornada inimiga” (II, 193-194, C II). A premissa de Hegel é que ser meu inimigo e ser um estranho são modalidades de relações diferentes que se excluem. Toda inimizade teria de contar com um mínimo de intimidade. Portanto, “o medo diante do destino não [é] o medo ante um estranho” (II, 193-194, C II). O medo despertado por termos nos colocado como separados e não termos mais oportunidades de reconquistar a vida danificada é a “vergonha” (II 193-194 C II) de nos oferecermos a um ato de reconciliação por conta da possibilidade de ele ser repellido ou mesmo o receio de algo nos reconciliar e estarmos abdicando do que nos é de direito.

Mas, superado esse medo, seria possível desativar o viés punitivo do destino reconstruindo laços pelo amor, pelo reconhecimento do outro e o prazer haurido da vida em conjunto. É esse o ensinamento de Cristo, é assim que ele se esforça para superar o estado de indigência de seu tempo. Para Hegel, a “remissão dos pecados” não teria mesmo outro significado que a confiança em uma justiça que não anula as penas do destino ou do direito, mas está acima dela; de uma justiça calcada na confiança em relação ao “todo

da natureza humana”⁶⁵⁴. Nesse sentido, reconciliação cristã está muito além da liberdade judaica, uma vez que avança um conceito de liberdade que está para além da obediência à lei; em uma liberdade calcada no amor, há uma crença na força regenerativa dos próprios laços: “Conciliação no amor é, em vez de retorno à obediência, uma libertação, em vez de reafirmação [*Wiederanerkennung*] da dominação, a sua suspensão no restabelecimento do liame vívido, um espírito do amor, da fê recíproca, de um espírito, que em consideração à dominação é a mais alta liberdade; um estado que é o mais inconcebível oposto do espírito judeu” (II, 214-215, C II). Para se ter uma dimensão da diferença entre a reconciliação construída pelo amor e a reconciliação imposta pela lei basta ver que, em última instância, a própria virtude depende dos laços entre homens e mulheres: “O amor não reconcilia apenas o criminoso com o destino, ele reconcilia também os seres humanos com a virtude; i.e., se ele não fosse o único princípio da virtude, a própria virtude seria simultaneamente uma não virtude. À servidão completa sob uma lei de um senhor estrangeiro, Jesus contrapôs não uma servidão parcial sob uma lei própria, a autoconstrução [*Selbstzwang*] da virtude kantiana, mas, em vez disso, virtudes sem dominação e sem subjugação, modificações do amor” (II, 223, C II). A bem da verdade, o amor poderia potencialmente cumprir as mesmas funções da lei.

4.4. Amor e os limites do Reino de Deus

Com efeito nesse plano mais primordial, que é onde se define o destino, “quem sofre um ataque injusto” só pode optar por duas atitudes “se defender e afirmar a si e seu direito [mas na luta, não por meio do juiz, RC], ou não se defender” (II 198 I). Com a escolha de uma ou de outra “reação”, Hegel prediz, “seja ela dor tolerante ou luta, começa a sua culpa, seu destino” (II 198-199 I). Decidida a reação, os caminhos se bifurcam: “na luta”, por um lado, o ofendido “se aferra ao seu direito e o afirma”, negando-se encarniçadamente a ceder o direito que sabe seu; “no tolerar”, por outro lado, o ofendido “não renuncia ao seu direito; sua dor é a contradição de que ele reconhece o seu direito, mas não tem força de mantê-lo na efetividade; ele não luta por isso” (II, 199 II).

⁶⁵⁴ Hegel, G. W. F. *Der Tugend ist nicht nur Positivität...*, p.211-212, C I.

Apresentadas as duas reações fundamentais perante um ataque a direitos eticamente constituídos, Hegel passa a estabelecer uma comparação entre elas. “Quem luta pelo que está em perigo”, ressaltava Hegel, “não perdeu isso pelo que ele combate. Mas dado que ele se põe em perigo, ele se submeteu ao destino, pois ele entrou na arena de luta do poder contra poder e se arriscou perante um outro” (II 199 II). Nesse sentido, a bravura [*Tapferkeit*] seria “maior do que o doloroso tolerar [*schmerzendes Dulden*]”, pois ainda que quem se dispõe a arriscar a própria vida “sucumba” na luta, antes ele “reconheceu essa possibilidade, portanto, assumiu [*übernahm*] a culpa com consciência”. Em contrapartida, a “passividade dolorosa”, como Hegel vai apontar “só se prende à sua carência [*Mangel*] e não lhe contrapõe uma profusão de força;” (II 199-200); daí por que Hegel sentenciar: “seu destino é a falta de vontade [*Willenslosigkeit*]” (II, 199 II).

Essa superioridade da reação da bravura ao sofrer tolerante está atrelada à capacidade da primeira de oferecer uma *segunda modalidade de luta por direitos*. A saber, não se trata mais de uma luta por direitos que reconhece de antemão a esfera jurídica constituída como portadora do universal e, portanto, a ela se submete como instância capaz de dar a palavra final sobre a parte litigante que deve prevalecer no conflito. A luta por direitos, ora esboçada no tratamento que Hegel confere à bravura, é capaz de instalar uma “contradição” no interior do próprio direito. Essa é uma modalidade de luta por direito que, na esteira de Siep, costuma ser bastante negligenciada pela literatura que sempre preferiu a maneira como Hegel pensou a resolução entre os conflitos éticos nos textos sob a rubrica *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* em prol de versões encontradas nas *Filosofias Reais* de Iena. Por certo, essa preferência remonta a um privilégio dado às lutas feitas por valores próprios à formação da individualidade em detrimento daquelas em nome de valores coletivos⁶⁵⁵. É uma preferência que tem suas razões já que a luta por direitos coletivos pode recair em uma mera disputa de particularismos, o que as transformariam em lutas meramente utilitárias, mas que pode negligenciar ao mesmo tempo as condições necessárias para a formação de coletividades.

Hegel apresenta esse modelo de luta por direitos ao destacar que diferentemente

⁶⁵⁵ Para uma crítica desse déficit na teoria do reconhecimento de Honneth a partir do privilégio conferido a um dos conceitos de luta por reconhecimento dispostos por Hegel, ver Alegria, C. “Geschichte und Sittlichkeit in den postkolonialen Ländern”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, n.2, p. 261-75, 2008. Alegria parece, no entanto, descurar para a resposta que Honneth lhe daria às suas críticas, Honneth, A. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. (trad. Luiz Repa) São Paulo: Editora 34, 2003, p.237.

da reação ao ataque de direitos eticamente constituídos expressa no sofrer tolerante a bravura consegue elevar a contradição entre direito e efetividade a um segundo nível. Em outras palavras, se no plano da reação do “sofrer tolerante” é instalada somente uma contradição entre o direito e a efetividade — isto é, tinha-se o direito, mas como houve o ataque e o seu titular se viu privado da força para assegurá-lo ou reavê-lo, ele foi perdido; a dor seria a própria denúncia dessa discrepância entre o legitimidade ética do direito e a força necessária para assegurá-lo; no caso da bravura do lutador, além da contradição entre direito e efetividade — que é a mais fundamental — sobrevém uma segunda contradição entre direito e direito; acompanhemos cada uma das contradições. A primeira contradição, direito/efetividade, instala-se quando aquele que teve violado seu direito eticamente constituído arrisca a própria vida para recuperá-lo — i.e., a luta é a própria denúncia da discrepância entre direito e efetividade; a segunda contradição, direito/direito, que se instala, em seguida, como consequência desta decisão, na medida em que a defesa pelo seu direito investe o outro no direito de autodefesa. “Pela autodefesa do ofendido”, considera Hegel, “o agressor é igualmente agredido e por meio disso colocado no direito de autodefesa, de modo que ambos têm direito, ambos se encontram em guerra, pois há direito a se defender dado aos dois” (II, 199-200). Hegel formula a contradição então da seguinte forma: “o direito [do ofendido], que é um pensado, logo um universal, é no agressor outro pensado [direito à autodefesa]; ora, aqui ter-se-ia portanto dois universais que se suspenderiam e ainda assim o são” (II, 199-200).

As contradições instaladas teriam duas formas possíveis de resolução. A primeira seria reduzir a segunda contradição entre direitos à contradição mais fundamental entre direito e efetividade; Hegel descreve essa possibilidade como aquela em que os combatentes “deixam a decisão sobre o direito provir da violência e da força, pois aí, no caso, o direito e a efetividade não teriam nada em comum, misturam os dois, e fazem aquele [o direito] dependente desta [a efetividade]”. A segunda seria confiar ao direito a capacidade de resolver a questão, i.e., “se submetem a um *juiz*”. No entanto, o que passa amiúde despercebido é que aqui, ao contrário da *primeira modalidade da luta por direito*, não se está mais no registro em que a lei é a instância mais alta para garantir a unificação social. Os equívocos dessa posição já foram suficientemente explorados por Hegel quando se contrapôs a pena do destino e a pena legal e se concluiu que a primeira seria a única a abrir a possibilidade de uma reconciliação que superasse todas as estruturas

contrapositivas da sociedade. Por conta disso, a resolução conferida aqui àquele que se submeteu ao destino lutando pelo seu direito não retroagiu a uma confiança no direito que, já se sabe, pouco pode contribuir para que se caminhe para uma efetiva unificação. Sim, os combatentes “se submetem a um juiz”, mas, “na medida em que são inimigos”, complementa Hegel, “deixam-se passar por desarmados, por mortos [*geben sie sich wehrlos, tot an*]; eles renunciam ao seu próprio domínio da efetividade, ao poder, e deixam um estranho, uma lei, falar sobre si pela boca do juiz; eles se submetem, portanto, a um tratamento [*Behandlung*] contra o qual, no entanto, ambas as partes protestam, na medida em que ela contradiz a violação [*Kränkung*] de seu direito, i.e., põe-se contra o tratamento [*Behandlung*] [da questão] por um outro” (II, 200-201, C II). Em outras palavras, a luta por direito nesta modalidade tomaria o direito institucional como uma de suas vias e não a via exclusiva. Mas Hegel, de fato, apenas apresenta essa modalidade, sem levá-la muito adiante, deixando em aberto se ela vai chegar a bom termo ou não.

Nesse sentido, de fato, Hegel só aponta que ambas essas reações à violação de direitos são legítimas: tanto a luta quanto o sofrimento. Ambas reconhecem seu direito: a que luta tenta recuperá-lo; a que sofre, sofre justamente porque não abre mão de seu direito, mas não tem capacidade de lutar por ele. Ambas estão submetidas ao destino: a que luta pelo perigo e a que sofre pela falta de vontade [*Willenlosigkeit*]. Mas nenhuma delas acena claramente com uma superação do destino: o sofredor, por certo, permanece a sofrer e a luta parece mesmo se estender sem desfecho certo.

Mas eis que Hegel apresenta uma terceira via que, sob determinado ângulo, pode ser vista como uma tentativa de conciliação, buscando forjar um convidativo meio-termo entre os dois extremos das duas reações ao ataque a direitos eticamente constituídos que vimos acima:

O verdadeiro de ambas as contraposições, da bravura e da passividade, unifica-se, portanto, na beleza da alma, que daquele permanece a vida, a contraposição, contudo, desfalece [*wegfällt*]; deste fica a perda do direito, a dor, contudo, desaparece. E então surge uma suspensão do direito sem sofrer, uma elevação [*Erhebung*] viva e livre sobre a perda do direito e sobre a luta (II, 201, C II).

Essa terceira via, portanto, seria capaz de livrar o homem do sofrimento e da luta, evitando assim que a reação à violação de direito o coloque sob a égide de um destino que lhe escapa. Mas essa saída aparentemente tão auspiciosa guarda muito de um logro autoilusório. Se Hegel de fato interpreta “o ensinamento de Jesus sobre a prontidão para

a reconciliação como a síntese da bravura e da passividade”⁶⁵⁶, há elementos no texto hegeliano para presumir que esta é uma síntese cujo resultado não é necessariamente melhor do quadro opositivo de que se partiu⁶⁵⁷ — essa reação cristã cria para si a ilusão de conseguir se esquivar das redes do destino apenas porque ela consiste mesmo em se adiantar em se desfazer de direitos assim que sente a sua violação se consumir:

Aquele que deixa levar aquilo de que um outro se aproxima com hostilidade [*feindselig*], que cessa de denominar como seu o que o outro toca, escapa [*entgeht*] da dor da perda; ele escapa [*entgeht*] de ser tratado [*Behandeltwerden*] por um outro ou por um juiz, ele escapa da necessidade de tratar o outro; qual lado nele for tocado, deste ele se recolhe e deixa a coisa, que, no momento do ataque, ele alienou ao outro (II, 201, C II).

Essa reação, portanto, só conseguiria evitar a violação do direito e criar a ilusão de se esquivar do destino, porque implicaria a “renúncia de suas relações [*Beziehung*]”, que para Hegel corresponderia a “uma abstração de si mesmo”, que “não tem, todavia, limites fixos” (II, 201, C II), e com isso pode se mostrar indefinidamente exitosa. A verdade é que, se assim se consegue fugir do destino tal como ele se abate ao reagirmos a um ataque a direitos eticamente constituídos, seja pelo doloroso padecer, seja pelo risco da vida na bravura, acaba-se apenas submetido a outra forma de destino; abrindo mão de suas relações com o outro, a bela alma resulta da ilusão da possibilidade de poder ser poupada das penas do destino: não herda nem a dor de quem não luta por incapacidade, nem o risco de perder a vida que incorre aquele que escolhe restituir seu direito pela luta. Desse modo, “essa infelicidade não é nem justa nem injusta, ela só se torna seu destino, porque ela despreza por vontade própria, com liberdade, aquelas relações [...] E porque esse destino jaz nela mesma, então ela pode suportá-lo, se postar ao lado dele [*ihm gegenüberstehen*], pois suas dores não são apenas passividade, a supremacia [*Übermacht*] de um estrangeiro, mas um produto seu” (II, 203-204). A bela alma seria como a planta

⁶⁵⁶ Siep, L. “Der Kampf um Anerkennung: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften”. In: *Hegel-Studien* 9. Bonn: Bouvier, 1974, p. 155-207., p.163.

⁶⁵⁷ Ao contrapor o modelo como Hegel apresenta a questão da luta por direitos em o *Espírito do Cristianismo*, com a maneira como Hegel apresenta este conceito nos escritos a partir de 1803/04, acaba reduzindo drasticamente o potencial do conceito hegeliano de luta por direitos. Pois ao contrapor os dois modelos, Siep dá um passo enorme para reduzir a luta por direitos apenas ao seu aspecto institucional e retirar completamente do seu âmbito de consideração a relação entre o direito juridicamente garantido e o direito eticamente constituído; o direito das leis e o direito da vida; a afirmação do direito e a satisfação dos carecimentos. “Der Kampf um Anerkennung: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften”. *Hegel-Studien* 9. Bonn: Bouvier, p. 155-207, 1974. A passagem sobre o tema da luta no *Espírito do Cristianismo* está em: p.162-163.

dorme-dorme (*Mimosa pudica*) “que se recolhe ante cada toque” (II, 203-204). Ao adotar essa atitude, retirando-se de todas as relações em que ela estava investida, a consciência infeliz interioriza dessa maneira o seu próprio destino e revela um gozo masoquista de ser autora de suas próprias dores. Ela sofre passivamente a perda do direito, mas aceita essa perda como sua. “A infelicidade pode se tornar tão grande, o seu destino a leva tão longe em sua automortificação por renúncia da vida, que ela tem de se recolher de todo no vazio” (II, 202, C II).

O princípio da bela alma não seria outro senão o de “Um ânimo [*Gemüt*] que está acima das relações jurídicas, que não está capturado por nada de objetivo, não tem nada a perdoar ao injuriador [*Beleidiger*], pois este não lhe feriu nenhum direito, já que ele renunciou ao mesmo, tão logo seu objeto foi atingido. Está aberto para a reconciliação, pois lhe é possível, portanto, retomar novamente toda a relação viva, entra mais uma vez nas relações de amizade do amor, já que dentro de si não feriu nenhuma vida. Do seu próprio lado, nenhuma sensação de inimizade está em seu caminho, nenhuma consciência, nenhuma exigência ao outro de restabelecer o direito ferido, nenhum orgulho que exigisse do outro a confissão de ter estado abaixo dele, numa esfera mais baixa, no domínio jurídico” (II, 204-205).

Ora, era precisamente este o ânimo alimentado por Jesus: “O perdão dos erros [*Fehler*], a prontidão para se reconciliar com o outro, Jesus torna a condição do perdão de seu próprio erro a suspensão de um destino hostil que lhe é próprio” (II, 205). Sobretudo quando “[...] requeria de seus amigos, pai, mãe, tudo deixar [...] A suma liberdade é o atributo negativo da beleza da alma, i.e., a possibilidade de renunciar a tudo para se conservar” (II, 204, C II). A troca das relações éticas concretas e particulares pelas relações éticas ideadas e universais acaba por instalar na vida uma nova oposição que, por certo, vai cobrar o seu preço. Não adianta querer se “purificar” fugindo à vida social historicamente formada por mais asco que ela possa causar. A contraposição à vida aí presente vai preparar o destino: “Quem, no entanto, quer salvar a sua vida, este vai perdê-la. Assim a suma inocência [*Unschuld*] é unificável [*vereinbar*] com a suma culpa [*Schuld*], como a sublimidade acima de todo destino com o sumo e mais infeliz destino” (II, 204, C II). Como Hegel insiste ao menos desde Tübingen, uma vez que o racional é relacional, a opção do catolicismo de formar para a moral privada sempre recairá em contradições.

Por mais que a atitude de Jesus em si — não necessariamente em seus ensinamentos — tenha uma dimensão de luta, em momentos cruciais ele opta pela atitude de abdicação da bela alma, adotando o princípio de que “Um ânimo que está assim acima das relações jurídicas, ele não é pego por nenhum objeto, não tem de perdoar seu ofensor de nada” (II, 204, C II). Ao exclamar “Dai a César o que é de César”, Hegel comenta, “quando os judeus o fizeram trazer à expressão o lado de seu destino contra ele — ser tributado pelos romanos; quando isso parecia contradizê-lo, [i.e.,] que ele e seus amigos também devessem pagar o tributo que estava posto sobre os judeus, ele pede a Pedro, para não haver qualquer atrito [*Anstoß*], para pagá-lo”⁶⁵⁸. Ou mesmo quando prega de maneira abstrata o amor ao próximo. Pois, para Hegel, é preciso se certificar que o amor ao próximo “não quer dizer por todos os seres humanos”; ele seria, portanto, muito diferente do “amor à humanidade que deve se espalhar a todos, até àquele de quem nada se sabe, que não se conhece, com o qual não se está em nenhuma relação”. Este seria um princípio que não passaria de “uma criação rasa mas bastante característica dos tempos, [...] — O amor pelo próximo é o amor pelos seres humanos, com os quais se vem a entrar em relação ou que entram em relação consigo” (II, 229-230, C I). É preciso admitir o lado patológico do amor para não tomá-lo pelo o que ele não é, para não pervertê-lo: “Certamente o amor não pode ser mandado, certamente ele é *patológico*, uma inclinação — mas com isso não se retira nada da sua grandeza, ele não é com isso em nada rebaixado, pois sua essência não é domínio sobre algo que lhe é estranho [...] o amor venceu não significa o dever venceu, ele não subjugou nenhum inimigo, mas, em vez disso, ele superou a inimizade” (II, 230). Compreender essa unificação que expressa o amor é perceber a relação essencial entre amor e vida: “Amar a Deus é sentir-se no todo da vida ilimitadamente, no infinito; nesse sentimento de harmonia não há certamente nenhuma universalidade; pois na harmonia o particular não é opositivo, mas, ao invés disso, consoante [*einklingend*], senão não haveria nenhuma harmonia; e ame o seu próximo como você mesmo não significa amá-lo tanto quanto a si próprio; pois amar a si próprio é uma palavra sem sentido; mas, em vez disso: ame-o como [alguém] que você é; um

⁶⁵⁸ Hegel, G. W. F. “Mit dem Mute...” [Text 60]. In: _____. *Frühe Schriften II*, p.286-328. “Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, sagt er, als die Juden die Seite ihres Schicksals, den Römern zinsbar zu sein, gegen ihn zur Sprache brachten; als es ihm widersprechend schien, daß er und seine Freunde auch den Tribut, der auf die Juden gelegt war, bezahlen sollte, hieß er den Petrus, um keinen Anstoß zu geben, ihn bezahlen”, p.290.

sentimento da mesma, não mais poderosa nem mais fraca, vida” (II, 231). E Hegel enaltece a unificação lograda pelo amor: “Somente por meio do amor o poder do objetivo será quebrado, pois por ele todo o seu domínio será derrubado [...] só o amor não tem nenhum limite; o que ele não reunificou, não é objetivo para ele [...] nada permanece contraposto a ele” (II, 231).

A unificação em questão seria mais bem expressada na Santa Ceia, no estatuto bastante peculiar que Hegel atribui ao comer e beber comunitário que ela encena. Ao tratar do sumo bem físico-moral, Kant já tematizava o comer e beber comunitário como uma forma de sua manifestação, no entanto, esse comer e beber de fato não era a amizade em si, mas apenas um sinal da amizade, ou melhor dizendo, da confiança: “Aqui na confiança entre pessoas que comem juntas à mesa, há algo de análogo aos costumes antigos, por exemplo, o do árabe, junto a quem apenas consiga que lhe dê um único alimento (um gole de água) em sua tenda, o estrangeiro pode contar também com sua segurança [...] Comer junto à mesa é considerado como a formalização de um semelhante contrato de segurança”⁶⁵⁹. Hegel, em contrapartida, vai afirmar: “O comer e beber comunitário não é aqui aquilo que se denomina um sinal; a conexão entre sinal e sinalizado não é mesmo espiritual, vida, é um liame objetivo [...]. Comer e beber com alguém é um ato de unificação e uma unificação sentida mesmo, não um sinal convencional [...]” (II, 234). O comer e beber comunitário não é apenas um sinal culturalmente convencionado que significa a amizade (como no caso do café); ele é ao mesmo tempo um ato performativo da própria amizade — pois constrói a própria amizade; tem de estar consonante ao próprio sentimento de amizade. Ela seria antes uma unificação mística. Haveria aí um novo regime para a relação entre sujeito e objeto.

Mas como Hegel alerta no manuscrito seguinte, *Am Interessantesten wird es seyn...* [Text 56], essa indistinção entre sujeito e objeto instaurada pelo amor não consegue se sustentar para além do júbilo desses momentos felizes; quando eles cessam a objetividade é restaurada: “toda a reflexão suspende o amor, e recoloca a objetividade novamente, e com ela começa novamente o domínio das limitações (reflexão e amor unificam — religioso é, portanto, o πλήρωμα do amor, ambos pensados juntamente)” (II, 246, C II). Em outras palavras, se a lei precisa ser superada no seu πλήρωμα, o amor, o

⁶⁵⁹ Kant, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, A 279/ Kant, I *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. (trad: Clélia A. Martins) São Paulo: Iluminuras, 2007, p.176.

amor também precisa ser superado em seu πλήρωμα, a religião. É por isso que “o amor mesmo ainda é de natureza incompleta” (II, 246, C II). Hegel insiste que o amor não pode fornecer a unificação completa: “Intuição do amor aparenta preencher a exigência de completude, mas é uma contradição o intuído, o representado é um limitante e somente assimilado como limitado, o objeto, no entanto, seria um infinito; o infinito não pode ser trazido nesse jarro” (II, 246, C II).

Essas dificuldades em superar o dualismo em uma unificação duradoura são encaminhadas em uma série de fragmentos para uma discussão sobre a gênese da objetividade, e Hegel vai sendo levado a entrar cada vez mais nas profundezas do kantismo, acessando rapidamente os dilemas ligados à constituição da objetividade. Com efeito, Hegel vai logo alocar na constituição da objetividade um primeiro ato de dominação e contraposição; um ato que tem de ser, portanto, expiado com vistas a obter a unificação. Para superar o dualismo sujeito e objeto, Hegel quer chegar a uma “pura consciência de si”, mas ela significa “o afastamento de todos os atos, de tudo isso que o homem foi, ou vem a ser”. No entanto, ao tentar tomar consciência da consciência de si, o homem tem de objetificá-la, repondo o dualismo: “[...] mas assim como ela sobrevem na consciência assim ela vai ser por certo sentida, conhecida, mas posta, em parte, fora dos homens; porque o ser-consciente [*Bewusstseyende*] se limita com algo, então ele e o infinito não podem ser completamente em um” (II, 248)⁶⁶⁰. A possibilidade de superar esse impasse seria “somente na medida em que ele pode abstrair de todos os atos de todos os determinados, mas manter a alma de cada ato de todo determinado” (II, 249, C II). Mais precisamente, seria a possibilidade de apreender o “puro sentimento da vida”. Mas ainda assim esse puro sentimento seria “mas na medida em que ele entra em cena como um contraposto, ele entra em cena como um determinado em um homem determinado” (II, 250). O essencial do divino é a unificação: “[...] o efeito do divino é apenas uma unificação dos espíritos; apenas o espírito apreende, e incorpora [*einschliesst*] o espírito em si — expressões como mandar, ensinar, aprender, ver [...] expressam apenas relações daquilo que é objetivo [...]” (II, 251).

São breves e indiretas as indicações que Hegel fornece de uma unificação que pudesse superar aquela dada pelo amor, mas ao menos na passagem abaixo podemos ver

⁶⁶⁰ Hegel, G. W. F. “Reines Selbstbewußtseyn - Reines Leben [Text 57]”. In: _____. *Frühe Schriften II*, p.248-253.

que há o esforço para colocar o lado ativo, do trabalho, dos jogos, das atividades conjuntas, acima do lado passivo da crença: “Um amor entre muitos permite apenas por isso um certo grau de força, de intimidade, e exige igualdade de espírito, de interesse, várias relações de vida, rebaixamento de individualidades; essa comunidade da vida, essa igualdade do espírito pode, no entanto, dado que ela não é amor, vir à consciência apenas por meio de suas externalizações fortemente traçadas; não pode se tratar de uma concordância no conhecimento, em mesmas opiniões; a conexão [*Verbindung*] de muitos concerne à mesma necessidade constringente [*Not*], ela se apresenta em objetos, que podem ser comunitários, em relações, que daí surgem, e depois no anseio [*Bestreben*] comum da mesma e conjunta atividade e ação; ela pode enlaçar-se [*anschließen*] a milhares de objetos de posse e gozo comuns e mesma formação e neles dar-se a conhecer. Uma massa de fins comuns, todo o espectro da necessidade física [*physischen Not*] pode ser objeto de uma atividade unificada, nesta apresenta-se o mesmo espírito, e a esse espírito comum agrada também dar-se a conhecer na tranquilidade de ser feliz em sua unificação, na medida que ele se autocompraz [*sich selbst genießt*] em jogos e alegria” (II, 283).

Havia muita ambivalência na atuação de Jesus: “A existência de Jesus era, portanto, separação do mundo e fuga dele para o céu, restabelecimento, na idealidade, da vida que se esvazia, em cada conflitante recordação, e volver os olhos para cima na direção de Deus; mas, por outro lado, manejo do divino e, nesta medida, luta com o destino: em parte, na difusão do Reino de Deus, com cuja apresentação todo o reino do mundo colapsava e desaparecia; em parte, na reação imediata contra porções singulares do destino, assim como elas se lhe deparavam diretamente — exceto contra a porção do destino que aparecia imediatamente como Estado e [que] também em Jesus chegava à consciência, contra o qual ele se comportava passivamente” (II, 296-297). E era essa ambivalência que também se fazia presente na comunidade [*Gemeine*] cristã, conferindo à unificação lograda pelo Reino de Deus a sua força e os seus limites: “A essência dessa aliança era apartamento [*Aussonderung*] dos homens, e amor uns pelos outros; ambos estão necessariamente conectados, esse amor não deveria e não poderia ser uma unificação da individualidades, mas, ao invés disso, unificação em Deus, e em Deus somente, na crença pode apenas se unir o que se contrapõe a uma efetividade, que dela se

apartou; com isso essa oposição era fixada e [era] uma parte essencial do princípio da aliança [...]” (II, 298).

Importa destacar, portanto, que a comunidade cristã nunca conseguiu se reconciliar completamente com o destino: “Assim a aliança da comunidade [*Gemeine*] não encontrou nenhuma conciliação final [*Aussöhnung*] com o destino, mas o extremo oposto do espírito do judaísmo, não o meio dos extremos na beleza. O espírito judaico fixou as modificações da natureza, as relações da vida com efetividades, mas delas como dádivas do senhor eles não apenas não se envergonhavam de sua indigência, mas, ao invés disso, a posse de efetividades era seu orgulho e sua vida. O espírito da comunidade cristã viu de igual modo cada relação da vida desenvolvendo e apresentando a si mesma efetividades; mas dado que como sentimento do amor a objetividade era o maior inimigo, então ele se mantinha tão pobre como o judeu, mas ele desprezava a riqueza, a cuja vontade o judeu servia” (II, 299).

4.5. Religião e filosofia

É contra esse destino que Hegel julga necessária uma *Vereinigung* que possa definitivamente superar a contraposição entre diversos momentos da finitude, levando a que esses opostos passem uns nos outros e reconheçam sua identidade subjacente. Hegel já descartou o entendimento, pois sua unificação só pode ser baseada no somatório de uma multiplicidade dada; desde o abandono do carecimento da razão prática, também não pode ser a razão para que não se acabe repondo a dominação do objeto pela dominação do sujeito. Daí Hegel elevar o amor — a esse princípio de unificação.

Verdadeira unificação, autêntico amor, somente se dá entre vivos que são iguais em poder, e, portanto, são de todo vivos um para o outro, de nenhum lado mortos um para o outro; o amor exclui toda contraposição, ele não é entendimento, cujas relações deixam o múltiplo sempre ainda um múltiplo e cujas unidades são elas mesmas contraposições; ele não é razão, a qual simplesmente contrapõe seu determinar ao determinado; ele não é algo limitante, nem algo limitado, não é algo finito; ele é um sentimento⁶⁶¹.

⁶⁶¹ Hegel, G. W. F. “...welchem Zwecke denn alles...”. [Text 49]. In: _____. *Frühe Schriften II*, p.83-95 / Hegel, G. W. F. “O amor” (tradução Joãozinho Beckenkamp). *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 5, n. 8, p. 57-74, Junho 2008.

Mas trata-se de um sentimento que passa pelo desenvolvimento de uma “formação-cultural” desencadeada pela produção cada vez maior de contrapostos por meio da reflexão. Até que o máximo de contraposição, o ápice do dilaceramento, vai contrapor o “homem à totalidade do próprio homem”, toda a objetividade será superada, e o amor vai assumir o lugar da reflexão para então unificar o todo⁶⁶².

A verdadeira união amorosa só pode se dar entre dois vivos. Mas como algo pode se mostrar vivo? Demonstrando que ele detém o seu “próprio princípio vital” [*Lebensprinzip*]” (II, 86); que ele não depende de mais nada além de si mesmo — nem mesmo da mais primordial das propriedades, o corpo —, podendo arriscar a própria vida, podendo escolher a morte (II, 86). E, com efeito, o amor necessita de uma “entrega completa” [*völligen Hingebung*], da qual nada pode ser retido para si como meramente seu, pois “o amor é inimistoso em relação ao ainda separado, em relação a uma propriedade”. Nem mesmo a sua prévia autossustentabilidade [*Selbstständigkeit*] pode ficar fora desta união, pois dada de antemão [*vorhandenen*]; uma entrega de tudo que é seu não para resgatá-lo novamente em outro momento; não se abdica da propriedade e dos prazeres na Terra para gozá-las eternamente no Céu, mas por algo de eterno na própria Terra como a beleza e a liberdade⁶⁶³. O que o amor parece colocar é a necessidade de uma nova *Selbst-ständigkeit*, mas agora não mais apegada a um *Selbst* isolado, mas a um *Selbst* em relação.

Repare-se que o amor já não é mais tratado nas mesmas bases que acompanhamos no *Escrito de Tübingen*. Ele agora aparece muito mais radical que os liames sociais dados pelas pulsões não- egoísticas que tinham efeitos negativos pontuais sobre o *Eigenliebe* do sujeito, o amor exigiria uma “entrega completa”⁶⁶⁴. Com efeito, Hegel não vai mais

⁶⁶² Hegel, G. W. F. “...welchem Zwecke denn alles”, “[...] no amor, esse todo não está contido como na soma de muitos particulares separados; nele se encontra a própria vida, como uma reduplicação de si mesma, e unidade da mesma; desde a unidade não desenvolvida, a vida percorreu, através da formação-cultural, o círculo de uma unidade completa; à unidade não desenvolvida contrapunha-se a possibilidade da separação e o mundo; no desenvolvimento, a reflexão produzia cada vez mais contraposto, o qual era unido no impulso satisfeito, até que ela contrapôs ao homem a totalidade do próprio homem, até que o amor supera a reflexão em total ausência de objeto, subtrai ao oposto todo o caráter de um estranho, e a vida se encontra a si mesma sem outra carência [*Mangel*], p.84 /p.59-60.

⁶⁶³ Nesse sentido, conferir, Hegel, G. W. F. “...welchem Zwecke denn alles”, p.84/ p.58.

⁶⁶⁴ Para uma avaliação da especificidade da *Hingabe* em detrimento de outras formas de negação da egoidade, cf.: Henrich, D. “Hegel und Hölderlin”. In: _____. *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971, p.9-40, p.13 ss.

assumir um “Eu” formado — mesmo que de maneira incompleta — de antemão como a base de seu processo de unificação. Já se transitou para se pensar a unificação a partir de um núcleo de união, dado por essa unificação dos amantes, que oferece uma nova estrutura social — em que se pode mesmo reconhecer aquele Eu que é um Nós, um Nós que é um Eu. Mas essa unidade sobre a qual Hegel discorre é mesmo uma forma de vida: “o amor é um mútuo dar e receber; temeroso de que seus dons possam ser desprezados, temeroso de que um contraposto poderia não ceder a seu receber, ele experimenta, se a esperança não o enganou, se ele mesmo se encontra de todo; aquilo que recebe não se torna com isto mais rico do que o outro; certamente enriquece, mas igualmente o outro; da mesma maneira, aquilo que dá não se torna mais pobre” (II, 90, C I). O cume da relação amorosa vai aparecer simbolizado no próprio ato sexual: “O mais próprio se une no contato, no apalpar, até à inconsciência, a superação da diferença; o mortal abandonou o caráter da separabilidade, e um germe da imortalidade, um germe do que eternamente desenvolve e gera a partir de si, um vivo se fez” (II, 91, C II).

Está claro que para Hegel essa é uma forma de vida que só pode se estender para uma dimensão restrita da vida de cada um:

Essa união do amor é certamente completa, mas ela só pode sê-lo até onde o separado é contraposto apenas de tal maneira que um é o amante e o outro o amado, sendo, assim, cada separado um órgão de um vivo⁶⁶⁵.

Hegel assume que a individualidade dos amantes não se limite a ser só a de amantes, ou mesmo que logo se enfastiem de o serem. Para além dessa relação intersubjetiva mais imediata, há de se lidar com todo o campo da objetividade:

além disso, entretanto, os amantes ainda estão em ligação com muita coisa morta, a cada qual pertencem muitas coisas, quer dizer, encontram-se em relação com contrapostos, os quais ainda são contrapostos, objetos, também para aquilo mesmo que relaciona; e assim eles ainda são capazes de uma múltipla contraposição na múltipla aquisição e posse de propriedade e direitos⁶⁶⁶.

Ao se entrar nessa esfera do direito e da propriedade, tende-se a romper com o requisito inafastável para o amor que é a “igualdade” — o “ver somente a si mesmo no

⁶⁶⁵ Hegel, G. W. F., “...welchem Zwekke denn alles”, p.92 C II/ p.61.

⁶⁶⁶ Hegel, G. W. F., “...welchem Zwekke denn alles”, p.92 C II/ p.61.

outro, mesmo ele, por sua parte, não sendo mesmo nós”, estar em frente ao outro como que de frente a um espelho. Fica claro portanto que a verdadeira relação de amor não se dá entre proprietários — utilizando os exemplos do autor, nunca fariam alguma experiência do amor as “moças que só cedem os seus encantos [*Reize*] por dinheiro” (II, 89), ou os “vaidosos que querem cativar [*fesseln*] através dele” — mas entre vivos, que, ao contrário, têm vergonha de sua propriedade, de sua individualidade, de seu corpo, querendo perdê-los, entregando-se desavergonhadamente ao próprio amor.

Mas Hegel sabe que só nas mentes ainda muito jovens e inocentes os que amam podem constituir uma ilha. “[...] e se a posse e a propriedade perfazem uma parte tão importante do ser humano, de suas preocupações e de seus pensamentos, então também aqueles que amam não podem se abster de refletir sobre este lado de suas relações [...]” (II, 95). Nem os liames do amor são fortes o suficiente para fazer frente à negatividade constitutiva de todo o finito que se intensifica ainda mais no estado de dilaceramento que é aquele dos mais novos tempos. Mas, de fato, para Hegel, amor e propriedade são inconciliáveis; mesmo quando se pensa em comunhão de bens [*Gütergemeinschaft*], não há de se esquivar do fato de que o objeto sobre a qual incide o direito é uma coisa [*Ding*], que portanto não é determinada no interior da relação, mas lhe permanece, *essencialmente*, como uma exterioridade. O compartilhado de uma relação amorosa só pode ser o sentimento.

Dádivas [*Geschenken*] são alienações de uma coisa [*Sache*] que simplesmente não pode perder o caráter de um objeto. Somente o sentimento do amor, do gozo é comunitário [*gemeinschaftlich*]. O que é meio para o gozo [e] é morto, é somente propriedade; e uma vez que o amor nada faz de unilateral, então ele nada pode tomar do que, no apoderamento, na unificação da dominação, permanece ainda um meio, uma propriedade. Uma coisa [*Ding*], algo que está fora do sentimento do amor, não pode ser comunitária, justamente porque é uma coisa⁶⁶⁷.

Não há mesmo jeito: há uma incompatibilidade de fundo entre o amor — que exige completa igualdade entre seus termos, devendo eles ser vivos — e a propriedade — que sempre incide sobre uma coisa e marca uma individualidade não relacional —; estão, um para outro, em caráter de exclusão⁶⁶⁸.

⁶⁶⁷ Hegel, G. W. F. “...welchem Zwecke denn alles”. In: *Frühe Schriften II*, p.92-93.

⁶⁶⁸ Siep, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* Karl Alber, Freiburg, 1979. “Por certo, as capacidades do amor incorporar diferença têm um limite: ele pode, de fato, incorporar 'pensamentos',

Mas desde o começo de suas tentativas de assumir as relações amorosas como o princípio de unificação, Hegel nunca escondeu as dificuldades envolvendo a reconciliação das cisões da sociedade moderna por meio do amor — o que conferiria certa instabilidade aos vínculos amorosos. No fragmento chamado de *Amor*, Hegel está preocupado com a incompatibilidade entre propriedade e amor. Ele chega mesmo a analisar as contradições inerentes às instituições jurídicas designadas para regular propriedade entre dois amantes:

O amante que vê o outro na posse de uma propriedade tem de sentir esta particularidade do outro, a qual ele quis mas não pode ele mesmo suprimir o domínio exclusivo do outro, pois isso seria novamente uma contraposição contra o poder do outro, uma vez que não pôde encontrar também outra relação ao objeto a não ser a dominação do mesmo; assim ele contraporiria uma dominação ao domínio do outro, e suprimiria uma relação do outro, sua exclusão de todos⁶⁶⁹.

Desse modo, a questão da propriedade passa pelo problema da irredutibilidade da alteridade do outro em uma unificação; expõe-se assim a fragilidade da unificação forjada pelo amor, já que ela não parece comportar nenhum princípio de diferenciação que permitisse um desenvolvimento da unidade amorosa por meio de um movimento de oposição e reunificação. Essa será a incompatibilidade que, como procuraremos mostrar caso nos seja concebida a renovação, o modelo de superação das cisões da modernidade por meio de um modelo de unificação amorosa não se concebe a não ser pela maximização desse modelo de unificação amorosa por meio da religião.

Em um de seus últimos textos de Frankfurt, o assim chamado *Fragmento de um Sistema*, Hegel tenta superar a dificuldade na conciliação entre amor e propriedade. Ele atribui à filosofia o exercício de um trabalho negativo, que deve preceder o trabalho

'multiplicidades da alma' e até a 'completa multiplicidade da natureza', mas declaradamente não as diferenças da 'posse', da propriedade e direitos"', p.39. Essa limitação do amor ao ser empregado como princípio de unificação já aponta para a necessidade de sua substituição caso a *Vereinigungsphilosophie* queria ser também uma filosofia absoluta. Não é à toa que Ludwig Siep, no seu estudo seminal *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, vincula a introdução do conceito de reconhecimento na filosofia hegeliana na esteira da problemática de uma filosofia da unificação, colocando-se como recurso para a superação das limitações do conceito de amor. Porém, é bom frisar que se Hegel, posteriormente, muda seu princípio de unificação, do amor para o reconhecimento, isso não ocorre simplesmente em prol da possibilidade de se incorporar "posse, propriedade e direitos" dentre as suas diferenciações. Já não se trata de uma simples substituição de um princípio pelo outro, mas de uma suspensão [*Aufhebung*]. Tal como o princípio de amor, o reconhecimento visa conferir, justamente, uma essência relacional, retirando-lhes a positividade anterior. Em outras palavras, 'posse, propriedade e direitos' só recebem as suas determinações no interior de uma eticidade. Com o corpo se passa o mesmo.

⁶⁶⁹ Hegel, G. W. F. ...*welchem Zwecke denn alles*, p.250/ p.61-62.

positivo da religião. A filosofia deveria expor a finitude de todo o finito. À religião ficaria reservada a tarefa de promover a passagem do finito ao infinito. Ocorre, no entanto, que os momentos negativos e positivos desse modelo de reconstituição permanecem muito externos um em relação ao outro. Mesmo a adoção da *Vereinigungsphilosophie* não é suficiente para superar a tensão entre filosofia e diagnóstico de tempo.

Na segunda parte deste mesmo fragmento, vemos Hegel levantar dúvidas se uma unificação via religião já não teria perdido o seu momento histórico. “A mais perfeita completude é possível em povos cuja vida está tão pouco quanto possível dilacerada e despedaçada, isto é, em [povos] felizes”, tais como Hegel retratava os gregos. No entanto, “[povos] mais infelizes não são capazes de atingir aquele nível, mas têm antes, na separação, de cuidar da conservação de um membro dos mesmos, [cuidar] da autossuficiência [*Selbstständigkeit*]: eles devem procurar não a perder, seu orgulho supremo tem de ser manter firme a separação e conservar o uno”⁶⁷⁰. É esse o quadro que torna tão difícil a reconciliação que Hegel coloca agora na chave de uma “reunião com o tempo”⁶⁷¹.

4.6. Revolução e positividade: carecimento e metafísica

Em 24 de setembro de 1800 — ou seja, a poucas semanas de deixar Frankfurt e se mudar para Iena —, Hegel vai conferir a um texto, editado na *Akademie Ausgabe* sob o título *Der Begriff der Positivität* [Text 65], o que seria a sua última versão. Última versão porque este texto é sabidamente uma profunda re-elaboração de um outro de cinco anos antes, quando Hegel ainda residia em Berna, — que, inclusive, por começar *ipsis letteris* com as mesmas palavras, acabou virando seu homônimo — *Der Begriff der Positivität* [Text 33].

Nessas duas versões, Text 33 e Text 65, as datas em que foram escritas, as respectivas estruturas e os temas abordados levam a considerar que se tratassem de textos que visassem introduzir algum outro texto maior. No caso da primeira versão [Text 33],

⁶⁷⁰ Hegel, G. W. F. “Ein objektiven Mittelpunkt...”, In: _____. *Frühe Schriften II*, p.347.

⁶⁷¹ Sobre o tema: Arantes, P. *Hegel. A ordem do tempo*. São Paulo. Ed. Pólis, 1981, p.248.

muito provavelmente, o texto serviria de introdução ao conjunto de escritos do período que Nohl chegou a editar como um ensaio unitário sob o título *A Positividade da Religião Cristã*; no caso da segunda versão [Text 65], o texto visaria introduzir o outro conjunto de escritos que novamente Nohl tentou reunir sob o feixe de uma única obra a que deu o nome de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*. São textos que se esforçam claramente por justificar um determinado ponto de vista para promover um acerto de contas definitivo tanto com a teoria quanto com a história do cristianismo. Em ambos os casos, no entanto, temos elementos para crer que essas introduções acabariam por ultrapassar aquilo a que elas gostariam de introduzir. Pois, ao fim e ao cabo, o esforço de justificação do ponto de vista da crítica acabou impelindo para um outro ponto de vista, com o que todo o trabalho já realizado e que exigia tão somente uma introdução, mostrava-se *in limine* prescrito. É provável que remonte a este duplo ultrapassamento, primeiro, a desistência de Hegel em publicar ambos os textos, e, em segundo lugar, a sua contrariedade de Hegel com toda — ou *quase* toda — a espécie de introdução. A primeira versão deste texto deve ter sido abandonada, juntamente com o projeto que também chamaremos de *A Positividade da Religião Cristã*, pela consciência do necessário fracasso de buscar oferecer uma justificativa ao conceito de crítica operando em um conjunto de textos escritos que, após as suas leituras de Schelling, já aparecia para o próprio autor como injustificável. Em outras palavras, toda a crítica ao cristianismo feita por ele mesmo nos escritos de Berna anteriores à recepção de Schelling apareciam em novembro de 1795, após a recepção, como presa a uma positividade. A segunda versão deste texto, por sua vez, deve ter sido abandonada, junto com o próprio projeto que também chamaremos de *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, de maneira similar, pela impossibilidade de se justificar um conceito de crítica operando a partir de um conceito de carecimento da religião que já não era para Hegel o carecimento mais alto a que deveríamos nos esforçar por dar satisfação. Com efeito, ao longo da leitura dessa suposta introdução, todavia, é possível colher indícios de que aquele projeto sobre o cristianismo a que ele visava introduzir já estava em larga medida superado. Em suma, nessa última versão deste texto, parece possível depreender que Hegel tivesse abdicado de seu ideal de juventude em prol da ciência.

Como uma explicitação e justificação do seu conceito de crítica da religião, o ponto de partida para Hegel era diferenciar seu conceito de crítica do conceito de crítica

esposado pelo iluminismo. Com efeito, na visão de Hegel, essa diferença poderia ser melhor apreciada ao se verificar a diferença de padrão de medida de ambas as críticas. A crítica iluminista se estrutura em uma contraposição entre “religião positiva” e “religião natural”; o que por certo implica assumir que “uma religião positiva seria uma [religião] anti-natural ou sobrenatural”, ou seja, assumir que seus “conceitos, conhecimentos são extravagantes para o entendimento e a razão”, que seus sentimentos são “predirecionados” e que suas “ações, seriam feitas somente pelo mando e obediência, sem interesse próprio” (II, 351). Hegel denuncia, em linhas gerais, que trabalhar com uma contraposição como essa — entre religião positiva e natural — assume a premissa, nada trivial, de que “a natureza humana é uma só” (II, 351). Mesmo se, segundo Hegel, “nos tempos mais recentes”, a crítica de viés iluminista se fazia mais sofisticada, operando a partir do conceito de “destinação do homem”, era claro a que maneira de como se julgar “suficientemente puro, para ora tomando o mesmo como padrão de medida, poder avançar nas visões da religião” (II, 351) revelava que o seu princípio ainda não teria se afastado tanto daquele que parte diretamente da natureza humana.

Hegel denuncia os efeitos dogmáticos e positivadores embutidos nas próprias premissas dessa crítica que ainda opera no registro do conceito de natureza humana. Sobretudo porque o conceito de natureza trataria de obliterar que o homem veio a ser — ou seja, que o homem é sobretudo um resultado histórico. “Foi preciso [percorrer]”, Hegel chamará a atenção, “um curso escalonado de formação-cultural, que se estende por séculos [...], até que pudesse sobrevir um tal período em que o conceito se tornasse tão abstrato, que fosse possível se convencer de se ter reunido [*zusammengefasst*] a infinita multiplicidade das manifestações da natureza humana na unidade de alguns conceitos universais” (II, 351-352). Ao apagar essa dimensão histórica do homem, desconhecer que aquilo o que ele veio a ser deriva de uma formação, o conceito de natureza humana tende claramente à intolerância. Se esses “conceitos simples” pelos quais se busca apreender a natureza humana são tornados pela sua “universalidade ao mesmo tempo conceitos necessários [...]” (II, 352), quem a eles não se adequar corre o risco de ver cassada a sua própria humanidade. E, de fato, Hegel alerta, a necessidade extraída dessa natureza do homem tende a se impor sobre “toda a restante diversidade de costumes, hábitos e opiniões dos povos”; todos os caracteres dos povos que não correspondem à natureza

humana são fixados como “contingências, preconceitos e equívocos” (II, 352) e toda a religião adaptada a essas contingências seria uma religião positiva.

Essa introdução hegeliana ganha mesmo ares de manifesto quando ela sentencia que já seria hora de cessar de se valer dos “conceitos universais da natureza humana”, afirmando-os “vazios, para em seguida conclamar pela busca de “um padrão de medida para os particulares e necessariamente múltiplos carecimentos da religiosidade” (II, 354). E eis de fato a principal denuncia à crítica religiosa no modelo iluminista: ela simplesmente não daria direito de cidadania à essa multiplicidade de carecimentos da religiosidade. Isso porque o seu “método dileto”, calcado no conceito de natureza humana, não teria como deixar de tratar todo “edifício do dogmatismo” como um “insustentável restolho [*Überbleibsel*] de séculos soturnos” (II, 356). O problema de se optar por essa via — por certo, não destituída de *pathos* dramático —, é deixar irrespondida a questão como um “tal edifício, tão contrário a razão humana [...] pôde ser executado” (II, 357). Sem se levar a história em consideração, a religião sempre vai aparecer como “engodo” e “idiotice”.

O primeiro passo para se corrigir esse ponto cego seria parar de “empurrar” toda a responsabilidade da religião para a sensibilidade e perceber que a sua raiz está antes em um “carecimento mais alto da religião” (II, 357). É esse carecimento da religião que deve suplantar os conceitos universais como padrão de medida da crítica à religião. O ponto mesmo seria entender no que consistiria esse “carecimento mais alto da religião”, sobretudo se ele serviria para abrir um horizonte de uma mais alta liberdade ou, ao contrário, se mostraria a inapelável fraqueza da razão humana que sempre teria necessidade de se socorrer em uma autoridade para resolver as contradições em que inevitavelmente acaba por se enredar. Aqueles partidários da posição de que o carecimento da religião seria prova da fraqueza do ser humano argumentariam que: “encontram-se na natureza humana carecimentos, que ela [a natureza humana] mesma não pode satisfazer, e por certo vêem os seus mais altos carecimentos como deste tipo; as contradições, que com isso nela [natureza humana] surgem, não podem ser resolvidas por ela mesma, e a solução para essas contradições teria de ser providenciada [*verrichten*], por misericórdia, por algo estrangeiro”. (II, 359). Em contrapartida, àqueles que acreditam que a religião conseguiria desbravar para o homem um outro horizonte de mais plena liberdade, teriam como tarefa apresentar como o carecimento da religião, em vez

de servir a substituir e aniquilar os carecimentos mais baixos, não seria senão o seu desenvolvimento mais consequente. Essa relação entre o carecimento da religião e os carecimentos em geral seria coextensiva ao problema da relação entre o homem e Deus, e a “bela pressuposição” (II, 361) da religião cristã é de que “todo o nobre e bom do homem é algo divino, vem de Deus” (II, 361). Seria esse pressuposto que teria de ser posto à prova pela crítica.

Mas é precisamente aí que Hegel já esbarraria com os limites do pensamento religioso. Para pôr a prova esse pressuposto seria necessária uma passagem para a filosofia: “Vê-se que a investigação a esse respeito [referindo-se ao pressuposto] iria, se ela devesse ser empreendida rigorosamente por meio de conceitos, passar [*übergehen*], ao fim, *para uma consideração metafísica sobre a relação entre finito e infinito*” (II, 361) [grifo, RC]. Para segui-lo em seus raciocínios, Hegel admite que o leitor deve ser generoso em não se importar que se “assuma fundamentalmente [*legt zum Grunde*] a necessidade de que o carecimento de se reconhecer um ser superior resida na própria natureza humana” (II, 361). No entanto, caso queira de fato pôr à prova o belo pressuposto da identidade entre Deus e os homens, o que implica tratar da relação do finito para o infinito, o leitor teria de passar para a filosofia.

Como Hegel enuncia, a crítica religiosa não trata mais de comparar simplesmente um conceito universal do que seja a natureza humana com determinadas crenças, mas testar em que medida “Esse carecimento universal da religião compreende ainda muitos carecimentos singulares da natureza humana em si; em que medida a satisfação dos mesmos pertence à natureza, em que medida a solução das contradições em que a natureza se enreda consigo, pode ser resolvida por ela mesma” (II, 361). Aqui a crítica trata, portanto, de apreender, de um lado, se uma determinada religião pode ou não satisfazer o carecimento da religião, mas, por outro lado, a crítica já deve poder responder se a satisfação do carecimento da religião corresponde ou não à “verdadeira unificação”. Ocorre que se o pressuposto mesmo da religião, esse carecimento da religião, não pode ser plenamente justificado pela própria religião, mas somente na “relação metafísica entre finito e infinito”, a própria resposta pela “verdadeira unificação” também não vai poder ser encontrada na religião. O próprio carecimento da religião exige um carecimento mais alto; exige o *carecimento da filosofia*. Em 24 de setembro de 1800, Hegel não era mais “jovem” — já tinha abraçado a ciência.

Bibliografia

Obras de G. W. F. Hegel

HEGEL, G. W. F. *Hegels theologische Jugendschriften* (ed. H. Nohl). Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907.

_____. *Briefe von und an Hegel* (hrsg. Hoffmeister, J.). Band I: 1785-1812. Hamburg: Felix Meiner, 1961.

_____. *Phänomenologie des Geistes* (herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede), GW 9. Hamburg: Felix Meiner, 1980.

_____. *Frühe Schriften I* (herausgegeben von Friedhelm Nicolin unter Mitwirkung von Gisela Schüler), GW 1. Hamburg: Felix Meiner, 1989.

_____. *Frühe Exzerpte (1785-1800)* (herausgegeben von Friedhelm Nicolin unter Mitwirkung von Gisela Schüler), GW 3. Hamburg: Felix Meiner, 1991.

_____. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

_____. *Schriften und Entwürfe (1799-1808)* (herausgegeben von M. Baum und K. R. Meist, unter Mitarbeit von Theodor Ebert), GW 5. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. *Frühe Schriften II* (bearbeitet von Friedhelm Nicolin, Ingo Rill und Peter Kriegel; herausgegeben von Walter Jaeschke), GW 2. Hamburg: Felix Meiner, 2014.

_____. *Der Junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen (1785-1788)* (herausgegeben Friedhelm Nicolin). Marbach/Neckar: Deutschen Literatur Archiv, s.d.

Traduções

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830, 3 v.) (trad. Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado). São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito* (trad. Paulo Menezes). Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (trad., intr. e notas Carlos Morujão). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.

_____. “Esboços sobre religião e amor” (trad. Erick Lima). *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 2, n. 3, dez. 2005.

_____. “Fragmento de um Sistema (1800)” (trad. Erick Lima). *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 10, p. 115-140, 2007.

_____. “O amor” (trad. Joãozinho Beckenkamp). *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 5, n. 8, p. 57-74, jun. 2008.

Obras de autores do classicismo alemão

FICHTE, J. G. “Versuch einer Kritik aller Offenbarung” In: _____. *Werke 1791-1794*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band I, 1 (herausgegeben von Hans Jacob und Reinhard Lauth, unter Mitwirkung von Richard Schottky und Manfred Zahn). Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1964, p. 135 ss.

_____. “Ueber die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen, von Friedrich Heinrich Gebhard. 1792. [Rezension:]”. In: _____. *Werke 1793-1795*, Gesamtausgabe, Band I, 2 (herausgegeben von Hans Jacob und Reinhard Lauth, unter Mitwirkung von Manfred Zahn). Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1965, p. 21-29.

_____. “Bestimmung des Gelehrten”. In: _____. *Werke 1794-1796*, Gesamtausgabe, Band I, 3 (herausgegeben von Hans Jacob und Reinhard Lauth, unter Mitwirkung von Richard Schottky). Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1966.

_____. *Werke in 11 Bände*. Berlin: Walter De Gruyter, 1971.

_____. *Lições sobre a vocação do sábio seguido de Reinvidicação da Liberdade de Pensamento* (trad. e apresent. Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 1999.

FORSTER, G. *Ansichten vom Niederrhein*, Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe, Band 9 (bearbeitet von Gerhard Steiner) Berlin: Akademie Verlag, 1958.

GARVE, C. *Gesammelte Werke*. Hildesheim u.a.: Olms, 1999.

HERDER, J. G. *Werke*. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1989.

_____. *Também uma filosofia da história uma contribuição a muitas contribuições do século* (trad. J.M. Justos). Lisboa: Antígona, 1995.

HÖLDERLIN, F. *Hipérion* (trad. Erlon José Paschoal). São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

_____. *A Morte de Empédocles* (trad. Marise Moassab Curioni). São Paulo: Editora 34, 2008.

_____. *Gedichte*. Stuttgart: Reclam, 2011.

KANT, I. *Religião nos Limites da Simples Razão* (trad. Artur Morão). Lisboa: Edições 70, s.d.

_____. *Werke in sechs Bänden* (hrsg. von W. Weischedel). Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998.

_____. *Crítica da Razão Prática* (trad. Guido de Almeida). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (trad. Clélia A. Martins). São Paulo: Iluminuras, 2007.

_____. “Começo conjectural da história humana” (trad. Bruno Nadai). *Cadernos de Filosofia Alemã* n. 13, p. 109 -124, jan.-jun. 2009.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (trad. Guido de Almeida). São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

_____. *Metafísica dos Costumes* (trad. Martins, C.; Hulshof, M.; Nadai, B.; Kosbiau, D.) Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, s.d.

REINHOLD, K. L. *Briefe über die Kantische Philosophie*, Gesammelte Schriften, Band 2, 2 (hrsg. Martin Bondeli). Basel: Schwabe Verlag, 2008.

SCHELLING, F. W. J. “Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre” terung. _____. *Werke* I, 4, Historsisch-Kritische Ausgabe (herausgegeben von Wilhelm G. Jacobs und Walter Schieche, unter Mitwirkung von Hartmut Buchner). Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1976.

_____. *Obras escolhidas*. (trad. Rubens R. Torres Filho). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus”. In: _____. *Werke* 3, Historsisch-Kritische Ausgabe (hrsg. Buchner, H.; Jacobs, W., Pieper, A.). Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980

_____. *Ausgewählte Schriften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985. 6 Bände.

_____. “Timaeus” (1794) (hrsg. Hartmut Buchner; mit einem Beitrag von Hermann Krings). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994.

Bibliografia geral

ADLER, H. “Ist Aufklärung Teilbar? Die Preisfrage der Preussischen Akademie für 1780”. In: *Nützt es dem Volke, betrogen zu werden? Est-il utile au Peuple d’être trompé?*, Band 2.1, XIII-LXX. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2007.

ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos* (trad. Guido Antonio de Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALBRECHT, M. "Glückseligkeit aus Freiheit und empirische Glückseligkeit". In: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 6-10, April 1974 (ed. Gerhard Funke). Berlin: Walter De Gruyter, Teil II, 2, p. 562-567.

_____. *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*. Hildesheim: Georg Olms, 1978.

ALEGRIA, Ciro. *Tragödie und Bürgerliche Gesellschaft: Motive und Probleme der Politischen Aufhebung des 'Notstaats' bei Hegel*. Frankfurt/M.: P. Lang, 1995.

_____. "Geschichte und Sittlichkeit in den postkolonialen Ländern". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, n. 2, p. 261-275, 2008.

ALTMAYER, C. *Aufklärung als Popularphilosophie. Bürgerliches Individuum und Öffentlichkeit bei Christian Garve*. St. Ingbert: Röhrig, 1992.

ARANTES, P. *Hegel e a ordem do tempo*. São Paulo: Editora Pólis, 1981.

_____. *Ressentimento da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. "Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade" (parte 1). *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 7-51, 2003 e v. 26, n. 2, p. 7-42, 2003.

ARCHENHOLZ, J. W. (hrsg.) *Minerva: Ein Journal historisches und politisches Inhalts*. I, II, IV Band. Berlin: Unger, 1792.

ARNDT, A. *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburg: Meiner, 1994.

_____. "Das Bedürfnis der Philosophie". Verwirklichung und Wirklichkeit der Vernunft in den Reflexionsformen des spekulativen Idealismus. In: *Konturen des Gemeinsinns* (Festschrift für Peter Furth zum 65). Berlin: Berliner Debatte/Auflage: 1995, p. 197-209.

_____. *Die Arbeit der Philosophie*. Berlin: ParErga, 2003.

_____. *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*. Berlin: Eule der Minerva, 2015.

AUBENQUE, P. "A prudência em Kant". In: _____. *A prudência em Aristóteles* (trad. Marisa Lopes). São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2008, p. 297-342.

AUERBACH, E. *Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Ensaio de Literatura Ocidental: Filologia e Crítica* (trad. Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo). São Paulo: Editora 34, 2012.

BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: a formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BERTAUX, P. *Hölderlin und die Französische Revolution*. Berlin: Aufbau, 1990.

BIRKERT, A. *Hegels Schwester*. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2008.

BÖHM, B. *Sokrates im 18. Jahrhundert*. Neumünster: Wachholtz, 1966.

BONDELI, M. *Hegel in Bern*. Hegel-Studien, Beiheft 33. Hamburg: Felix Meiner, 1990.

_____. "Zwischen radikaler Kritik und neuem Moralitätskonzept". *Der Weg zum System* (hrsg. Jamme; Schneider). Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

_____. *Der Kantianismus des jungen Hegel*. Hamburg: Felix Meiner, 1997.

BÖNING, H. "Einleitung: Herausbildung und Entwicklung der Volksaufklärung bis 1780". In: *Idee von einem christlichen Dorf und andere Texte zur frühen Volksaufklärung* (hrsg. Böning, H; Siegert, R.). Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2002, pp. 5-23.

_____. (hrsg.) *Idee von einem christlichen Dorf: und andere Texte zur frühen Volksaufklärung*, Band 4, Stuttgart: frommann-holzboog, 2002.

BOURGEOIS, B. *Hegel à Francfort ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Paris: J. Vrin, 1970.

BRECHT, M. & SANDBERGER, J. "Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübingen Stift". *Hegel-Studien*, n. 5. Bonn: Bouvier Verlag, 1969.

BRUNKHORST, H. *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002.

BUCHNER, H. "Zur Bedeutung des Skepticismus beim jungen Hegel". *H-St., Beiheft*, n. 4. Bonn: Bouvier Verlag, 1969.

_____. "Hegel im Übergang von Religion zu Philosophie". *Philosophisches Jahrbuch*, v. 78, p.82-97, 1971.

_____. "Philosophie und Religion im einigen Ganzen des Lebens. Zu Hegels 'Systemfragment von 1800'". In: *All-Einheit: Wege eines Gedankens in Ost und West* (hrsg. Henrich, D.). Stuttgart: Klett-Cotta, 1985.

CALASSO, R. *A literatura e os deuses*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

CALORI, F. “Racionalidade prática e sensibilidade em Kant”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 20, p. 13-54, 2012.

CASSIRER, E. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

CESA, C. & HINSKE, N. (hrsg.). *Kant und sein Jahrhundert* (Gedankenschrift für Giorgio Tonelli). Berlin: Peter Lang, 1993.

CHAMLEY, P. “Les origines de la pensée économique de Hegel”. In: *H-St., Beiheft* 3. Bonn: Bouvier Verlag, 1965, p. 225-261.

CHARTIER, R. “As práticas da escrita” In: _____. *História da Vida Privada*, v. 3. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

COMAY, R. *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*. California: Stanford University Press, 2011.

COURTINE, J.-F. *A Tragédia e o Tempo da História* (trad. Heloisa B. S. Rocha). São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. “Tragédia e sublimidade. A interpretação especulativa do Édipo Rei no limiar do idealismo alemão”. In: _____. *A Tragédia e o Tempo da História* (trad. Heloisa B.S. Rocha). São Paulo: Ed. 34, 2006.

CRÉAU, A. *Kommunikative Vernunft als “entmystifiziertes Schicksal”*: *Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie von Jürgen Habermas*. Heidelberg: Anton Hain, 1991

CRISSIUMA, R. “Trocando o jovem pelo velho: Honneth leitor de Hegel”. In: MELO, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

DARNTON, R. *Boêmia Literária e Revolução: O submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

DE ANGELIS, M. *Die Rolle des Einflusses J.-J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal*. Frankfurt: Peter Lang, 1995.

D’HONDT, J. *Hegel Secret*. Paris: PUF, 1986.

_____. “Der junge Hegel und Benjamin Constant”. In: JAMME, C. & SCHNEIDER, H. (hrsg.). *Der Weg zum System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990, p.193-214.

DICKEY, L. *Hegel: religion, economics, and the politics of spirit, 1770-1807*. New York: Cambridge University Press, 1989.

DIDEROT, D. *Discurso sobre a poesia dramática*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

DIEZ, I. C. *Briefwechsel und Kantische Schriften: Wissenbegründung in der Glaubenskrisen Tübingen-Jena (1790-1792)* (hrsg. Dieter Henrich). Stuttgart: Klett-Cotta, 1997.

DILTHEY, W. "Die Jugendgeschichte Hegels". In: *Gesammelte Schriften*. Leipzig: Teubner, 1965.

DÜSING, K. "Das Problem des Höchsten Gutes in Kants Praktischer Philosophie". In: *Kant-Studien* 62. Bonn: Bouvier Verlag, 1971, p. 5-42.

_____. "Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels". In: *H-St., Beiheft* 9. Bonn: Bouvier Verlag, 1973.

_____. "Antinomie und Dialektik. Endlichkeit und Unendlichkeit in Hegels Auseinandersetzung mit Kants Antinomienlehre". In: *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken* (hrsg. Menegoni, F.; Illeterati, L.). Stuttgart: Klett-Cotta, 2004, p. 35-57.

ELIAS, N. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FERGUSON, A. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

FISCHBACH, F. *Fichte et Hegel: la reconnaissance*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

FRANK, Manfred. *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.

FRATESCHI, I. *Hobbes contra Aristóteles*, Campinas: Ed. Unicamp, 2008.

FUJITA, M. *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Beiheft* 26. Bonn: Bouvier Verlag, 1985.

FULDA, H. F. "Das älteste, systematisch-philosophische Manuskript, das uns von Hegel erhalten ist". In: SCHNEIDER, H. & WASZEK, N. (hrsg.). *Hegel in der Schweiz (1793-1796)*. Frankfurt: Peter Lang, 1997, p. 133-144.

_____. & HORSTMANN, R-P. *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

GIBBON, E. *Declínio e queda do Império Romano* (trad. José Paulo Paes). São Paulo: Cia das Letras, 2005.

GONÇALVES, M. C. F. *O Belo e o Destino: uma introdução à Filosofia de Hegel*. Rio de Janeiro: Loyola, 2001.

- HABERMAS, J. *Theorie und Praxis*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1963.
- _____. “Arbeit und Interaktion”. In: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- _____. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- _____. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- _____. “Caminhos da Destranscendentalização: Intersubjetividade e objetividade”. In: _____. *Verdade e Justificação. Ensaios Filosóficos* (trad. Milton Camargo Mota). São Paulo: Ed. Loyola, 2004.
- HARRIS, H. S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HARTMANN, J. *Schiller Jugendfreund*. Stuttgart: Cotta, 1904.
- HARTUNG, Gerald “Über den Selbstmord. Eine Grenzbestimmung des anthropologischen Diskurses im 18 Jahrhundert”. In: Schings, H. J. (hrsg.) *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18 Jahrhundert*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1994, pp. 33-52.
- HAUCK, E. C. *Instituições de Filosofia Moral; para o uso dos estudantes de filosofia da faculdade de Edimburgo, de Adam Ferguson: tradução, introdução e notas*. FFLCH. USP, São Paulo, 2013.
- HASLER, L. “Aus Hegels Berner Zeit”. In: *H-St., Beiheft 11*. Bonn: Bouvier Verlag, 1976.
- HAYM, R. *Hegel und seine Zeit*. Hildesheim: Georg Olms, 2007.
- HENRICH, D. “Hutcheson und Kant”. *Kant-Studien* 49, p. 49-69, 1957-1958.
- _____. “Carl Immanuel Diez”. In: *H-St., Beiheft 3*, Bonn: Bouvier Verlag, 1965, p. 276-287.
- _____. *Konstellation: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.
- _____. *Grundlegung aus dem Ich*, Frankfurt: Suhrkamp, 2004. (2 Bände).
- _____. & BECKER, W. F. “Fragen und Quellen zur Geschichte von Hegels Nachlass”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 35, H. 3/4, (Jul. - Dec., 1981), p. 585-91.

HERRERO, F. J. *Religião e História em Kant* (trad. José A. Ceschin). São Paulo: Loyola, 1991.

HINSKE, N. *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.

HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

_____. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. (trad. Luiz Repa) São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Sufrimento por Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. (trad. Rúrion Soares Melo) São Paulo: Editora Singular/ Esfera Pública, 2007.

_____. *Das Ich im Wir*. Frankfurt: Suhrkamp, 2010.

_____. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2011.

_____. *Die Idee des Sozialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 2015.

HUME, D. "The Natural History of Religion". In: *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford University Press, 2008.

JACOBS, W. *Trieb als Sittliches Phänomen: eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*. Bonn: Bouvier Verlag, 1967.

_____. *Zwischen Revolution und Ortodoxie?* Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1989.

JAESCHKE, W. *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1986.

_____. *Hegel-Handbuch*, Stuttgart und Weimar, 2003.

_____. "Philosophy of Religion after the Death of God". In: Desmond, Omnasch, Cruysberghs, *Philosophy and Religion in German Idealism*. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 2004.

JAMME, C. *Ein Ungelehrtes Buch": die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt, 1797-1800*. Bonn: Bouvier Verlag/H. Grundmann, 1983.

_____. "Jedes lieblose ist Gewalt" In: _____. & SCHNEIDER, H. (hrsg.). *Der Weg zum System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

_____. *Mythos als Aufklärung: Dichten und Denken um 1800*. München: Wilhelm Fink, 2013.

_____. & SCHNEIDER, H. (hrsg.). *Der Weg zum System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

JAUSS, H. R. "Rousseaus 'Nouvelle Héloïse' und Goethes 'Werther' im Horizontwandel zwischen französischer Aufklärung und deutschem Idealismus". In: _____. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

KLEMME, H. F. "A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos costumes". In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 11, p.11-32, 2008.

KNUDSEN, J. B. "On Enlightenment for the Common Man". In: SMITH, J. (Ed.). *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 279-290.

KOZU, K. *Das Bedürfnis der Philosophie: ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskonplexes "Bedürfnis", "Trieb", "Sterben" und "Begierde" bei Hegel*. Bonn: Bouvier Verlag, 1988.

KRAUSS, W. *Zur französischen und deutschen Aufklärung und andere Aufsätze*. Berlin: Luchterhand Verlag, 1965.

_____. *Zur Anthropologie des XVIII Jahrhunderts: Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*. Frankfurt/Berlin: Ullstein, 1987.

KUHN, A. *Die Französische Revolution*. Stuttgart: Reclam, 1999.

LA BRUYÈRE. *Les Caractères*. Paris, Folio Gallimard, 1975.

LACORTE, C. *Il Primo Hegel*. Firenze: Sansoni, 1959.

LARRÈRE, C. *L'invention de l'économie au XVIII Siècle: Du droit naturel à la physiocratie*. Paris: PUF, 1992.

LAURSEN, C. "The subversive Kant: the vocabulary of public and publicity". In: SMITH, J. (ed.). *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 253-269.

LA VOPA, A. *Grace, Talent and Merit: poor students, clerical careers, and professional ideology in eighteenth century Germany*. New York: Cambridge University Press, 1988.

_____. "Conceiving a Public: Ideas and Society in Eighteenth-Century Europe". *Journal of Modern History* 64, p. 79-116, March 1992.

_____. “Herder’s Publikum: Language, Print, and Sociability in Eighteenth-Century Germany”. *Eighteenth-Century Studies*, v. 29, n. 1, p. 5-24, Fall 1995.

LEBRUN, G. *O Averso da Dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Kant e o fim da Metafísica* (trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A Filosofia e sua História* (org. Marta Kawano; M. L. Cacciola; Carlos A. Ribeiro de Moura). São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. *A paciência do conceito – ensaio sobre o discurso hegeliano* (trad. Sílvio Rosa Filho). São Paulo: Unesp, 2006.

LESSING, G.E. “Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt”. In: LESSING, G.E. *Werke und Briefe*. (hrsg. Bohnen, K.; Schilson, A.). Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, Band 9

LIMA, E. C. *Direito e Intersubjetividade em Fichte e Hegel*. Campinas: PHI, 2014.

LUCAS, H.-C. “Sehnsucht nach einem reineren, freieren Zustand” In: PÖGGELER, O. & JAMME, C. *Frankfurt aber der Nabel dieser Erde*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.

_____. “Der junge Hegel zwischen Reform und Revolution” In: BONDELI, M. & LINNEWEBER, H. *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurterzeit*. München: W. Fink, 1999.

LUKÁCS, G. *Der junge Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

MABILLE, B. *Hegel l'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999.

MADUREIRA, M. S. *Leben und Zeitkritik in Hegels frühen Schriften*. Frankfurt: Peter Lang, 2005.

MAUZI, R. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.

MENDELSSOHN, M. “Sobre a pergunta: o que quer dizer ilustrar?” (trad. Maria Lúcia Cacciola), *Discurso*, n.19, p.59-65, 1992.

MENZE, C. “Das Ideal der Volksreligion beim jungen Hegel”. In: JAMME, C. & SCHNEIDER, H. (Hrsg.) *Der Weg zum System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

MERCIER-JOSA, S. “Combat pour la Reconnaissance et criminalité”. In: *Hegels Philosophie des Rechts* (hrsg. D. Henrich; R.-P. Horstmann). Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 72-92.

MOGGACH, D. "Schiller, Scots and Germans". *Inquiry*, v. 51, n. 1, p. 16-36, Feb. 2008.

MONZANI, L. M. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Ed. Unicamp, 1995.

MÜLLER, M. "A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores". *Studia Kantiana* – Revista da Sociedade Kant Brasileira, Rio de Janeiro, v. I, n. 1, 1998.

_____. "O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo". *Filosofia Política*, Rio de Janeiro, v. III, n. 5, p. 41-66, 2003.

NASCIMENTO, M. M. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo: Edusp, 1989.

_____. "O círculo social: esboço de uma teoria da opinião pública na Revolução Francesa". *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina* (org. Cogiolla, O.). São Paulo: Edusp, 1990, p. 77.

NESCHEN, A. *Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie*. Hamburg: F. Meiner, 2008.

NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. *Rousseau's theodicy of self-love: evil, rationality, and the drive for recognition*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

NICOLIN, F. *Der Junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen (1785-1788)*. Marbach/Neckar: Deutschen Literatur Archiv, 1970.

_____. "Einleitung". In: _____. *Der Junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen (1785-1788)*. Marbach/Neckar: Deutschen Literatur Archiv, p. 7, 1970.

_____. "'meine liebe Vaterstadt Stuttgart...': Hegel und die schwäbische Metropole". In: PÖGGELER, O. & JAMME, C. (hrsg.). *"O Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard!" Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, p. 261-283.

_____. "Verschlüsselte Losung: Hegels letzte Tübinger Predigt". In: GETHMANN-SIEFERT, A. (hrsg.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, p.367-399, 1988.

NOBRE, M. *Lukács e os limites da reificação*. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. *Experiência e Modernidade. Um comentário da “Introdução” à Fenomenologia do espírito de Hegel*. Tese de Livre Docência. São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, 2012.

O'NEILL, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

OZOUF, M. *La fête révolutionnaire 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1976.

OZ-SALZBERGER, F. *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

PALERMO, S. V., *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*. Milán: Mimesis, 2012.

PRADO JÚNIOR, B. “O discurso do século e a crítica de Rousseau” In: *A Retórica de Rousseau e Outros Ensaio*s. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PERPEZAAK, A. *Le jeune Hegel et la Vision Morale du Monde*. La Haye, 1960.

PETER, E. *Geselligkeiten*. Tübingen: Niemeyer/De Gruyter, 1999.

PIMENTA, P. P. *Reflexão e Moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

PINKARD, T. *Hegel: a Biography*. New York: Cambridge University Press, 2000.

PÖGGELER, O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. München: Karl Alber, 1973.

_____. “Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm” In: *H-St., Beiheft 9*. Bonn: Bouvier Verlag, 1973.

_____. “Hegels Option für Österreich – die Konzeption korporativer Repräsentation”. In: *Hegel-Studien 12*, Bonn: Bouvier Verlag, 1973.

_____. “Hegels praktische Philosophie in Frankfurt” In: *Hegel-Studien 9*. Bonn: Bouvier Verlag, 1974.

_____. & JAMME, C. *Frankfurt aber der Nabel dieser Erde*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.

_____. & _____. (hrsg.). “O Fürstin der Heimath! Glückliches Stuttgart!” *Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

PORTALES, G. *Hegels frühe Idee der Philosophie*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1994.

POZZO, R. *'Introductio in Philosophiam' . Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)*. Firenze: La Nuova Italia, 1989.

_____. "Zu Hegels Kantsverständnis im Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie". In: BONDELI, M. & LINNEWEBER-LAMMERSKITTEN, H. *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurterzeit*. München: W. Fink, 1999, p. 15-30.

PRADO JR., B. *A Retórica de Rousseau e Outros Ensaio*s. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

QUARTHAL, F. "Die 'Hohe Carlsschule'". In: PÖGGELER, O. & JAMME, C. *"O Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard!" Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800* (hrsg. Pöggeler, O.; Jamme, C.). Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

RIEDEL, Wolfgang. *Jacob Friedrich Abel: ein Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773-1782)*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

RIPALDA, J. M. "Poesie und Politik beim frühen Hegel". In: *H-St., Beiheft 8*. Bonn: Bouvier Verlag, 1973, pp. 91-118.

_____. *La nación dividida*. Mexico, D.F.: FCE, 1980.

_____. "Aufklärung beim frühen Hegel". In: JAMME, C. & SCHNEIDER, H. (hrsg.). *Der Weg zum System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990., p. 112-129.

ROHRMOSER, G. *Subjektivität und Verdinglichung*. Gütersloh: G. Mohn, 1961.

ROSA FILHO, S. *Eclipse da Moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

ROSENKRANZ, K. *Apologie Hegel's gegen Dr. R. Haym*. Berlin: Drucker & Humblot, 1858.

_____. *Hegels Leben*. Darmstadt: WBG, 1969.

ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ROUSSEAU, J.-J. *La Nouvelle Héloïse*. Le Livre de Poche. Paris: Librairie Générale Française, 2002.

SCHMIDT, J. "The question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the *Mittwochsgesellschaft*". *Journal of the History of Ideas*, v. 50, n. 2, p. 269-291, April-June, 1989.

SCHMIDT, T. *Anerkennung und absolute Religion*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1997.

SCHMIDT AM BUSCH, H.-C. & ZURN, C. F. (hrsg.). *Anerkennung*. Berlin: Akademie Verlag, 2009.

SCHMIDT-JAPING, J. W. *Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegels*. Göttingen: Ruprecht, 1924.

SCHNEIDER, H. & WASZEK, N. "Einleitung". In: SCHNEIDER, H. & WASZEK, N. (hrsg.) *Hegel in der Schweiz (1793-1796)*. Frankfurt: Peter Lang, 1997

SCHNEIDERS, W. *Naturrecht und Liebesethik: Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1971.

_____. *Die Wahre Aufklärung*. München: Karl Alber, 1974.

SCHULZ, W. "Die Bedeutung der Liebe für das Denken des jungen Hegel". In: *Dichtung und Volkstum* 43, p.14-31, 1943.

SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg: Karl Alber, 1979.

_____. "Der Kampf um Anerkennung: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften". In: *Hegel-Studien* 9. Bonn: Bouvier, 1974, p. 155-207.

SILVA, A. G. *A imaginação e seus usos: a propósito da simbolização em Schelling*. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2009. SMITH, A. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

SPIEGEL, H. *Zur Entstehung der Hegelsche Philosophie - Frühe Denkmotive: Die Stuttgarter Jahre 1770-1788*. Berlin: Peter Lang, 2001.

STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STEKELER-WEITHOFER, P. "Hegel wieder Heimisch Machen". In: *Katalog Anlässlich des 31. Internationalen Hegel-Kongresses 17-20. Mai 2016 in Bochum*. Hamburg: Felix Meiner, 2016.

STRAHM, H. "Aus Hegels Berner Zeit". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n. 41, 1932, p. 514-533

STORR, G. C. *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre*. Tübingen: J. G. Cotta, 1794.

SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2015.

TERRA, R. R. *A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995

_____. “A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana”. In: *Kant no Brasil*. (org. Perez, D. O.). São Paulo: Editora Escuta, 2005.

TESTA, I. *Hegel critico e scettico (1785-1800)*. Padova: Il Poligrafo, 2002.

_____. “Skeptische Antinomie und Anerkennung beim jungen Hegel”. In: *Wissen und Begründung* (hrsg. Vieweg, K. und Bowman, B.). Tübingen: Königshausen Neumann, 2003.

TORRES FILHO, R.R. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

VINER, J. *The role of providence in the social order. An Essay in Intellectual History*. Princeton: Princeton University Press, 1972.

WASZEK, N. *Man's Social Nature: A Topic of the Scottish Enlightenment in Its Historical Setting*. Frankfurt/M.: Peter Lang, 1986

_____. *The Scottish enlightenment and Hegel's account of “civil society”*. Dordrecht: Kluwer, 1988.

_____. “La tendance à la sociabilité ‘Trieb der Geselligkeit’ chez Christian Garve”. *Revue germanique internationale*, v. 18, p. 71-85, 2002.

_____. “The Scottish Enlightenment in Germany, and its Translator, Christian Garve (1792-98)”. In: HUBBARD, T. & JACK, R. D. S. (Eds). *Scotland in Europe*. Amsterdam: Rodopi, p. 55-71, 2006.

WATT, I. *A Ascensão do Romance*. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

WILDT, A. “Hegels Kritik des Jakobinismus”. In: *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (hrsg. Negt, O.). Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

_____. *Autonomie und Anerkennung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

Tabela de Concordância

Text		GW 2	Theologische Jugendschriften (hrsg. Nohl)	TWA (Suhrkamp)
40	Positiv wird ein Glauben genannt...	5-7	374-375	239-241
41	Religion...	8-9	376-377	241-243
42	Glauben ist die Art...	10-13	382-385	250-254
43	Die Geschichte der Juden lehrt...	17-18	370-371	—
44	Fortschreiten der Gesetzgebung...	19-25	373-374	—
45	Joseph. jüd. Alterth.	26-28	368	—
46	Abrahams in Chaldäa geboren...	29-31	368-370	—
47	Zu Abraham Zeiten...	32-34	—	—
48	Abrahams in Chaldäa geboren...	35-78	371-373, 245-260	277-297
49	welchem Zwekke...	83-95	378-382	244-250
50	so wie sie mehrere Gattungen...	96-97	377-378	243-244
52	Zu der Zeit Jesus...	113-133	385-398	297-312
53	B Moral ...	134-140	398-402	312-316
54	Jesus trat nicht lange...	141-178	261-275	317-336
55	Der Tugend ist nicht nur Positivität ...	179-244	276-301	336-369

56	Am interessantesten wird es seyn...	245-247	302	370
57	Reines Selbstbewusstseyn — reines Leben	248-253	302-306	370-372
58	Man kan den Zustand...	254-268	306-312	372-382
59	Das Wesen des Jesus...	269-285	312-324	382-397
60	Mit dem Muthe ...	286-328	325-342	397-418
61	Mit Abraham...	331-336	243-245	274-277
62	Die schönen, ihrer Natur nach...	337-338	—	—
63	absolute Entgegensetzung...	341-344	345-348	419-423
64	ein objektiven Mittelpunkt...	345-348	349-351	423-427
65	Der Begriff der Positivität...	351-367	139-151	217-229

Anexo – Traduções

1. Sobre a religião dos gregos e romanos⁶⁷²

No que tange à religião dos gregos e romanos, então trilharam eles, nesse aspecto, o caminho de todas as nações. - O pensamento em uma divindade é tão natural ao homem, que ele se desenvolveu, de fato, em todos os povos. Em sua infância, no estágio primitivo da natureza [*Urstand der Natur*], eles [os povos] pensaram deus, para si, como um ser todo-poderoso que regia a eles e a tudo apenas conforme o arbítrio. Eles formaram, para si, sua representação à semelhança dos governantes [*Herrschern*] que conheceram, dos pais e chefes [*Fürsten*] de família que decidiam [*schalten*] sobre a vida e a morte dos seus subordinados completamente ao bel-prazer – que os seguiam em tudo, também em ordens injustas e desumanas, cegamente, que, enquanto homens, enfureciam-se, agiam afoitamente [*übereilt*], e poderiam chegar a arrepender-se de alguma coisa. Exatamente assim eles pensaram a divindade, e as representações da maior parte dos homens de nossos tão falados tempos esclarecidos [*unserer so gerühmten aufgeklärten Zeiten sind nichts anders beschaffen*] não são constituídas de maneira muito diferente. Infortúnios [*Unglück*], males físicos ou morais, eles os encaravam como uma punição dos deuses e concluíam que teriam de, consciente ou inconscientemente, por meio de ações que os desagradaram [*mißgefallen*], tê-los ofendido e merecido a sua fúria. Esses deuses eles então procuravam acalmar por meio de presentes, por meio do melhor que eles tinham, por meio de primícias, sim, por meio do mais caro, suas crianças. Esses homens ainda não compreenderam [*sahen doch nicht ein*] que, aquele mal, não era um mal efetivo, que fortúnio ou infortúnio dependia deles mesmos, que a divindade nunca enviaria infortúnio [*Unglück*] para o dano de suas criaturas. Eles também não meditaram que o ser supremo não vai ser ganho por meio de presentes dos homens, que os homens podem tão pouco aumentar quanto diminuir a sua riqueza, o seu poder e a sua honra. – Mas como eles deveriam [*sollten*] levar até ele aquela oferenda [*Opfer*]? Porque eles viam que as coisas

⁶⁷² Traduzido a partir da versão do texto “Ueber die Religion der Griechen und Römer”. In: Hegel, G.W. *Gesammelte Werke. Band 1. Frühe Schriften I.* (hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüler). Hamburg: Felix Meiner, 1968, p.42-45.

apenas desfeitas na fumaça subiam às nuvens, porque eles acreditavam que ele [o ser supremo] ali morava, então eles deixavam os presentes pensados para , no fogo, evaporar. Esta é a origem da oferenda que, em povos como os gregos e romanos, bem como nos israelitas, perfazia uma boa parte de sua liturgia. Os homens, que podem pensar tudo apenas sob representações sensíveis, fariam logo imagens corporais da divindade de argila, madeira e pedra, cada um conforme o ideal que tivesse como o ser mais terrível; daí as mais horripilantes silhuetas e figuras dos deuses dos povos rudes, sem sensibilidade para a beleza e sem artes. Necessariamente, cada um teria de dar um nome particular ao seu deus.

Se, então, diferentes etnias se juntassem uma com as outras para uma finalidade coletiva ou se misturassem simplesmente, cada uma conservaria o seu deus. Para, no entanto, fortalecer a unificação, eles deixavam suas divindades particulares formas uma sociedade e as colocavam conjuntamente em um lugar em que todo o povo orava [*anbetete*] conjuntamente. - Grécia e Roma tinham seu Panteão e cada cidade seu próprio deus protetor. Que essas nações fossem a mistura de tantos povos, é a causa principal de suas diversas divindades e de seus tão diversos contos e histórias sobre as mesmas. A multiplicidade de deuses também foi ocasionada; pelo fato de que eles não consideravam, segundo seus conceitos, o limitado poder da divindade poderoso o suficiente para dominar, sozinho, todo o âmbito do todo, então eles referiam o domínio de um elemento, certas organizações [*Verrichtungen*] e assim por diante a uma divindade particular. Eles bem que personificavam, também, os elementos, terras e outros grandes objetos e prescreviam seus efeitos e alterações a eles, mesmos como seres de livre ação. Do mesmo modo é sabido que eles colocavam meritórios heróis depois de sua morte na estadia dos deuses e os honravam como esses últimos. Essa grande confusão na mitologia foi, em muito, aumentada pelo esforço dos doutos em encontrar o significado de toda fábula. Para erigir as imagens dos deuses, alguns lugares foram delineados e templos construídos, todos eles obtinham uma grande sacralidade, porque acreditava-se que o deus ali morava. Colinas e bosques eram preferencialmente escolhidos para isso, porque já a sua visão tem algo de sublime e sua aparente proximidade com o céu poderia ser primordialmente a estadia dos deuses; também porque a alma de um homem sozinho, vivamente sensível, em nenhum lugar tanto quanto frente a uma vista no longínquo, em que de uma só vez se divisa uma boa porção da bela criação, ou quando se é embevecido [*entzückt*] nas

calmas e sombrias [*düstern*] florestas, devaneia e acredita haver verdadeiras aparições e ver uma divindade.

Um homem inteiramente tomado de medo [*Furcht*], por conta de algo, interpreta a partir dele todas circunstâncias e entra em pânico [*Schrecken*] por tudo. Assim, também, aqueles homens sem esclarecimento, de posse de uma imaginação cheia de vida, tomados pelo medo do seu deus e apegados à crença de que ele efetua imediatamente todas as alterações na natureza e anuncia, por meio disso, a sua vontade, [esses homens] explicam todo o ocorrido e imprevisto com que se chocam como [sendo] esses desvelamentos [*Eröffnungen*]. Um grego supersticioso não passa, por conta disso, sobre o caminho quando uma doninha saltou em frente a ele; ele pergunta a um decifrador de signos [*Zeichendeuter*] por conselhos quando um rato furou o seu saco de farinha. Ainda nos nossos dias, profetiza-se o fim da vida de um monarca a partir de um cometa e, do grito de uma coruja, a morte próxima de um homem.

Aqui conectava-se ainda o desejo dos homens de vislumbrar nos destinos do futuro. Eles acreditavam que os deuses, dos quais eles dependem, afastavam-lhes um pouco a cortina e por meio de certos sinais, poderiam deixar apontá-lo, ou por meio de homens que estão em mais estreito convívio com eles, anunciá-lo antecipadamente.

Todas essas inclinações perceberam, então, os homens mais prudentes e ardilosos que se elegeram para o serviço da divindade. Eles viram que os povos não se deixam conduzir de maneira mais voluntária por nada do que por meio da religião. Tanto que eles, dali em diante, não poderiam conseguir tirar tantas vantagens, satisfazer tanto seus desejos e paixões ou também trabalhar tanto para o bem comum do que através do aproveitamento dessa subserviência [*Folgsamkeit*], então eles fortaleceram aquelas pulsões, afivelaram [*fesselten*] a imaginação e deram-lhe alimento e ocupação em uma determinada direção mediante cerimônias sensíveis para aí dirigidas. Contra todos os ataques [*Anfälle*] da razão, eles se armaram de modo que eles vinculassem religião a todas as suas ações e assim eles as sacralizaram [*heiligten*]. As imagens dos deuses eles afastaram parcialmente da visão e do acesso geral da massa, dando a eles, por meio desse segredo, uma maior dignidade e altura [*Hohheit*], também à imaginação, um mais livre jogo. Por meio dos oráculos, os padres tiveram influência em todas as importantes ocasiões. Também eram eles, na Grécia, um dos liames por meio dos quais os Estados,

tão ciumentos e discordantes, foram mantidos unidos e conectados [*verbunden*] para um interesse comum.

Tal como surgiram as religiões de todos os povos, assim também surgiram a religião dos gregos e romanos. Somente quando uma nação atingiu um determinado nível de formação, puderam entrar em cena homens de razão asserenada [*serena*] [*aufgeheiterten*], obter melhores conceitos da divindade e compartilhá-los com outros. Desse ponto temporal é mesmo a maioria dos escritos que nos restou da Antiguidade. Os mais precoces, a partir deste lado, são, ao menos por conta da história da humanidade, importantes para nós. Eles nos conclamam sempre a honrar uma providência e a seguir suas ordens por certo não arbitrárias por meio do que ela dispõe [*lenkt*] sabiamente em tudo bondosa e beneficientemente. Conceitos corretos da situação de toda a religião popular não se deixam, por enquanto, retirar com exatidão de seus poetas. Eles trataram a religião e a história dos deuses como poetas, cada um de acordo com o seu fim último [*Endzweck*]; eles tiveram de se fundamentar apenas nas opiniões mais gerais [*zu Grunde legen*]. E essas crenças populares sobre as propriedades e o governo da providência foram aproximadamente [*beinahe*] iguais em todos os tempos. A população de todos os povos atribui propriedades sensíveis e humanas às divindades e crê em punições e recompensas arbitrárias. Essas opiniões são de resto a mais rija rédea [*Zaum*] de todas as paixões; contra elas, os argumentos da razão e de uma religião pura não são efetivos o suficiente.

Os sábios da Grécia, em contrapartida, bem como seus alunos e seus discípulos, nos mostram em seus escritos conceitos da divindade muito mais esclarecidos e sublimes, particularmente em relação ao destino dos homens. Eles ensinaram que ela [a divindade] daria meios e forças franqueáveis a cada um [*hinlängliche Mittel*] para sua felicidade e que dispôs a natureza das coisas de tal modo que a verdadeira felicidade fosse alcançada através da sabedoria e da bondade moral - Nesses princípios fundamentais [*Grundsätze*] convergiram então a maioria: apenas nas suas especulações sobre o ser primevo da divindade e outras coisas para os homens inconcebíveis eles elocubram, por certo, sistemas bastante diversos. Considerados a partir desses pontos de vista, não vai nos sobrevir em meio aos conceitos de religião - dos quais, por sinal, eu apenas introduzi alguns -, nunca tanto de tão inconcebível ou ridículo, se refletirmos que homens de iguais faculdades [*Fähigkeiten*] que nós, no desenvolvimento dessas [faculdades] por meio de

sua formação irregular [*ungleichmässige*] e direção desastrada [*schiefe Richtung*] recaíram nos mesmos descaminhos [*Irrwege*] .

O múltiplo empenho [*Streben*] desses homens de investigar a verdade convenceu-nos da *dificuldade de chegar à verdade pura e não desfigurada por erros*, e isso mostra como o homem freqüentemente permanece parado a meio-caminho dela; freqüentemente, arrisca-se bem a ir mais longe; freqüentemente, desvia-se do correto; freqüentemente, cegado por uma figura enganadora, aprisiona-o [*erhascht*] uma imagem de sombras ao invés da efetividade. Os esforços fracassados tanto quanto os exitosos são para nós experiências já feitas que, sem nos isentarmos [*ausgesetzt*] dos perigos, nós utilizamos para, coletando e aproveitando o que nelas há de bom, podermos evitar as aporias [*Abwege*].

De suas histórias nós aprendemos quão corrente é, por meio do hábito e do passar dos anos de certas representações, tomar o maior disparate por razão e vergonhosas besteiras por sabedoria. *Isso deve nos tornar atentos para dentre as nossas opiniões herdadas e transmitidas, por à prova mesmo aquelas contra as quais também nunca nos veio ao juízo a dúvida, nunca a hipótese de que elas possam talvez ser completamente falsas ou apenas meias-verdades*. Isso deve nos despertar da modorra e da letargia que nos tornam freqüentemente indiferentes às mais importantes verdades. - Se essas experiências nos ensinaram a tomar como possível, quiçá como *provável*, que muitas de nossas convicções talvez sejam erros, e muitas daquelas de um outro que pensa diferentemente talvez sejam verdades, então nós não iremos odiá-lo, nem julgá-lo inclementemente [*lieblos*]. Nós sabemos como é fácil recair em erros, e vamos atribuí-los, portanto, raramente à maldade e à ignorância [*Unwissenheit*] e assim sempre nos tornaremos mais justos e benevolentes [*menschenliebender*] em relação ao outro.

2. Sobre algumas diferenças características dos poetas antigos⁶⁷³

7 de agosto, 1788

Em nosso tempo, o poeta já não tem um raio de repercussão tão dilatado. Os célebres feitos de nossos alemães mais antigos, tanto quanto dos mais atuais, não estão nem entretecidos em nossa constituição, nem tem sua lembrança [*Andenken*] conservada por meio da transmissão [*Fortpflanzung*] oral. Somente por livros históricos de nações em parte estrangeiras tomamos conhecimento deles, e mesmo esse conhecimento se restringe aos estamentos mais cultivados [*polizierteren*]. Os contos [*Märchen*] que entretêm o povo comum são tradições aventurosas [*abenteuerliche Traditionen*], que não têm coerência nem com o nosso sistema religioso, nem com a história factual [*wahren Geschichte*]. Somado a isso, os conceitos e a cultura [*Cultur*] dos estamentos são por demais distintos para que um poeta do nosso tempo pudesse esperar [*sich versprechen*] ser compreendido e lido por todos. Nossos poetas épicos alemães retiraram daí a sábia escolha de não colocar o seu objeto em tantas mãos, como teria acontecido, se nossas relações no âmbito público [*öffentlichen Verhältnisse*] fossem gregas. Uma parcela <da sociedade> se afastou do sistema sobre qual são construídos tanto o poema como um todo quanto cada uma de suas partes; as preocupações <necessárias> para os tão multiplicados carecimentos e comodidades da vida atarefa por demais as outras <parcelas> para que elas obtivessem tempo e gana de elevar-se e aproximar-se dos conceitos dos estamentos mais altos. - A nós, interessa a arte do poeta, não mais o assunto [*Sache*] propriamente, que, muitas vezes, provoca a impressão oposta.-

Uma característica destacadamente notável [*vorzüglich auffallende Eigenschaft*] das obras dos antigos é aquilo que chamamos de *simplicidade*, que é mais sentida [*geföhlt*] do que passível de ser diferenciada claramente. Ela consiste, na verdade, em que o escritor nos apresente [*darstellen*] fidedignamente a imagem do assunto [*Sache*] que ele não tente torná-lo mais interessante por meio de refinadas filigranas [*feine Nebenzüge*], alusões eruditas [*gelehrte Anspielungen*] ou torná-la mais radiante e excitante por meio de um leve desvio da verdade como nós exigimos ultimamente [*heut zu Tage*]. Só uma sensação a cada vez, mesmo amontoada [*zusammengesetzte*], expressa-a simplesmente,

⁶⁷³ Traduzido a partir da versão do texto “Ueber einige charaktische Unterschiede der alten Dichter”. In: Hegel, G.W. *Gesammelte Werke. Band 1. Frühe Schriften I.* (hrsg. von Friedhelm Nicolín und Gisela Schüler). Hamburg: Felix Meiner, 1968, p.46-48.

sem diferenciar um do outro o múltiplo nela contido, que o entendimento pode diferenciar, e sem desmembrar o que é obscuro [*ohne das Dunkle zu zergliedern*].

Para além disso, lá onde todo o sistema de sua educação e formação foi constituído de tal maneira que todos adquiriam suas ideias da experiência mesma:

*a fria erudição livresca, que
só esmaga o cérebro com signos mortos,
não lhes era conhecida, ao invés disso, para tudo o que sabiam, podiam ainda
dizer:
como? onde? por quê? o haviam apreendido;*

/47/ assim, cada um tinha de ter uma forma própria de seu espírito e um sistema de pensamentos próprio, assim, cada um tinha de ser *original*. Nós aprendemos desde nossa juventude a massa corrente [*gangbare Menge*] de palavras e signos de ideias e elas descansam imóveis em nossa cabeça, sem ação e sem uso. Só, pouco a pouco, por meio da experiência nós aprendemos a conhecer nosso tesouro [*Schatz*] e pensar alguma coisa em relação [*bei*] às palavras, que, no entanto, para nós, já são igualmente formas a partir das quais nós modelamos nossas ideias e que já tem de pronto sua determinada amplitude e limitação [*Einschränkung*] e são relações a partir das quais nós estamos acostumados a tudo enxergar. - Aqui se fundamenta, para dizer de passagem [*beiläufig*], uma vantagem capital que possui o *aprendizado de línguas estrangeiras*, na medida em que aprendemos logo a reunir [*zusammenfassen*] os conceitos de um modo geral, logo a separá-los [*absondern*]. De formar-se daquela maneira em nossos tempos, advém então que para muitos homens as *séries* de ideias colecionadas por si próprios e as palavras aprendidas corram *uma ao lado da outra*, sem se ligarem em um sistema, frequentemente sem sequer se tocarem ou se engancharem em algum lugar [*irgendwo in einander zu greifen*].

Outra coisa característica é que os poetas deles descreveram [*schilderten*] especialmente os fenômenos externos da natureza que vêm aos sentidos, com os quais eles eram familiarizados com exatidão, e que nós, em contrapartida, sejamos melhor ensinados/versados [*unterrichtet*] a respeito do *jogo interno das forças* e, sobretudo, saibamos mais a respeito das causas das coisas, do que como elas aparentam. Entre eles

<os antigos>, todos aprendiam a reconhecer por si mesmas as realizações [*Verrichtungen*] dos outros estamentos, sem, no mais, ter tido a intenção de aprendê-las. Daí se segue que as palavras das artes [*Kunstwörter*]⁶⁷⁴, de modo algum, tenham se tornado ordinárias [*gemein*]. Para descrever as finas nuances nas alterações da natureza visível, nós também temos por certo palavras, o único senão é que elas só são correntes na linguagem mais baixa ou se tornaram provincianas. — Sobretudo, vê-se imediatamente nas obras dos antigos, que eles se entregam tranquilamente ao andar de suas representações e as aprontam sem levar *um público em consideração*; enquanto salta aos olhos em relação às nossas, que elas foram escritas por seus autores com a consciência de que eles seriam lidos e com por assim dizer a representação de como se eles conversassem [*unterhalten*] com seus leitores.

Nós vemos, do mesmo modo, que nas formas ainda usuais de poesia as circunstâncias deram a direção ao gênio dos primeiros grandes criadores [*Erfinder*]. Em nenhum lugar, essa influência se mostra tanto quanto na história da poesia *dramática* [*dramatischen Dichtkunst*]. A tragédia teve a sua origem nos rudes divertimentos erigidos [*rohen angestellten Lustbarkeiten*] para a honra de Baco, que eram acompanhadas de canto e dança (Tib. II, 1, 57; Horatii ars poética, v.220). Da recompensa ela adquiriu os nomes. Inicialmente elas só eram interrompidas por uma pessoa que contava velhas histórias de deuses. Ésquilo foi quem primeiramente introduziu duas pessoas, fez um palco apropriado, ao invés de utilizar como dantes uma barraca (σκηνή) de andarilhos [*Baumreisern*], que a fim de poder representar mais cenas, era dividida em mais compartimentos [*Gemächter*]. O espectador tinha então de se locomover de uma para outra. Isso foi evitado pelos poetas subsequentes por meio da construção de um palco apropriado, frente ao qual só raramente eles dedicaram [*aufopferten*] maiores belezas (como Sófocles no Ajax v. 815 s.). De seus primeiros autênticos criadores, a língua recebera também a sua solene dignidade, que, na seqüência, sempre a distinguiu. Esclarece-se daí, como a forma peculiar da tragédia [*Trauerspiel*] grega surgiu principalmente da particularidade do coro. Tivessem os alemães se refinado paulatinamente, sem cultura [*Cultur*] estrangeira, então o seu espírito teria tomado um outro caminho e teriam peças propriamente alemãs ao invés de pegarmos emprestado a forma dos gregos. - Uma mesma origem teria sua comédia das sujas peças farsescas

⁶⁷⁴ Provavelmente, Kunst está aqui como sinônimo de ofício.

[*Possenspiel*] (φαλλικά) dos camponeses, dos fesceninos dos romanos (Aristot. ars poët. Cap. II, κεφ. 4. Horat. Epist. II, Ep. 1, v.139 e o comentário de Wieland a respeito). A própria natureza ensinara aos mais rudes homens uma espécie de poesia selvagem, a partir da qual o engenho [Kunst], paulatinamente, fez isso que nos povos mais refinados se chama poesia. Entre os atenienses, de quem Juvenal diz: *natio comoeda est*, teria de este gênero tem de ter feito particularmente a sua sorte, dado que, em contrapartida, os sérios romanos não poderiam ter nenhuma sensibilidade [*Gefühl*] para o refinado cômico.

Os antigos conheciam somente esses dois gêneros da arte poética dramática. Alguns gêneros híbridos [*Zwittergattungen*], nos quais se recaiu para ceder ao gosto corrompido dos ouvintes [*verzähtelten Zuhörer*] (κατ'εὐχῇ ποιουώτες τοῖς τεστεις Aristot. ars poët. VII,), aparentam não ter se conservado por muito tempo.

3. Religião é uma das mais importantes assuntos...⁶⁷⁵

A. 1)

Religião é um dos mais importantes assuntos de nossas vidas. Quando criança já somos ensinados a balbuciar [*stammeln*] preces à divindade, já nos são juntadas as mãozinhas para alçá-las ao mais sublime dos seres, nossa memória já é carregada de uma coleção de sentenças, então ainda incompreensíveis, para futuro uso e consolo em nossa vida —.

Quando nos tornamos mais velhos, as ocupações com a religião preenchem uma grande parte de nossa vida, em muitos, todo o âmbito de seus pensamentos e inclinações se conectam [*zusammenhangen*] com ela como círculo do eixo de uma roda — nós lhe dedicamos, para além de festas esparsas, o primeiro dia de cada semana, que desde jovem nos aparece numa luz mais bela e festiva do que todos os outros dias. À nossa volta, nós vemos uma classe particular de homens que está exclusivamente voltada para o serviço da religião; a todos os acontecimentos importantes, as ações da vida [dos homens], das quais depende a sua felicidade pessoal, já o nascimento, o casamento, a morte e o enterro do corpo — é misturado algo religioso —.

Mas ao se tornar mais velho, reflete o homem então sobre a natureza e as propriedades do ser [*Wesens*], particularmente sobre a relação do mundo com esse ser a que todas as sensações estão voltadas? — A natureza humana é arranjada de tal maneira que o que é prático na doutrina de Deus, o que /84/ pode se transformar para ela em móveis [*Triebfedern*] para ações, em fonte do conhecimento dos deveres [*Pflichten*] e em fonte de consolo logo se oferece aos sentidos humanos que não foram corrompidos [*unverdorbenen*] – e o ensinamento [*Unterricht*] que deles nos dão desde a adolescência, os conceitos, e todo o [aparato] externo relacionado com isso [*Bezug hat*] que nos uma provoca tanta impressão, são do tipo [das coisas] que são implantadas sobre um carecimento natural do espírito humano – amiúde imediatamente, contudo de maneira por demais frequente, lamentavelmente, conectados apenas por meio de liames fundados de

⁶⁷⁵ Traduzido a partir da versão do texto “Religion ist einer der wichtigsten Angelegenheiten ...” [TEXT 16]. In: Hegel, G.W. *Gesammelte Werke*. Band 1. *Frühe Schriften I*. (hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüller). Hamburg: Felix Meiner, 1968, p.83-115.

modo arbitrário — [i.e.] nem na natureza da alma nem nas verdades a serem engendradas e desenvolvidas a partir dos próprios conceitos —.

[...] para colocar [o todo?] da vida humana em movimento — as exigências sublimes da razão à humanidade, cuja justeza nós frequentemente reconhecemos de coração aberto quando ele está preenchido com ela, e as tocantes descrições que uma pura e bela fantasia fazia de homens inocentes ou sábios — nunca deveriam nos dominar a ponto de que esperássemos encontrar muitos desses no mundo efetivo, ou de que achássemos apanhar [*erhaschen*] ou ver essa bela imagem de vento aqui ou ali na efetividade, [assim] humor amargurado com a insatisfação com o que nós encontramos, turvaria mais raramente o nosso tino [*Sinn*] — não nos espantemos, se nós cremos descobrir que a sensibilidade [*Sinnlichkeit*] é o principal elemento de todo agir e esforço [*Handeln und Streben*] dos seres humanos; como é difícil diferenciar — se apenas prudência ou efetiva moralidade é o fundamento-de-determinação da vontade. Assumida como mais alto fim da vida, a satisfação da pulsão por felicidade, sabendo apenas bem calcular, para efeitos externos, irá parecer engendrar os mesmos resultados tal como se a lei da razão determinasse nossa vontade. Tão precisamente quanto em um sistema da moral, a moralidade pura tem de ser separada, in *abstracto*, da sensibilidade, e esta [sensibilidade] vem a ser rebaixada [*erniedrigt*] sob aquela — , no mesmo grau, em consideração o ser humano em geral e a sua vida, nós precisamos levar particularmente em conta /85/ sua sensibilidade, sua dependência da natureza externa e interna — em relação ao que o rodeia e em meio ao que ele vive, e em relação às inclinações sensíveis e aos instintos cegos — a natureza do homem está, por assim dizer, apenas impregnada das ideias da razão — Como o sal permeia uma comida, mas, quando ela é bem preparada, não se deixa mostrar em grãos [*Klumpen*], mas espalha seu gosto no todo, ou como a luz penetra e preenche a tudo e leva seu efeito a toda a natureza, mas não pode ser apresentada como substância, e ainda assim ela confere aos objetos a sua figura, brilha diferentemente em cada um, e das plantas ela desprende um ar revigorante [*heilsame*], de mesmo modo as ideias da razão vivificam toda a rede de suas sensações, e assim, por seu efeito, as ações mostram-se para ele sob uma luz própria, elas mesmas mostram-se pouco em sua essência, mas seus efeitos compenetraram tudo como uma fina matéria, e dão uma pincelada própria a todas as inclinações, e pulsões —.

A. 1

É inerente ao conceito de religião que ela não é mera ciência de Deus, de suas propriedades, da nossa relação e da relação do mundo com ele e da perduração de nossa alma — o que em todo caso seria admissível por nós pela simples razão ou também nos seria conhecido por outra via — mas ela [religião] não é um conhecimento meramente histórico ou raciocinado [*rasonnirte*], mas que ela interessa ao coração, que ela tenha influência sobre nossas sensações [*Empfindungen*] e sobre as determinações de nossa vontade, porque tanto[, por um lado,] nossos deveres e as leis ganham uma mais vigorosa impressão [*Nachdruck*] ao nos serem representados como leis de Deus, quanto [, por outro,] a representação da sublimidade e da bondade de Deus para conosco preenche nosso coração com admiração e com sentimentos de humildade e gratidão. A religião dá assim à moral e seus móveis [*Beweggründe*] — um novo e sublime empuxo [*Schwung*], ela confere uma nova e mais forte barreira contra a violência das pulsões sensíveis. Em /86/ homens sensíveis, também é sensível a religião — a molas [*Triebfedern*] religiosas para o bom agir tem de ser sensíveis para poder agir sobre a sensibilidade; elas perdem assim por certo frequentemente em sua dignidade enquanto molas morais — mas elas ganham com isso um prestígio tão humano ao se soldarem [*anschmiegt*] a nossas sensações, que nós somos a tal ponto impelidos [*angezogen*] por nossos corações e adulados pela bela fantasia que amiúde esquecemos facilmente que uma fria razão despreza essas representações ou mesmo proíbe dizer o que se queira a seu respeito —

Quando se fala em religião pública [*öffentlicher Religion*], então entende-se sob isso os conceitos de Deus e imortalidade, e o que tem ligação com isso na medida em que elas perfazem a convicção de um povo, na medida em que elas tem efeito sobre as ações e a maneira de pensar do mesmo — mais ainda pertencem aqui também os meios, mediante os quais essas ideias são tanto ensinadas, quanto são feitas compenetráveis [*eindringlich*] ao coração — não se compreende sob esse efeito apenas aquele mais imediato: eu não roubo porque Deus o proíbe — são especialmente aos [efeitos] mais distantes que deve ser dado maior destaque e são amiúde os que mais importa valorizar. Esses são sobretudo elevação, enobrecimento do espírito de uma nação — que sejam amiúde despertados adormecidos sentimentos da dignidade em sua alma, que o povo não seja aviltado [*wegwerfen*] e não se deixe aviltar, que ele, contudo, não se sinta apenas como [povo] ser

humano, mas que tintas mais afáveis de humanidade e bondade sejam trazidas ao quadro

—

Os principais ensinamentos da religião cristã permaneceram [desde] o seu surgimento por certo os mesmos, mas segundo circunstâncias temporais, um desses ensinamentos foi colocado inteiramente nas sombras, e um outro preferencialmente levantado, coloca à luz, e ao preço do obscurecido pervertido [*verdreht*], ou expandido por demais, ou comprimido por demais —

Toda a massa de princípios da religião — e as sensações daí derivadas [*fliessenden*]; e particularmente o grau da força, com que elas podem influenciar o modo de ação /87/, é o ponto principal [*Hauptpunkt*] de uma religião popular — Sobre um espírito oprimido [*unterdrückten*], que sob o peso de suas correias perdera a sua força juvenil e começa a envelhecer as ideias religiosas podem fazer pouca impressão —

O gênio juvenil de um povo

— e o que envelhece [*alternde*]

aquele se sente e jubila [*jauchzt*] em sua força, voa com fome ardente sobre algo novo, interessa-se da forma mais vívida diante dele, deixa-o entretanto eventualmente de novo, e agarra algo outro, nunca no entanto pode isso ser algo, que queira colocar correias no seu livre e orgulhoso pescoço — o gênio que envelhece caracteriza-se especialmente por forte apego [*Anhänglichkeit*] pelo transmitido de todas as perspectivas, porta assim as correias como um velho uma podagra, sobre a qual ele resmunga, mas de que ele não consegue se desfazer — deixa-se insultar e sacudir como o quer seu senhor — goza, no entanto, apenas com consciência dividida, não livremente, não abertamente, com aquela serena bela alegria que convida os outros à simpatia — suas festas são fofocas [*Geschwäze*], como um velho não passa para além de conversas [*über plaudern gehen*] — não eloquente conclamação [*Aufruf*] — não prazer sanguíneo [*vollblütiger Genuß*].

Acerto de contas da diferença entre religião objetiva e subjetiva; importância do acerto de contas em vista à pergunta como um todo.

Religião objetiva é *fides quae creditur*, o entendimento e a memória são as forças que atuam juntas para investigar os conhecimentos, esquadriñar [*durchdenken*] e reter ou acreditar — à religião objetiva podem pertencer também conhecimentos práticos, mas na medida em que ele são apenas capital morto — a religião objetiva deixa-se ordenar na cabeça, ela deixa-se colocar em um sistema, apresentar-se em um livro, e ser reportada a um outro pelo discurso; a religião subjetiva externa-se apenas por sensações e ações — digo de um homem, ele tem religião, então isso não significa que ele tenha grandes conhecimentos da mesma, ao invés disso significa seu coração sente os feitos, o milagre, a proximidade da divindade, ele reconhece, ele [o coração] vê Deus na natureza, nos destinos dos homens, ele se curva diante dele, o agradece e o honra [*preist*] /88/ em seus atos — zela em suas ações não somente, se são boas ou prudentes, mas também o pensamento, é conforme ao agrado de Deus [*Gott wohlgefällig*], é para ele um móbil adicional [*Beweggrund weiter*] — frequentemente também o mais forte, no momento do gozo de um acontecimento feliz direciona imediatamente um olhar para Deus e o agradece por isso — religião subjetiva é viva, efetiva no interior do ser [*Wesen*], e atividade para fora. Religião subjetiva é algo individual, objetiva a abstração, aquela o vivo livro da natureza, as plantas, insetos, pássaros e animais, tal como eles vivem um pelo outro entre si, todos vivem, todos gozam, eles são misturados, em todo o lugar encontra-se todos os tipos juntos — este o gabinete do estudioso da natureza que matou os insetos, desidratou as plantas, mumificou os animais ou os conservou em formol, — e classifica [*rangirt*] tudo junto, o que a natureza separou — só os ordena com um fim, onde a natureza tem uma diversidade infinita de fins amarrados em um amigável liame —

Toda a massa de conhecimentos religiosos que pertence à religião objetiva pode ser a mesma em um grande povo, ele poderia em si estar em toda a superfície terrestre: ele está entretido na religião subjetiva, mas compõe apenas uma pequena extremamente irrelevante parte da mesma — modifica-se em todo o homem diferentemente — o mais importante, que entra em consideração junto à religião subjetiva, é se e o quanto o ânimo [*Gemüth*] está consoante a [*gestimmt ist*] deixa-se determinar [*bestimmt*] por móveis religiosos [*religiösen Beweggründen*] — quão forte é a sua excitabilidade [*Reizbarkeit*] para os mesmos; e depois que tipos de representações fazem impressão preferencialmente no coração -- que tipos de sensações são cultivadas na alma no mais das vezes, e são as

mais fáceis de se produzir [*hervorzubringen*] — aquele homem que não tem sentido [*Sinn*] para as enternecedoras [*sanften*] representações do amor; móveis retirados do amor de Deus não batem em seu coração — seus maiores órgãos sensitivos são sacudidos apenas pelo estímulo do medo, pelo raio e trovão; as cordas [*Seiten*] do seu coração não ressoam os ternos toques do amor; outros ouvidos são surdos frente à voz do dever — de nada adianta [chamar] que o juiz interno das ações, que instalou sua cadeira no coração do próprio homem — chamar atenção para a consciência moral — nele essa voz nunca ressoou — proveito próprio [*Eigennutz*] é o pêndulo, cujas oscilações manteve a sua máquina em andamento.

Dessa voz — dessa receptividade depende, como em todo indivíduo deve ser constituída a religião subjetiva. Ensinam-nos religião objetiva /89/ desde adolescente na escola; cedo o suficiente convidam-a para nossa memória, de modo que o entendimento ainda não fortalecido, a bela e delicada planta do sentido livre e aberto é esmagado sob o fardo [*Bürde*], ou como raízes trabalham através de uma terra mais macia, as forças da alma fortalecidas ou se desfazem [*abschütteln*] dela completamente, ou a deixam repousar ao lado e não retiram dela nenhum líquido nutrimental.

Em todo o homem a natureza plantou uma semente de sentimentos finamente despontados da moralidade, ela colocou nele um senso para o que é moral, para fim mais amplos, do que a mera sensibilidade [*Sinnlichkeit*]; para que essas belas sementes não se asfixiem, para que daí surja uma efetiva receptividade pelas ideias e sensações morais, isso é coisa para a educação, a formação — religião não é a primeira coisa que pode pegar raiz na alma, ela precisa encontrar um solo preparado, no qual ela possa então se expandir.

Tudo concerne à religião subjetiva, esta tem um autêntico valor verdadeiro — os teólogos podem se bater pelos dogmas, sobre o que pertence à religião objetiva, sobre as determinações mais próximas desses enunciados [*Sätze*]; em toda a religião repousam alguns poucos princípios fundamentais em sua base, que apenas modificados mais ou menos em diferentes religiões — são mais ou menos puramente apresentados — que perfazem o fundamento de toda crença, todas esperanças, que a religião coloca em nossa mão. Quando eu falo de religião, então eu abstraio completamente de todo o conhecimento científico ou antes de mais nada metafísico de Deus, do nosso e das relações de todo o mundo com ele e assim por diante — Um tal conhecimento, com o

qual somente o entendimento racionador está ocupado, é teologia, não mais religião. Eu conto aqui nessa medida, enquanto aquilo que o carecimento da razão prática exige, somente conhecimentos de Deus e da imortalidade à religião, e o que está em uma conexão facilmente verificável com isso — Junto a isso não estão excluídas explicações mais detidas /90/ sobre institutos [*Anstalten*] particulares de Deus para o melhor do homem.

Da religião objetiva eu só falo no entanto à medida que ela também perfaz uma parte constitutiva da subjetiva —

Meu propósito não é investigar que doutrinas religiosas têm mais interesse para o coração, podem dar mais consolo e edificação à alma — não como as doutrinas de uma religião precisam ser constituídas para tornar um povo melhor e mais feliz — mas, ao invés disso, quais institutos [*Anstalten*] estão dentre aqueles que introduzem as doutrinas e a força da religião na rede de sensações humanas, acompanham [*beigesellt*] seus móveis [*Triebe*] para a ação e, neles, mostram-se vivas e eficazes — que eles se tornem completamente subjetivos — quando ela é isso — então ela externa seu ser--aí não apenas por meio de mãos juntas, dobrar dos joelhos e do coração diante do sagrado, mas, ao invés disso, ela se espalha por todos os ramos das inclinações humanas (sem que a alma seja consciente disso) e atua conjuntamente por tudo — mas apenas mediatamente — ela atua para eu me expressar assim, negativamente, pelo gênero feliz das alegrias [*Freuden*] humanas — ou pela execução de atos sublimes e exercícios das ternas virtudes do amor ao próximo [*Menschenliebe*], quando elas também não atuam imediatamente, então ela tem ainda a fina influência, que ela deixa a alma ao menos proceder [*fortwirken*] livre e abertamente, e não inibem [*lähmt*] os anseios de sua atividade — para a externalização de forças humanas, seja a coragem, a humanidade, assim como para ser feliz [*Frohseyn*] para o gozo do viver [*Lebensgenuss*] pertence a liberdade do maldoso estado de ânimo da alma para a inveja -- dentre esses tais, pertence inocência [*Unschuld*], pura consciência moral, e essas duas características ajudam a copromover a religião. Então ela também tem influência na medida em que inocência com ela conectada sabe atingir exatamente o ponto, em que ser feliz em efusão [*Ausschweifung*], coragem e determinação iriam degenerar [*ausarten*] em ataque ao direito alheio.

subjet. relig.

Se a teologia é coisa do entendimento e da memória —, sua origem pode ser de onde ela quiser — da religião mesma — a religião contudo é coisa do coração, interessante por conta de um *carecimento da razão prática*, então se elucida por si, que distintas forças da alma [*Seele*] atuam na religião e na teologia, e /91/ também que distintas preparações do ânimo [*Gemüths*] são requeridas para cada uma – Para se poder esperar [*hoffen*], que o sumo bem cuja realização de uma parte constitutiva [*Bestandteil*] nos é colocado como dever, torna-se efetivo como um todo, a razão prática exige a crença em uma divindade – na imortalidade⁶⁷⁶.

Esse é ao menos o cerne de onde surge a religião — e a consciência moral, o sentido interno para o justo e o injusto, e o sentimento, de que ao injusto [*Unrecht*] – tem de seguir punição e ao justo agir felicidade – essa dedução da religião é apenas em sua parte [*Bestandteile*] solucionável em claros conceitos [*in deutlichen Begriff aufgelöst*]. Queira a ideia de um ser poderoso e invisível ter vindo a ser na alma do homem por qualquer terrível aparição da natureza, ou queira Deus ter se revelado primeiramente no clima, ou no suave rufar do vento vespertino, então ela se encontra com aquele sentimento moral de acharam aquelas ideias totalmente conformes ao puro carecimento [*das reinem Bedürfnisse jene Idee ganz angemessen fand*] —

Religião só é superstição, quando o homem toma dela nesses casos fundamentos de determinação para agir, onde somente a prudência deveria aconselhar, ou quando o medo frente à divindade faz prescrever certas ações, por meio das quais crê poder desviar-se de sua insatisfação. Junto a muitos povos sensíveis é bem a religião por fazer — a representação de Deus e sua maneira de agir com os homens se restringe a que, que ele atue segundo as leis da sensibilidade humana e somente sobre a sua sensibilidade — e apenas muito pouco de moral está imiscuído a esse conceito — o conceito de Deus e a [representação] de se voltar para ele é já moral, i.e., denota mais em consciência de um fim mais alto e maior do que a ordem sensivelmente [*sinnlichen*] determinada — quando a outra abordada superstição de fato também está imiscuída — mas com a pergunta à divindade devido ao futuro, o êxito de uma empreitada [*Unternehmung*] também apelo

⁶⁷⁶ Quando o filósofo acerta as contas com o jogo secreto da alma [*Gemüth*] humana, e fareja as raízes, então suas descobertas não devem necessariamente significar tanto, (2) Isso quer dizer necessariamente somente, (a) esse sumo (b) esse sumo fim do homem, o sumo bem

ao seu auxílio [*Beistand*], o sentimento de que de seus silogismos [*Schlüssen*] tudo depende é acompanhado, e por tudo repousa no fundamento a crença, ou ao menos ao lado da crença no destino, tem lugar [*stattfindet*] necessidade natural [*NaturNotwendigkeit*] — que ela só prodiga felicidade [*Glück*] aos justos, sobre os /92/ injustos e estouvados [*Übermühtigen*] condena [*verhänge*] entretanto infelicidade — e se da religião fosse retirado móveis morais do agir —

Religião subjetiva é junto aos homens bons, a objetiva soe ter quase uma cor que ela queira, é extremamente igual —

o que
me torna cristão para você, isso torna você para mim
um judeu —

diz Natã, pois religião é coisa do coração, que muitas vezes age de modo inconsequente, contra os dogmas, que seu entendimento ou sua memória admitem — os homens mais louváveis não são por certo sempre aqueles que mais frequentemente tenham especulado sobre a religião, que metamorfoseiam frequentemente a sua religião em teologia...

Religião ganha por meio do entendimento, entretanto muito pouco, suas operações, suas dúvidas, podem pelo contrário antes esfriar o coração, do que esquentar — e aqueles que descobriram que os modos de representação de outras nações, ou dos pagãos, como são chamados, contém muito de absurdo, e se alegra no mais alto grau do seu maior discernimento, do seu entendimento, que o deixa ver mais longe, do que os maiores homens daqueles viram, — esse não sabe nada de religião. Aquele que chama o seu de Jeová, Júpiter ou Brahma — e é um verdadeiro adorador de Deus — traz como o verdadeiro Cristo de maneira exatamente tão pueril seu agradecimento, sua oferenda — A quem não toca a bela concórdia [*Einfalt*], quando a inocência no seu maior benfeitor pensa com o bem que a ele oferece a natureza, oferta-lhe o melhor, a mais imaculada, as primícias dos cereais e das ovelhas — Quem não admira o Coriolan, quando ele no auge de sua fortuna temendo a Nemesis, tal como Adolfo Gustavo na batalha de Lucerna [*Luzen*] se se fez humilde [*demüthigte*] diante de Deus, pedindo às divindades, — não o gênio da grandeza romana, mas ao invés disso para moderá-lo [*demüthigen*] —

Tais traços são para o coração, e querem ser apreciados com o coração, com a concórdia [*Einfalt*] do espírito e da sensação, não ser julgado com o frio entendimento -- Só a presunção do espírito de seita dos que se acham mais sábios que qualquer homem

de outros partidos, pode quando do inocente último pedido de Sócrates, que se sacrificasse ao Deus da Medicina [*Gesundheit*] um galo, deixar passar inapreciado [*ungenossen*] o belo sentimento [*Empfindung*] /93/ de Sócrates, dado que ele agradecia aos deuses por sua morte, que ele via como uma cura [*Genesung*], e fazer o cáustico [*hämmische*] comentário, que *Tertuliano. Apolog. c. 46.* faz —

Socrates etc.

Onde o coração não fala mais alto que [o] entendimento — como o irmão do mosteiro [*Klosterbruder*] na cena do Natã, de onde as palavras acima foram emprestadas — enquanto ele permanece fechado [*verschlossen*], e esse tempo permite raciocinar sobre uma ação — esse coração serve a pouco, o amor não mora nele — Em nenhum lugar, a voz do sentimento incorrompido, do sereno coração está contraposto de maneira mais bela à sabichonice do entendimento [*Rechthaberei des Verstandes*] como na história do Evangelho em que Jesus aceita com benevolência e amor que seu corpo seja lavado com o bálsamo de uma mulher de má fama pregressa e, não se deixando-se confundir pela sociedade circundante, acolhe esse ato como aberta efusão [*Erguß*] de uma bela alma compenetrada de arremetimento, confiança e amor, onde entretanto algum dos seus apóstolos tiveram um coração por demais frio para se compadecer [*mitzuempfinden*] com a profundidade desse sentimento feminino, sua bela oferta de confiança, e puderam gloriá-lo marginalmente de maneira fria tomando como pretexto um interesse na caridade [*Mildthätigkeit*] — Que raso e forçado comentário é aquele do bom Gellert, quando, em algum lugar, diz — uma pequena criança conhece hoje em dia mais de Deus — do que o mais sábio dos pagãos, exatamente como *Tertuliano Apolog. 46. deum quilibet opifex etc.* Exatamente como se o *Compendium* da moral, que eu deixo aqui jazer no meu armário, onde só cumpre a mim se eu quero utilizá-lo como *Emballage* de um queijo fedido, tivesse mais valor do que o coração, ainda que tantas vezes injusto, de *Frederico II.*; pois a diferença entre a *opifex* de Tertuliano, a criança de Gellert, a massa azeda [*Sauerteig*] teológica com que o *Catechismus* é açoitado — e o papel no qual se imprimiu moral não é no todo dessa perspectiva muito grande — na verdade a consciência adquirida por meio da experiência falta a ambos quase no mesmo grau /94/

Esclarecimento — querer atuar pelo entendimento —

O entendimento serve apenas à religião objetiva — elucidar os seus princípios, apresentá-la em sua pureza — ele produziu nobres frutos, Natã de Lessing, e merece os elogios que sempre a ele se alçam —

No entanto, pelo entendimento os princípios nunca se tornarão práticos

O entendimento é o homem da corte [*Hofman*] que se dirige ao agrado do humor do seu senhor — ele sabe oferecer princípios-de-justificação para cada paixão, para cada empreendimento — ele é sobretudo um serviçal do amor próprio [*Eigenliebe*], que é sempre muito perspicaz, em dar uma bela cor aos erros feitos ou ainda por fazer, ele se gaba [*lobt sich*] a si mesmo frequentemente por conta disso — que ele acabou encontrando um ótimo pretexto para si mesmo

Esclarecimento do entendimento torna por certo mais prudente contudo não melhor — Remonta-se também a virtude à prudência, prescreve-se aos homens, que ele sem virtude não poderia se tornar feliz, então o cálculo é por demais melindroso [*spizfindig*], e muito frio, de modo que ele possa ser efetivo no momento da ação, de modo que ele pudesse ter de todo modo influência sobre a vida —

Quem dispõe a mão da melhor moral, faz-se conhecido sobre os princípios universais tanto quanto sobre obrigações e virtudes singulares e se alguém quisesse em meio ao agir efetivo pensar na multidão de regras e exceções, então sobreviria uma das formas de ação — que estaria eternamente amedrontada [*ängstlich*] e em conflito consigo mesma — Quem daqueles alguma vez escreveu uma moral, iria ele mesmo sempre esperar, que viesse a existir um homem, que ou decorasse o livro, ou para tudo o que ele faz, para toda inclinação que o acomete, devesse folhear a sua moral, se ela [inclinação] seria ética se ela seria permitida — E no entanto é mesmo essa a reivindicação que se faz com uma moral a qualquer um — Que más inclinações não despontem [*aufsteigen*] de todo, que elas não atinjam uma determinada altura, isso nenhuma moral forçada — nenhum esclarecimento do entendimento pode conseguir — esse efeito negativo do *Theophron* de Campe — o homem deve agir por si mesmo, atuar por si mesmo, decidir por si mesmo, não deixar nenhum outro agir por si — ele não é lá mais do que uma mera máquina —

/95/

Quando se fala: esclarece-se um povo, então isso pressupõe, que dominam erros dentre os mesmos — preconceitos populares [*VolksVorurtheile*] — que se relacionam à religião — e a maioria é mais ou menos dessa constituição — fundam-se na sensibilidade

à expectativa cega de que vai se seguir um efeito, que não tem nada a ver [Zusammenhang] com a causa, por meio da qual o efeito deve ter sido trazido à tona — dentre o povo, que tem muitos preconceitos, aparenta o conceito de causa se fundar na maioria das vezes ainda sobre o conceito de seguir um ao outro [Aufeinanderfolgen] — na medida em que também onde eles falam de causas deixam de fora o órgão mediador dos efeitos sequências [aufeinanderfolgenden] e não vêem — sensibilidade e fantasia são as fontes dos preconceitos, princípios que se colocam fora da investigação do entendimento são dentre o povo comum também preconceitos, enquanto eles apenas neles crêem; na medida em que eles não conhecem nenhum motivo para isso. Preconceitos podem ser portanto de dois tipos a) erros efetivos b) verdades efetivas que entretanto não devem ser vistas como verdades, reconhecidas pela razão como tais, mas, ao invés disso, reconhecidas como fidelidade e crença — com o que subjetivamente não tem lugar nenhum grande mérito — tomar do povo seus preconceitos, esclarecê-lo significa portanto — então preconceitos de tipo prático, i.e. que tenham influência na determinação da vontade, têm fontes completamente outras e outros efeitos — e desses não se trata aqui — significa — formar o seu entendimento em consideração a certos objetos de maneira, que ele de um lado se desprenda efetivamente da convicção e da violência dos erros — do outro se convença por fundamentos [Gründe] da verdade efetiva — Somente diante do primeiro: qual mortal quer [überhaupt] decidir o que é verdade?

Admitamos aqui somente, como deve ser quando se fala sobre o saber humano mais **in concreto**, e o que se tem também apenas de uma perspectiva política admitir, quando deve haver sociedade humana, que haja princípios válidos universalmente, que não ilumine apenas o sadio entendimento humano, mas também têm de repousar na base de toda a religião, se elas devem merecer esse nome, elas devem também ainda estar tão deformadas — a) então é sabido que dentre elas são apenas poucas, e que justamente por isso, porque elas são em parte tão universais e abstratas em parte se elas devem ser apresentadas puramente, como a razão o deseja /96/ — elas [contrariam] a experiência e a aparência sensível, que elas não são uma regra para essas, mas só podem passar em uma oposta ordem das coisas — então elas não se qualificariam facilmente para um reconhecimento vívido da parte do povo, e se a memória também as conservou — então elas não fazem ainda nenhuma parte do sistema espiritual, desejante do homem B) como é impossível, que uma religião que deve ser universal para o povo, possa consistir de

verdades universais, as quais a todo tempo só foram alcançadas por homens mais distinguidos, e elas compreendiam com amor e para todo o coração — e assim sempre em parte acréscimos tinham de ser misturados [*beigemischt*], que teriam de ser admitidos apenas por fidelidade e confiança — ou que os princípios mais puros deturpados [*vergrößert*] precisariam se colocado em uma capa sensível, quando eles são entendidos e devem ser agradáveis à sensibilidade — e em parte também tais usos precisam ser introduzidos, de cuja necessidade ou uso também confiante crença ou habitação [*Angewöhnung*] é conversado desde jovem, então clareia [*erhellte*] que a religião popular, e o que é em si ligado ao conceito de religião, — se seus ensinamentos na vida e na prática [*That*] devem ser eficazes — é impossível que possam ser construídos apenas na pura razão — Religião positiva atine necessariamente à crença na tradição, pela qual ela nos é tramitada — e assim nós podemos ser convencidos de que seus usos religiosos também apenas por meio desse motivo da obrigatoriedade [*Verbindlichkeit*] dos mesmos, da crença de que eles agradam a Deus — nos exige como dever. Mas observado em si apenas com a razão o máximo que pode deles ser afirmado é que eles servem à edificação ao despertar de sensações devotas, e sua finalidade para isso pode ser investigada — Somente tão logo eu tenha me convencido, que Deus por intermédio desses usos, por intermédio de nosso servir — em si não é honrado, que o fazer o direito [*Recht tun*] é para ele o mais agradável dos serviços, que eu contudo ainda perceba que esses usos servem para edificação, logo esses usos perderam para mim uma boa parte de sua, de outra maneira, possível impressão —

Como religião em geral é uma coisa de todo do coração, então poderia ser uma pergunta, quão longe pode o arrazoado [*Räsonnement*] imiscuir-se, para permanecer religião — Pense-se bastante sobre o surgimento das sensações, sobre os usos, que se pode fazer, e através, sentimentos cândidos [*fromme*] devem ser despertados, sobre a sua origem histórica, sobre sua conformidade a fins e coisas semelhantes então eles certamente perdem da /97/ aura da sacralidade, com a qual nós sempre estávamos acostumados a vê-los, tais como os dogmas da teologia perdem do seu prestígio, quando nós o iluminamos com a história da Igreja — Mas quão pouco um tal frio refletir [*Nachdenken*] é dá conta [*gewährt*] com a conduta [*Haltung*], vejamos frequentemente junto a que tais, quando eles chegam na situação, onde o coração dilacerado precisa de

um bastonete seguro, onde o desespero então amiúde ataca [greift] de novo, aquilo que lhe garantia outrora consolo, e o que ele agora abrange ainda mais firme e amedrontadamente, para que com isso não desapareça novamente, e mantém [zuhält] o ouvido deliberadamente fechado aos sofismas do entendimento — Algo diferente do que esclarecimento, do que arrazoadado [Räsonnement] é sabedoria — Mas sabedoria não é ciência — sabedoria é uma elevação da alma, que se elevou por meio de experiência ligada com reflexão [Nachdenken] sobre a dependência de opiniões bem como de impressões da sensibilidade, e necessariamente, quando é sabedoria prática, não apenas auto-complacente [selbstgefällige] ou presumida [prahlende] sabedoria, tem de ser acompanhada de um calor calmo, de um suave fogo; ela arrazoa pouco, ela também não é *methodo mathematica* derivada [ausgegangen] de conceitos, e por meio de uma série de silogismos, em *barbara et barrocco*, vem ao que ela toma como verdade — ela não comprou a sua convicção em um mercado de generalidades, onde dá-se o saber àquele que paga o seu valor, ela não saberia contabilizar sobre a mesa em moedas brilhantes [blanken], nas variedades correntes — fala, ao invés disso, de todo o coração [Fülle des Herzens].

Formação do entendimento e uso do mesmo, sobre os objetos que nosso interesse — esclarecimento permanece desse movo um belo pretexto, assim como claro conhecimento dos deveres, esclarecimento sobre verdades práticas -- Mas elas não são da composição, que permitisse a elas dar moralidade aos homens -- elas estão em valor infinitamente atrás da bondade e pureza do coração, elas não são com isso nem mesmo comensuráveis —

Ser feliz é no caráter do jovem bem constituído um traço primordial; circunstâncias impedem-o a isso, de modo que ele tenha de se recolher mais em si mesmo, e ele toma a decisão de se formar [bilden] como um homem virtuoso, e não tem ainda experiência suficiente, que livros não podem levá-lo a isso — então ele toma talvez o *Theophron* de Campe nas mãos — para tomar esses ensinamentos de sabedoria e prudência como as linhas mestras [Richtschnur] de sua vida — ele lê de manhã e à noite um parágrafo daí, e reflete o dia todo a respeito — qual seria a consequência? Algo próximo de uma efetiva perfeição [Vervollkommenung]? para isso pertence anos de exercício e /98/ experiência — mas as meditações sobre Campe e a régua caipira

[*Kampische*] vão desincumbi-lo [*entleiden*] em 8 dias!⁶⁷⁷ Soturno [*düstern*] e intimidado [*ängstlich*] ele vai à sociedade, onde somente é bem-vindo aquele que a sabe animar [*aufheitern*], que lá está de coração alegre — pelo sentimento de sua inferioridade ele se curva frente a todos — o intercuro com o mulheril [*Frauenzimmer*] não o anima [*heitert auf*], porque ele teme ali — um leve toque em alguma menina poderia espargir um inflamante fogo pelas suas veias — e isso lhe confere um aspecto canhestro, rígido — ele não vai entretanto aguentar por muito tempo, mas sacode logo a supervisão desse casmurro preceptor [*mürrischen Hofmeisters*], e vai se encontrar melhor assim.

Se o esclarecimento deve desempenhar, o que os seus grandes apologetas dele arrogam [*ausgeben*], se ele deve merecer aquelas apologias, então ele é verdadeira sabedoria, senão ele permanece tal e qual sabichonice [*Afterweisheit*] ... e as suas *lumières*, que ela se imagina frente a tantos fracos irmãos, suspendem-se (*sich erhebt*) . Essa presunção encontra-se igualmente dentre a maioria dos jovens ou homens, que obtêm novos discernimentos [*Einsichten*] por meio de escritos, e sua crença até aqui, que ela compartilhava com a maioria, que estava em torno dela — começa a abrir mão, no que a vaidade tem amiúde uma parcela particularmente grande — Quem sabe dizer muito sobre a inconcebível idiotice dos homens, quem quer demonstrar a alguém, pelos cabelos, que é a maior das tolices que um povo tenha esse preconceito, quem, nisso, se esbanja com palavras, tais como esclarecimento, conhecimento do homem, história da humanidade, felicidade, perfeição, não é mais que um obscurantista [*Schwäzer*] do esclarecimento, um mercador que oferece ocos remédios universais — eles devoram um ao outro com rasas [*kahlen*] palavras, mas sobrevêm a sagrada, a delicada rede da sensação humana — Todos vão ouvir talvez esses exemplos em tonor de si; muitos o experimentaram talvez em si mesmos, pois em nossos bemdescritos tempos este andor da formação é bem comum — quando um ou outro por meio da vida mesma apreende também mais a entender, o que antes jazia em sua alma apenas como morto capital, então ainda permanece em todo o estômago ainda um bolo de erudição livresca mal-digerida — que por que o estômago tem com isso o bastante a realizar, impede um alimento mais saudável — e não deixa fluir para o sistema restante do corpo nenhum suco nutritivo [*nahhafte Säfte*] — o aspecto inchado /99/ confere talvez a aparência de saúde — mas em todos os órgãos um fleuma [*Phlegma*] sem suco paralisa o movimento livre —

⁶⁷⁷ Trocadilho “die Meditationen über Campe und das Kampische Lineal”

Uma tarefa do entendimento esclarecedor é —supervisionar a religião objetiva — Mas dado que a força não tem nenhum grande momento, se melhoramento dos homens, aprendizado [*Auferziehung*] para grandes, fortes disposições de ânimo, para nobres sentimentos, para uma determinada autonomia [*Selbstständigkeit*] — fossem engendrados [*hervorgebracht*] — então também o produto — religião objetiva — não tem também [dabei] nenhum grande peso⁶⁷⁸.

Lisonjeia o entendimento humano, quando ele observa sua obra — um grande e alto edifício do conhecimento divino e o conhecimento dos deveres humanos e da natureza — considerado — ele trouxe sobretudo a construção [*Bauzeug*] os materiais , ele aprontou daí uma construção, continua sempre a embelezá-la, ou também a fazer ornamentos; mas quanto mais cheia de camadas [*weitschichtiger*], quanto mais compactada [*zusammengesetzter*] a construção, em que toda a humanidade trabalha, tanto menos ela pertencerá a cada indivíduo particular — Quem apenas copia essa construção, quem se recolhe apenas nela, quem não [constrói] em si mesmo e a partir de si mesmo uma casinha própria para sua residência com foro e enxaimel [*Dach- und Fachwerk*], onde ele está completamente em casa [*einheimlich*], onde ele trabalha cada pedra quando não de todo desde a matéria prima — ao menos a ajeitou, a revirou nas mãos — este é um homem de letras [*BuchstabenMensch*] — que não viveu e obrou [gewebt] por si mesmo —

Quem só construí para si um palácio a partir daquela grande casa -- vive lá dentro como Luís XIV em Versalhes, ele não conhece ao certo todos os aposentos de sua propriedade; e preenche apenas um pequeno cabinetinho — que um residente em uma casinha de avó por tudo sabe melhor prontamente responder e falar de cada gaveta cada armarinho de seu uso e de sua história — Less. Nathan —

sobre a maioria das coisas eu ainda posso dizer,
como? onde? por quê eu as apreendi —

Sua pequena casinha, que o homem na medida em que pode chamá-la de sua, tem de ajudar a construir religião, tanto quanto pode ela com isso ajudar-lhe

Quando entre pura religião racional, que roga Deus no espírito e na verdade, e coloca seu serviço apenas na virtude — e entre a crença fetichista /100/, que acredita

⁶⁷⁸ O sentido seria: se a força não tem relevância, a religião objetiva que é seu produto também não tem.

poder se fazer querido [beliebig] junto a Deus ainda também por outras coisas do que uma boa vontade em si — uma tão ampla diferença, que essa em oposição àquela não tem qualquer valor, que ambas são de gêneros bem distintos, e tão importante é para a humanidade, conduzir essa cada vez mais para a religião racional, e reprimir a crença fetichista, então deixa-se perguntar, se uma igreja espiritual universal permanece apenas como um ideal da razão — e que não é bem possível, que uma religião pública pudesse ser estabelecida, que subtraísse qualquer possibilidade de daí se retirar crença fetichista — como uma religião popular teria de estar em geral disposta, para a) conferir negativamente tão pouco quanto possível oportunidade [*Veranlassung*] de ficar presa nas letras e nos usos e b) positivamente — para que o povo seja conduzido para a religião racional, ele recebesse receptividade para isso

Quando na moral a ideia da santidade [*Heiligkeit*] é posta como o último nível [*lezte Höhe*] da eticidade e o último ponto a se aspirar [*Bestreben*], então as objeções [*Einwendungen*] daqueles que dizem que uma tal ideia não seria alcançável pelo homem (o que também aqueles moralistas mesmos admitem) mas que ele precisa para além do puro respeito pela lei ainda outras pulsões [*Triebfedern*] que se relacionassem à sensibilidade provam — não tanto que o homem não devesse aspirar [*bestreben*] aproximar-se, que fosse mesmo ao longo de toda a eternidade, daquela ideia, mas, ao invés disso, apenas que dada rusticidade [*Rohheit*] e dado o poderoso pendor [*Hang*] para a sensibilidade — junta à maioria dos homens teria de amiúde contentar-se [*zufrieden*] em só engendrar [*hervorbringen*] legalidade, cujo engendrar não requer nenhuma pulsão puramente ética [*reinsittliche*]⁶⁷⁹, para o que eles [os homens] teriam pouco sentido — e que já seria um ganho, quando a bruta sensibilidade fosse apenas refinada — e ao invés de pulsões autenticamente animais fossem estimuladas [*geweckt*] sensações, que se tornam mais aptas à influência da razão, e se aproximem mais do que é moral, ou com que seja na verdade somente possível, que sendo o alto berro da sensibilidade ser algo abafado, também germinassem sensações morais — sobretudo a mera cultura [*Kultur*] já seria um ganho [*Gewinnst*]; eles querem tão-só, que não seja bem provável sobre essa terra, que a humanidade ou mesmo um homem individual não possam vir a jamais

⁶⁷⁹ à margem: cf Matth. 19, v.16 —

dispensar as pulsões não morais /101/ – e que em nossa natureza mesma não estejam entretecidas tais sensações, — que em que pese não serem morais, não desponham do respeito pela lei [*nicht aus der Achtung fürs Gesetz entpringen*], e portanto não têm nem certa — e seguramente nem em si um valor e merecem a cada vez respeito, no entanto são mesmo assim amáveis [*liebenswürdig*], evitam inclinações más e promovem o melhor do homem — desse tipo são todas as inclinações boas: compaixão, benevolência, amizade assim por diante. A este caráter empírico, que está confinado no interior do círculo das inclinações, pertence igualmente o sentimento moral que tem de espraçar os seus delicados fados em toda a rede; o princípio fundamental do caráter empírico é o amor — que possui algo de análogo com a razão na medida em que o amor se encontra a si mesmo em outros homens ou, antes, esquece-se a si mesmo arranca-se de sua existência, igualmente vive-se, sente-se e atua-se em um outro — tal como a razão que, enquanto [*als*] princípio das normas universalmente válidas, reconhece-se [*erkennt*] a si mesma a cada vez em todo o ser racional, enquanto cidadã [*Mitbürgerin*] de um mundo inteligível. O caráter empírico do homem é por certo afetado pelo prazer e desprazer — amor, mesmo que seja um princípio patológico da ação, é não-egoístico [*uneigennützig*], ele não age com vistas ao bem, porque ele calculou que alegrias que desponham de suas ações, são mais puras [*unvermischter*] e duradouras, do que as que desponham da sensibilidade ou da satisfação de qualquer paixão — ele não é portanto um princípio do amor de si refinado, em que o eu, ao fim, sempre é o fim último [*letzte Zweck*] —

Para a determinação de princípios o empirismo não serve por certo – mas quando o assunto é como se deve agir sobre os homens, então tem de se tomá-los pelo o que eles são, e procurar todas boas pulsões e sensações [*Empfindungen*], por meio das quais por mais que sua liberdade não se eleve, sua natureza seja enobrecida/honrada [*veredelt*] — Particularmente em uma religião popular é da maior importância, que fantasia e coração não permaneçam insatisfeitos, que a primeira seja preenchida com grandes e puras figuras e que no último sejam despertados os sentimentos benéficos — que ambas obtenham boas direções, é tanto mais importante na religião, cujo objeto é tão grande tão sublime, onde ambos por si próprios constroem tão facilmente caminhos, ou se deixam extraviar, ou por que o coração seja seduzido por falsas representações e atrela sua própria comodidade em coisas externas, ou por que encontra alimento em sentimento falsamente piedosos [*demütigen*], e acredita com isso servir a Deus — /102/ ou que a fantasia conecta

coisas como causa e efeito, cujo encadeamento [*Aufeinanderfolge*] é apenas contingente, e trai [*sich verspricht*] extraordinários efeitos contra a natureza. O homem é uma coisa tão multifronte, que se deixa fazer tudo dele, que tão múltiplas redes entretecidas em suas sensações tenham tantos fins, que tudo, não sendo possível com uma mostra-se possível com outra — que se possa afivela-lo por aí, segue--se que ele tenha sido capaz das mais estúpidas superstições, das maiores escravidões políticas e hierárquicas — trançar adequadamente esses belos fados da natureza em um nobre liame — tem de ser a preeminente tarefa da religião popular —

A religião popular se diferencia da religião privada sobretudo pelo fato de que a finalidade daquela, na medida em que ela atua fortemente na imaginação e no coração, à alma insufla sobretudo a força, o entusiasmo e o espírito que são indispensáveis para grandes e sublimes virtudes — a formação do indivíduo conforme o seu caráter, o ensinamento sobre casos de colisão dos deveres, os instrumentos particulares de instigação da virtude, consolo e correção em padecimentos e infortúnios singulares têm de ser cedidos à formação privada para a religião — e que ela não se qualifica para uma religião popular pública e aberta esclarece-se daí

(1) o ensinamento sobre casos de *colisão* de deveres — eles são tão diversificados, que eu em relação a eles ou pelo conselho de homens mais equânimes [*rechtschaffner*] e experientes — ou por meio da convicção de que dever e virtude são os mais altos princípios, — que previamente de toda forma por meio da religião pública de ser firme e máximas para minhas ações — vem a ser capazes — tem condições de auxiliar satisfatoriamente a minha consciência moral: aulas pública como aulas para a moral — das quais acima — muito friamente — e tão pouco que elas ele vai conseguir que o ânimo no momento da ação se deixa determinar por delicadas regras casuísticas — ou [ele] iria produzir uma eterna escrupulosidade, que é completamente contrária à determinação e à força necessária à virtude —

(2) quando a virtude não é nenhum produto da doutrina e da verbiagem, mas, ao invés disso, uma planta, que — ainda que com devido cuidado — mesmo assim é formada a partir de uma pulsão e de força própria — então as várias artes que o homem inventou, criar a virtude como em uma estufa, corrompem [*verderben*], e onde não /103/ deve poder faltar, por assim dizer, mais em humanidade do que quando deixa-

a embrutecer [*verwildern*] — a aula religiosa pública carrega — o conforme a sua natureza consigo, de modo que não apenas o entendimento sobre a ideia de Deus, nosso entendimento em relação a ela vem a ser esclarecido, mas, ao invés disso, que também se procure derivar todos os outros deveres das obrigatoriedades [*Verbindlichkeiten*] que nós temos [frente] a Deus — e tornar aqueles tanto mais penetrantes [*eindringlicher*] quanto mais o representamos como vinculantes [*bindender*] — Somente essa derivação já tem algo procurado, algo resgatado, é uma ligação [*Verbindung*] onde apenas o entendimento divisa a conexão, que frequentemente é bastante artificializada, e ao menos não ilumina o senso comum — e é comum quanto mais móveis motivacionais aduz-se a um dever, tanto mais frio torna-se alguém em relação a ele

c) o único verdadeiro consolo no sofrimento (contra dores não há consolo — contra elas cumpre opor apenas as forças da alma) é a confiança na providência [*Vorsehung*] divina, todo o resto é apenas falação derivada do coração

Como a religião popular precisa ser constituída? (religião popular é tomada aqui objetivamente)

a) em consideração [*Ansehung*] às doutrinas objetivas

b) em consideração às cerimônias

A I. Suas doutrinas precisam fundar-se na razão universal

II. Fantasia, coração e sensibilidade precisam daí não sair vazias.

III. Ela precisa ser constituída de tal maneira que todos os carecimentos da vida — as ações públicas do Estado a ela se conectem

B. O que ela tem de evitar

a crença fetichista — entre o que está particularmente em nosso palavroso século frequente, que se julga ter desempenhado suficiente as exigências da razão por meio de tiradas sobre o esclarecimento e que tais — que se esteja sempre arrancando os cabelos do dogmatismo [*in den Haaren liegen*], e enquanto isso melhora-se pouco em si ou nos outros

I. As doutrinas têm de ser necessariamente, também quando sua autoridade atine a uma revelação divina, de tal modo constituídas, que elas sejam autenticamente autorizadas pela razão universal dos homens, que sua constrição [*Verpflichtung*] todo homem intelecciona [*einsieht*] e sinta, quando ele vem a atentar sobre isso — pois além do fato de que /104/ tais doutrinas, que ou nos dão um meio particular — de alcançar a beneficência [*Wohlgefallen*] de Deus ou senão quaisquer conhecimentos mais altos particulares, mais precisas aberturas sobre objetos inalcançáveis e por certo a propósito da razão não nos prometer providenciar apenas a fantasia — além do fato de que elas ou sejam mais cedo ou mais tarde objeto do ataque de homens pensantes e venham a ser um objeto de disputa, — com o qual o interesse prático sempre vem a se perder ou por conta da disputa, precisos — intolerantes símbolos são erigidos — então elas vêm a ser por certo, porque sua conexão com os verdadeiros carecimentos e exigências da razão permanecem sempre inaturais, e mesmo que essa ligação tenha se tornado completamente firme por meio do hábito, confere facilmente ensejo para abusos — nunca alcança no ânimo [*Gemüth*] a importância de um momento prático puro, autêntico ligando-se imediatamente com a moralidade —

Essas doutrinas também têm de ser, no entanto, simples, e quando elas são verdades da razão, então elas são exatamente por isso simples, porque elas então não carecem nem de um aparato de erudição nem de um dispêndio de cansativas demonstrações; e por essa propriedade de que são simples, exercerão tanto mais força e pressão sobre o ânimo, sobre a destinação [*Bestimmung*] da vontade a ações — e assim concentra-se muito mais influência, muito mais participação na formação de um espírito do povo do que se os mandamentos são amontuados, ordenados artificialmente e exatamente por isso careceriam sempre de muitas exceções —

Essas doutrinas universais têm de ser ao mesmo tempo humanas — uma grande e difícil exigência — e por certo tão humanas, que elas fossem adaptadas [*angemessen*] ao estágio de moralidade em que um povo está — precisamente algumas mais sublimes, e mais interessantes ideias para os homens bem dificilmente qualificam-se a serem adotadas universalmente como máximas — elas bem aparentam ser apenas a propriedade

de poucos homens comprovadamente penetrados por meio de longa experiência à sabedoria, nos quais elas vieram a ser firmes crenças, exatamente nas condições onde elas devem ser erigidas, vieram a ser convicções não mais a serem abaladas — Desse tipo é particularmente a crença em uma providência sábia e benfazeja, com a qual quando ela é vívida, de tipo correta, está conectada a completa devoção [*Ergebenheit*] em Deus.

Essa doutrina por mais que ela e tudo o que com ela se conjuga seja doutrina chave nas comunidades [*Gemeinen*] cristãs, na medida em que tudo o que é aí recitado [*vorgetragen*] reduz-se ao /105/ inalcançável [*unerschwingliche*] amor de Deus, a partir do qual tudo deriva — mais ainda que entra ano, saia ano Deus como sempre próximo e presente, tudo o que se passa em torno de nós, atuante -- é representado, tanto quanto isso não é representado apenas como estando na mais necessária conexão [*Zusammenhang*] com a nossa moralidade, e com aquilo que nos é mais sagrado — mas, ao invés disso, também por meio de frequentes asseverações de Deus, por meio de outros *facta*, que nos devem convencer incontestavelmente [*unwidersprechlich*], nos vai alçar para a mais plena certeza, — então nós vemos ainda assim na experiência — com as grandes massas — que um relâmpago [*Wettershlag*], uma noite fria tem o poder de tornar essa confiança na providência, e a paciente devoção [*Ergebung*] na vontade de Deus bastante diminuta [*kleinmüthig*] — de modo que acima de tudo a parte que cabe a um homem sábio é afastar [*hinwezusetzen*] a impaciência, a raiva face a esperanças desapontadas — apatia [*Mismuth*] face a infortúnios — Aquele tão repentino abatimento [*Niederschlagung*] da confiança em Deus, a rápida passagem à insatisfação com ele — é tanto mais aliviada à medida que não apenas se acostuma a população [*Pöbel*] cristã desde a juventude — a rezar incessantemente — mas, ao invés disso, procura-se persuadi-la também sempre da mais alta necessidade na medida em que lhe promete certas satisfações [*Erfüllung*] das mesmas.

Ulteriormente trouxeram juntos de todos os cantos e lugares uma tal massa de motivos de reconforto [*Trostgründen*] no infortúnio para o melhor da humanidade sofredora, que poderia no fim ofender alguém, que a cada 8 dias não se tivesse um pai ou mãe para perder ou que não se fosse cegamente espancado — A observação tomou aqui o curso, que com inacreditável perspicácia [*Scharfsinn*] persegue-se até o mais distante os efeitos físicos e morais, e se depreendeu [*herausgeklügelt*], e na medida em que apresenta esses como fins da providência, por meio dos quais creia-se obter

discernimentos mais próximos nos planos com os seres humanos, não apenas no geral mas também no singular —

Tão logo nós, no entanto, não nos contentemos, com isso, a, tomados de respeito sagrado colocar o dedo sobre a boca, e silenciar, então nada é mais comum do que retirar a apropriada impertinência, do que também querer controlar [*meistern*] os seus caminhos, cujo pendore por certo não será fortalecido pelo povo comum nem pelas muitas ideias idealistas que estão em curso. Que tudo feito pouco contribuem exatamente para a promoção da devoção na vontade de Deus e o contentamento. Deveria ser muito /106/ interessante comparar com isso a crença dos gregos — Neles jazia por um lado a crença — de que os deuses detinham o bem e preservavam [*anheimstellen*] o mal das terríveis Nemesis — no fundamento — construído sobre o profundo carecimento moral da razão, ser amavelmente vivificada pelo tépido bafo dos sentimentos — não sobre o frio — sobre convicções deduzidas de casos singulares de que tudo seria tornado para o melhor — que nunca pode ser trazido para a vida verdadeira — por outro lado, infortúnio para eles era infortúnio — dor era dor — O que acontecia e não se deixa alterar — sobre seus propósitos eles não podiam cavilar [*grübeln*], pois suas *μoiras*, suas *αἰετὸν* eram cegas — mas a essas necessidades eles se sujeitavam também voluntariamente com toda a resignação possível, e tinham ao menos a vantagem, que se suportava isso mais levemente, o que desde a juventude se havia acostumado a ver como necessário, e que o infortúnio com a dor, com o padecer, que ela ocasionava [*gebiert*], não produzia os bem mais incômodos e insuportáveis raiva, apatia, descontentamento —

Essa crença, dado que ela era, por um lado, respeito frente à torrente da necessidade natural e ao mesmo tempo convicção de que os seres humanos fossem regidos pelos deuses segundo leis morais [*einschliesst*] — aparenta ser humanamente apropriada à sublimidade da divindade, e à fraqueza, à dependência da natureza e ao horizonte dos homens —

Doutrinas fundadas simplesmente sobre razão universal suportam com todos os graus da formação popular [*Volksbildung*], e essa é paulatinamente modificada segundo suas alterações, mesmo que mais no que diz respeito ao trabalho externo, mais ao que diz respeito à pintura da fantasia sensível —

Essas doutrinas, quando são doutrinas fundadas sobre a razão humana universal, não podem aí segundo a sua constituição ter qualquer outro fim do que em parte ainda assim por si mesma, em parte pela magia com ela conectada por meio de poderosas e penetrantes cerimônias [*mächtig eindringenden Zeremonien*], somente agir no espírito do povo em grandes traços — de forma que elas nem se misturem no exercício da justiça burguesa nem se adaptem a uma censura privada, nem vão elas, na medida em que suas fórmulas são simples, dar facilmente pretexto para brigar sobre elas — e na medida em que ela anseia e assenta pouco positivo mas ao invés disso a legiferação da razão [*Gesetzgebung*] é apenas formal, então a sede de domínio dos padres [*Herrschaft*] de uma religião como essa é limitada

/107/

II Toda a religião que deve ser uma religião popular tem de ser constituída necessariamente de tal maneira que ela ocupe coração e fantasia. Mesmo a mais pura das religiões racionais é corporificada não só nas almas dos seres humanos, mas ainda na do povo, e certamente seria bom, a fim de evitar efusões aventureiras da fantasia, ligar mitos com a própria religião, para ao menos mostrar à fantasia um belo caminho, que ela pode então cobrir de flores — As doutrinas da religião cristã é em grande medida ligada a histórias, ou apresentada por meio delas, e seu cenário é sobre a Terra, mesmo que não sejam apenas homens que aí atuem; aqui à fantasia é disposto uma meta facilmente cognoscível — mas uma variedade de lugares ainda restantes, onde a ela é dado um livre tabuleiro, e se ela é pintada com bilis negra — pode-se pintar para si um mundo terrível, doutro lado recai facilmente no infantil, na medida em que o propriamente amável, as belas cores hauridas da sensibilidade estão vedadas pelo espírito de nossa religião — e nós somos acima de tudo homens de razão e palavra para amar belas imagens. No que atine as cerimônias, então claramente, de um lado, nenhuma religião popular é pensável sem elas, por outro lado, porém, não há nada mais difícil do que impedir, que elas não sejam tomadas pela população [*Pöbel*] como a essência mesma da religião —

A religião constitui-se de três coisas a) conceitos b) usos essenciais c) cerimônias.

Vemos o batismo, a ceia como *ritus* aos quais certas boas-ações [*Wohltaten*] e graças extraordinárias estão conectadas, que nos são dispostas [*angelegt*] como deveres em si mesmos, cujo exercício em si nos faria mais perfeitos [*vollkommener*], mais morais,

então eles pertencem à segunda classe — Vemo-l[os], no entanto, apenas como meio, cujos fim e efeito são apenas o despertar de sensações devotas [*frommer*], então elas pertencem à terceira classe —

Sacrifícios [*Opfer*] também pertencem aqui, podem, no entanto, ser nomeadas apenas propriamente de cerimônias porque [elas] são essenciais junto à religião com a qual elas estão ligadas [*zusammenhangen*] — pertencem ao próprio edifício — cerimônias, porém, meros adornos — são as formas desse edifício —

Também as sacrifícios podem ser consideradas de todos lados a) de uma parte /108/ elas seriam levadas aos autores da divindade como sacrifício expiatório [*Sühnopfer*], como indulgência [*Ablaß*], como metamorfose das temidas penas físicas e morais em penas pecuniárias [*Geldbusse*], como em relação à graça perdida do grande senhor [*Oberherrns*], do prodigalizador [*Ausspender*] de penas e recompensas — com a qual no ajuizamento do desvalor [*Unwerths*] de um tal hábito por certo a desrazão [*Vernunftwidrigkeit*], e a falsificação do conceito de moralidade é justamente admoestada — ao mesmo tempo tem de ser meditado [*bedacht*] que tão cruamente [*krass*] a ideia de sacrifício não existiu de fato em nenhum lugar (com exceção talvez da igreja cristã) — e depois ainda assim o valor das sensações, que atuavam com isso — o respeito sagrado frente ao ente sagrado — a humilde sujeição contrição do coração face a ele — da confiança que os atormentava/onerava [*belastete*] — a alma suspirante por quietude anela [*hintrieb*] por esta ancora [*Anker*] — não ser de todo desconhecido — O peregrino ao qual oprime a carga de seus pecados — que deixa o conforto mulher e filho, seu solo pátrio — para percorrer [*durchwandern*] o mundo, descalço e em vestes esfarrapadas [*härnen Kleid*], que procura as regiões intransitáveis [*unwegsamen*] para imprimir dores a seus pés — e umidifica com suas lágrimas os sítios sagrados, busca quietude para o seu espírito dilacerado e lutador, em cada lágrima espargida, em cada penitência -- em todo autosacrifício encontra alívio — e com o pensamento — por aqui andou Cristo, aqui ele foi crucificado por mim — é encorajado, sentiria novamente algo de forças — uma certa confiança em si mesmo — deveria um tal peregrino com a simplicidade de seu coração para os que, uma tal sensibilidade [*Stimmung*] por conta de outros conceitos de seu tempo não é mais possível — deveria ele então despertar em nós o sentimento farisaico [*Pharisäersgefühl*] — eu sou mais comedido [*gescheuter*] do que tais homens — ou deveriam essas sensações sagradas ser objeto de escárnio para nós — também essas

penitências são um tipo de sacrifício, da qual eu falo aqui, que vêm à tona [*dargebracht*], que acontecem na condição daquelas penitências

b) um outro mais moderado, uma figura do sacrifício saída de uma região [*Himmelstrich*] mais suave é provavelmente a mais original e universal — a que se funda na gra /109/ tidão e na benevolência — onde o sentimento de um ente, que é mais sublime do que o homem — a consciência, que se tem de a ele tudo agradecer, e que aquilo que ele não desdenha aquilo que se lhe oferta na inocência — a disposição de ânimo, ao início de cada empreendimento rogar-lhe [*anzuflehen*] a aprovação — agradecer-lhe a cada alegria, a cada fortuna conquistada — antes de todo regalado gozo — convidar esse ente às primícias, as flores que dá todo o bem, — e esperar que ele transitará [*weilen*] amigavelmente entre os homens — a disposição de ânimo que um tal sacrifício traz à tona — seria distante dos pensamentos — nos pecados e as merecidas penas, ou sua consciência moral o não o persuadiu precisamente por isso, a Nemesis está com isso satisfeita, e tem as suas pretensões sobre ele por conta disso e abriu mão de suas leis na produção do equilíbrio moral —

Essas utilizações essenciais da religião não precisariam na verdade conectar--se mais proximamente com esta, do que com o espírito do povo, e brotar [*hervorgesproßt*] propriamente a partir deste — senão a sua prática [é] sem vida, fria, sem força, as sensações, que se fabulou com isso, esvaziadas [*herauffepompt*] — ou são utilizações, que não são essenciais para religião popular — mas que poderiam o ser para a religião privada — assim a ceia segundo a figura que ele agora tem entre os cristãos, desconsiderando que sua determinação era uma refeição para o prazer em sociedade.

Características [*Eigenschaften*] necessárias das cerimônias de uma religião do povo são:

a) e preferencialmente que elas possam dar o menos quanto possível pretexto para serviços fetichistas, que elas não sejam de tal modo constituídas, que permanece apenas o efeito [*Werk*] do mecanismo — e o espírito desapareça — seu propósito tem de ser apenas, elevar a devoção [*Andacht*], as sensações sagradas — e de um tal material puro, que é o menos capaz ao abuso, e produz esse efeito, sobra apenas talvez a música sagrada e a canção de um povo inteiro — talvez festas populares em que a religião tem de se imiscuir —

III. Tão logo coloca-se uma parede divisória entre vida e doutrina — ou apenas separação e distanciamento de uma em relação à outra — então surge a suspeita de que a forma da religião tem um erro — ou bem que ela lida excessivamente com palavrório vazio ou que faz exigências devocionais excessivamente grandes /100/ aos homens — seus carecimentos naturais, as pulsões são contrários à uma sensibilidade bem-organizada — *τη] sofrosiυ]ς* — ou que é o caso de ambos ao mesmo tempo — Quando as alegrias, os contentamentos [*Fröhlichkeit*] dos homens tem de se envergonhar frente à religião — quando em uma festa pública aquele que tira prazer — tem de passar pelo templo de fininho [*schleichen*], então a forma da religião tem um lado externo mais soturno [*düstere*] do que ela deveria se permitir, tanto que em prol de suas exigências viriam a ser abdicadas [*hingegen*] as alegrias da vida. — Ela deve perpassar amigavelmente todos os afazeres da vida — não ter de se impor — mas ser bem-vinda por tudo. Quando a religião pode dever agir sobre o povo, então ela tem de acompanhá-lo amigavelmente para todos os lugares — para os seus negócios e para as mais sérias atribulações da vida, tanto quanto estar a seu lado junto a suas festas e alegrias — mas não de modo que ela aparente se intrometer ou se tornasse uma molesta preceptora — mas ao invés disso que ela fosse a promotora [*Anführerin*], a estimuladora — As festas populares dos gregos eram por certo todas festas religiosas — para honrar um deus ou um ser humano divinizado de todo merecedor de seu Estado — tudo mesmo as efusões [*Ausschweifungen*] das bacantes eram sacralizados [*geheiligt*] para um deus — mesmo suas peças públicas teriam uma origem religiosa — a qual em meio a sua formação mais ampla elas nunca negaram —

Então Agatão não esquecera os deuses quando ele recebeu um prêmio por uma tragédia — no dia seguinte ele ofereceu aos deuses uma festa. *Sympos.* p. 166.

Religião popular — que produz — e alimenta — grandes disposições de ânimo caminha de mão dadas com a liberdade.

Nossa religião quer fazer dos homens cidadãos do céu, cujo olhar está sempre voltado para o alto, e com isto se lhes tornam estranhos as sensações humanas. Em nossa maior festa pública, tem de se aproximar do gozo da oferenda sagrada na cor do luto e com o olhar rebaixado — na festa — que deveria ser a festa da confraternização [*Verbrüderung*] universal — muitos temem ser contaminado do fraternal cálice por um venéreo — que dele se deleitou antes de si, e com isso seu ânimo não é conservado atento

nas sensações sagradas, nem vai se conservar nas sensações sagradas, então durante o ato [Aktus] tem de se lançar a mão ao bolso para pegar a oferenda [Opfers] e colocá-la sobre o prato — ao invés dos gregos que se aproximavam dos altares de seus bons deuses com oferendas [Opfers] amigáveis da natureza — coroados de flores, acompanhados das cores da alegria — espalhando contentamento em seus rostos abertos, a convidar à amizade e ao amor — /111/

O espírito do povo, da história, da religião o grau de liberdade política dos mesmos — não se deixam observar de forma isolada nem segundo sua influência mútua nem segundo a sua constituição — eles são cerzidos em um liame [*in ein Band zusammenverflochten*] — tal como 3 colegas de profissão [Amtsbrüdern], nenhum pode fazer algo sem o outro, cada um, porém, acolhe também algo do outro — formar a moralidade de homens singulares é um assunto [Sache] da religião privada, dos pais, do esforço próprio e das circunstâncias — formar o espírito do povo é em parte assunto da religião popular, em parte das relações políticas —

O pai desse gênio é o Cronos, do qual ele permanece toda a sua vida em dependência própria (as circunstâncias temporais) — sua mãe: a *politeia*, a constituição — sua parteira [Wehmutter], sua ama de leite [Säugamme] a religião — a ajudante para a educação as belas artes — que acolhe a música dos movimentos do corpo e do espírito — um ser etéreo — ele é puxado por um leve liame para a terra, que, no entanto, por uma feitiço mágico resiste a todas as tentativas de o rasgar [zerreißen], pois ela está envolta [verschlungen] completamente na sua essência, esse liame, cujos rústicos fundamentos são os carecimentos, é tecida por milhares de fados da natureza; com isso, com o fato de que ele se ata a cada novo fado mais firmemente à natureza, sente ele tanto menos algo opressivo [drückendes], que ele encontra antes, dado que é obra de sua autoatividade, ampliação e seu gozo, expansão de sua vida nesse voluntário aumento, multiplicação dos fados.

Todas as belas refinadas sensações desenvolveram-se nele, que no gozo, no trato [Umgang] trazem milhares variações de prazeres — ao seu redor dançam a jovialidade [Fröhlichkeit] e a alegria, seus mais sérios jogos são amizade e amor, não o fauno da floresta [Waldfaun] — mas o leve [lose], mas refinadamente sentimental mais cheio de alma Amor — essa riqueza de sensações só pode ser cultivada [angebaut], somente

semear e florescer e amadurecer lentamente como todo fruto da natureza — e esse belo filho só pode torna-se adulto, se sua mãe — a politeia, não agir sobre ele como uma madrasta — quando ela não é uma mãe dura nem protetora, o deixa tanto quanto possível à educação da natureza, que cultiva cada planta tanto mais belamente, quanto menos ela é enxertada — quanto menos se manipula em torno dela — cf.: *Longino. ult. Plat. Symp.* p.186.

Tal como a ama junto aos gregos permanecia amiga doméstica e amiga do bebê por toda a sua vida, ela permanece sempre sua amiga, a quem ele dá sem se perturbar seu livre agradecimento, seu livre amor, em parte como como amiga companheira [*gesellige Freundin*], suas alegrias, /111/ suas brincadeiras com ele, sua alma é o seu guia – e [ele] não é perturbado por ela em suas alegrias – ela mantém sua dignidade com isso intacta [*aufrecht*] e sua própria consciência moral pune cada displicência [*Vernachlässigung*] da mesma — ela obtém seu domínio para sempre, uma vez que ela é construída de amor, agradecimento em relação aos mais nobres sentimentos de seu pupilo — em seus enfeites ela bajula os humores de sua fantasia — mas ela o ensina a honrar a férrea necessidade — ela o ensina a seguir esse imutável destino sem murmúrios —

Nós conhecemos esse gênio pelo ouvir dizer, apenas alguns traços dele em cópias deixadas para trás de sua figura é nos concedido observar com amor com admiração, que só despertam um doloroso anelo pelo original — Ele é, o belo juvenzinho — que nós também amamos em sua leviandade, com todo cortejo das graças, com elas o respiro balsâmico da natureza, a alma, que nos é dele soprada, ele partiu de todas as flores, ele se exilou da Terra — /112/

Reelaboração

O espírito do povo, da religião, o grau de liberdade política — não se deixam observar de forma isolada nem segundo sua influência mútua nem segundo a sua constituição — eles são cerzidos em um liame [*in ein Band zusammenverflochten*] — tal como 3 colegas de profissão [*Amtsbrüdern*], nenhum pode fazer algo sem o outro, cada um, porém, acolhe também algo do outro — formar a moralidade de homens singulares é um assunto [*Sache*] da religião privada, dos pais, do esforço próprio e das circunstâncias — formar o espírito do povo é em parte assunto da religião popular, em parte das relações políticas —

O pai desse gênio é o Cronos (as circunstâncias temporais) — sua mãe em cujo colo ele nasce — a *politeia*, a constituição — sua parteira [*Wehmutter*], sua ama de leite [*Säugamme*] a religião — a ajudante para a educação as belas artes — que acolhe a música dos movimentos do corpo e do espírito — um ser etéreo — ele é puxado por uma força magnética secreta suavemente para a Terra e é preso por ela, para provar, que sua natureza não é de todo espiritual, esse liame é cotecido [*Zusammengewebt*] por milhares de fados da natureza — ele não sente que ele se conecta mais firmemente com cada um, mas ao invés disso acredita que isso é obra de sua autoatividade, ampliação de seu gozo, expansão de sua vida nesse aumento [*Vergrößerung*] voluntário do liame. O carecimento dá a base da rede, /113/

[O Ocidente tramou um outro gênio das nações — sua figura é caducante — nunca ele foi belo, mas alguns traços de hombridade ainda permaneceram a ele como fracos vestígios — suas costas está curvada, ele não se atreve, nem a um alegre ver ao redor do mundo -- nem no sentimento de si — se levantar — ele é míope e só pode ver pequenos objetos de cada vez, sem coragem, sem confiança nas suas forças ele não arrisca nenhum arremesso astuto, arrasta correias de ferro,]

as graças o circundam com rosas – e ao fim aqueles rústicos [*gröben*] fados da base são tão refinados, tão diversificadamente retrabalhados [*durchschlungen*], que torna--se impossível deixar deles separar--se os acréscimos — dançam ao seu redor

Quando o pai desse gênio é feliz, providencia bem seus negócios para lograr ao seu filho uma boa renda sem demasiada necessidade mas ainda assim também sem trabalho — quando a mãe não força obstinadamente seus delicados órgãos na fralda, não o trata conforme o humor — então também nem a ama de leite — a governanta — queira lhe formar mancebo — o filho da natureza com o medo frente à cinta (do inferno e do senhor) nem com o pão de açúcar da mística, que com seu fermento adormece o estômago e estraga os dentes — nem nos andadores das palavras o ensina a crescer — mas, ao invés disso, deixa--o agir desde cedo por si mesmo, como dama de companhia, partilha com ele suas alegrias, seus jogos, ser a guia de sua alma, que sem a sua presença ele acredite desfrutar apenas pela metade, pratica a gratidão frente a você como a mais bela e alegre obrigação — (*ao lado à margem:*) as amas eram entre os gregos amigas da casa e amigas do pupilo através de toda a sua vida /114/

Ah! dos distantes dias do passado brilha uma alma, o sentimento para a beleza humana, grandeza, em traços largos — tem uma imagem oposta — a imagem de um gênio dos povos — um filho da felicidade, da liberdade, um discípulo da bela fantasia, também a ela prendia o nobre liame dos carecimento à mãe terra, mas ele o elaborou, refinou e enfeitou tanto através de seus sentimentos através de sua fantasia, com a ajuda das graças

o circundou com rosas, que ele [liame] parecia ser sua obra [*sein Werk*] por completo. Seus serviçais eram as alegrias, os alvoroços, a graça; sua alma cheia da consciência de sua força, e sua liberdade, seus sérios jogos, amizade e amor, não o Fauno selvagem, mas o sensível, o animado, e ornado com todos os estímulos do coração e os mais amáveis sonhos Amor.

De seu pai, um favorecido da sorte e um filho da força obteve ele como parte da herança a confiança na sua sorte, e o orgulho de seus feitos — sua cuidadosa mãe, não uma fêmea dura e protetora, legou a seu filho a educação da natureza, coagiu seus delicados membros não em um , e como uma boa mãe — e a seguir mais os humores, as intuições de sua querida, do que ele a teria limitado — Em harmonia com isso, a ama de leite precisou — educá-lo para crescer — querer formar em mancebo — , o filho da natureza, não com medo frente à chibata, ou de um fantasma da escuridão, não com o pão agri-doce da mística, que adormece o estômago — nem nas andadeiras das palavras, que o teria conservado na eterna menoridade, mas ao invés disso ela o tomaria com o leite altamente saudável das sensações puras — na mão da bela e livre fantasia ela ornava com suas flores o véu intransparente, que subtraía a divindade de nossa vista, povoava e encantava se atrás das mesmas vividas imagens, na qual ele traduzia as grandes ideias de seu próprio coração com toda a abundância das sensações mais altas e belas —

4. Sobre religião objetiva...⁶⁸⁰

Sobre religião objetiva eu entendo o sistema inteiro da conexão [*Zusammenhang*] de nossos deveres e quereres [*Wünschen*] com a ideia de Deus e da imortalidade da alma — e então é para também se denominar teologia, quando esta não se ocupa somente com o conhecimento do ser-aí e com as propriedades de Deus, mas, ao invés disso, faz isso em relação aos homens e aos carecimentos da razão dos mesmos —

Na medida em que essa teoria não existe apenas em livros, mas, ao invés disso, também abrangeria os conceitos dos homens, o amor ao dever e o respeito frente à lei moral, na medida em que eles são fortalecidos, que eles são sentidos por meio de ideias — nessa medida a religião subjetiva — Dado então que a legislação civil não tem a moralidade, mas apenas a legalidade como fim imediato — e que para a promoção do respeito à lei moral, e para a disposição de preencher as leis conforme o espírito não foram feitas nenhuma instituição particular que tivessem este fim — mas, ao invés disso, observaram [*ansehen*] isso como também pertencente à religião — nós também não queremos separar aqui um do outro, mas, ao invés disso, ver como fim das instituições religiosas não apenas a promoção da moralidade por meio da ideia de Deus — mas, ao invés disso, também pela de moralidade em geral. /139/

Nem todas as pulsões da natureza humana como reprodução [*Fortpflanzung*] e assim por diante têm a moralidade como fim — mas o mais alto fim do homem é a moralidade e dentre as suas disposições [*Anlagen*] para promovê-la, sua disposição para a religião é uma das primordiais — o conhecimento de Deus pela sua próprio natureza

⁶⁸⁰ [Text 23]

não pode ser morto, ele tem, no carecimento prático, a sua origem — e dele desponha de novo moralidade — ou deveria a expansão da fama de Cristo — ou de Maomé ser seu fim principal?, então mereceriam na Grécia Orfeu ou Homero ser mais famosos e glorificados que Júpiter e Palas? - então teria ela a causa, sobre o conversor da Saxónia, Carlos, - ou os missionários [*proselitenmachenden*] espanhóis na América — ou Schulz de ser o mais orgulhoso dentre os caçadores de Judeus [*Judenaufsucher*] — ou [o último fim da religião deveria ser] a glorificação do nome de Deus ? então não teria mais nenhum cristão melhor do que as cantantes andorinhas de Brigitte? — e o papa na grande missa da Igreja de São Pedro seria um objeto mais digno do bem-querer de Deus do que o sargento (*Woldemar*⁶⁸¹) que salvara 13 pessoas com perigo de sua vida do naufrágio e morrera junto ao 14º a serviço da humanidade?

Tornar a religião objetiva subjetiva tem de ser a grande tarefa [*Geschäft*] do Estado, as instituições [*Anstalten*] têm de se sustentar junto à liberdade das disposições de ânimo [*Gesinnungen*], não têm de impor coerções à consciência moral [*Gewissen*] e à liberdade, mas atuar indiretamente sobre os fundamentos de determinação da vontade — quanto o Estado pode fazer? — Quanto tem de ser deixado a cada homem?

Promoção da moralidade, esse fim da religião ocorre a) por meio de sua doutrina b) cerimônias. Toda a religião já proveu de ambas e já contém a disposição para ambas — o Estado por meio de sua constituição por meio do espírito de seu governo.

em que medida a religião cristã se qualifica para isso - a) seus a) *ensinamentos práticos* /140/ são puros, e apresentaram o bem no mais das vezes em exemplos — onde pois **Mat** 5.6. etc. o espírito da moralidade é apresentado de modo universal — e não se

⁶⁸¹ Referência ao romance de Jacobi

restringiu apenas ao formal — mas, ao invés disso, têm prescrições materiais — então ela [a religião] é submetida a mal-entendidos e também é mal-entendida —

ß) verdades históricas são erigidas sobre ela — dentre essas o maravilhoso x) sempre é submetido à descrença; enquanto ela é religião privada — fica a todos livres acreditar nela ou não, mas como religião pública tem de sempre haver descrentes h) não provém para fantasia — como dentre os gregos — ela é triste, melancólica, — oriental — não crescida em nosso solo, com isso ela nunca poderá ser assimilada

c) as cerimônias consequentemente [*zweckmässig*] enquanto religião privada perderam completamente seu sentido e seu espírito, que elas tenham vindo a ser religião pública, outrossim ainda como meio de graça [*Gnadenmittel*] — não solidárias [*verbrüdert*] com o espírito da alegria — mas que elas viessem a ser públicas — poderiam elas ter vindo a ser promotoras da tolerância, se a elas não se tivesse ligado hipóteses violentamente excedentes — agora infelizmente sinais de distinção [*UnterzeichnungsZeichen*] de seitas, ali onde elas poderiam no entanto ter sido o oposto

d) outros mandamentos em vista da forma de vida — a) distanciamento de afazeres públicos b) distribuição de esmolas [*Allmosen*] — recolhimento de seu patrimônio possível na religião privada, não exequível em um Estado — também o que antes eram ações de devoção [*Frömmigkeit*] — agora [são] ligadas com honras públicas