

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

ROSANA DE OLIVEIRA

A LIBERDADE – UM ESTUDO SOBRE
OS ESCRITOS DE FRANKFURT DE HEGEL

Versão corrigida

São Paulo

2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

ROSANA DE OLIVEIRA

A LIBERDADE – UM ESTUDO SOBRE
OS ESCRITOS DE FRANKFURT DE HEGEL

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marco Aurélio Werle

Versão corrigida

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

d48l de Oliveira, Rosana
A liberdade. Um estudo sobre os escritos de
Frankfurt de Hegel / Rosana de Oliveira ; orientador
Marco Aurélio Werle. - São Paulo, 2016.
145 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. jovem Hegel. 2. liberdade. 3. religião. 4.
unificação. I. Werle, Marco Aurélio, orient. II.
Título.

Banca Examinadora

Prof. Dr.:

Instituição:

Julgamento:

Assinatura:

Prof. Dr.:

Instituição:

Julgamento:

Assinatura:

Prof. Dr.:

Instituição:

Julgamento:

Assinatura:

Agradecimentos

Ao professor orientador Marco Aurélio Werle pela paciência, compreensão e pelo exemplo prático de dedicação e de um trabalho sério;

Aos professores Luiz Repa e Miriam Madureira, pela leitura atenta e pelas sugestões da qualificação;

Às funcionárias e aos funcionários da Secretaria de Filosofia e da Biblioteca da FFLCH, pela disponibilidade e pelos esclarecimentos;

Aos colegas de orientação, pelas conversas e trocas produtivas;

Aos amigos que estiveram presentes neste período e com os quais pude compartilhar de modo mais próximo a construção deste trabalho: Karina, pela força, pelas conversas, pela cumplicidade; Mirella, pela amizade de perto e de longe; André Bento, pela presença desde o início; Viviane, pela leveza e simplicidade; Giovanna, pelo carinho e atenção genuínos; Marco Moraes, pela convivência pacífica e com quem pude compartilhar, junto de João e Raphael, o interesse por Hegel e as questões envolvidas na nossa atividade de pesquisa; Rafael Molinari, pelas discussões dos anos de graduação. Não cabe aqui esmiuçar ainda mais a participação de cada um neste trabalho e espero que a extensão desses agradecimentos possa ser sempre sentida e transmitida sob a forma do carinho e da admiração que me despertam. Outros amigos, professores e alunos contribuíram para este trabalho na medida que me despertavam a curiosidade pelo conhecimento em diversas áreas, mas estar próxima a amigos que, como os supracitados, atravessavam o mesmo momento me ajudou a progredir na atividade de pesquisa, bem como me manteve inspirada ao ver trabalhos reais;

Aos meus pais Edna e Benedito, às minhas irmãs Márcia e Giovana e ao cunhado Alex, pelo apoio sem cobrança e pela confiança, pelo respeito às escolhas de vida que nos separaram – para nos tornar mais unidos, pelos mais diversos cuidados e palavras;

à FAPESP, pelo auxílio que permitiu a realização deste trabalho;

RESUMO

de Oliveira, R. A liberdade. Um estudo sobre os escritos de Frankfurt de Hegel. 2016. 145 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Os anos de juventude de Hegel representam um momento importante da formação de seu pensamento: através deles é possível acompanhar seu desenvolvimento partindo da formação teológica rumo ao sistema propriamente filosófico. Após a passagem por Tübingen e Berna, entre 1797 e 1800 Hegel se estabelece em Frankfurt e retoma em seus escritos temas dos anos anteriores explorando-os, porém, sob uma nova abordagem. Tais temas podem ser agrupados em dois níveis: Hegel detém-se, por um lado, nas figuras concretas do judaísmo, do cristianismo, do mundo helênico e da filosofia kantiana; por outro, no lado conceitual expresso na sequência legalidade, moralidade, amor e religião, costurando um percurso da liberdade em seus limites e avanços. Este percurso se desdobra ainda em noções que extrapolam o campo da religião e avançam pelo terreno do direito e da estética, como o crime, o castigo, o destino e a vida, com as quais Hegel analisa os conflitos de seu tempo representados sobretudo na necessidade de unificação frente ao mundo cindido.

Palavras-chave: jovem Hegel, liberdade, religião, unificação

ABSTRACT

de Oliveira, R. Freedom. A study of Hegel's writings in Frankfurt. 2016. 145 f. Thesis (Master) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

The young years from Hegel represent an important moment from the formation of his thought: through them it's possible to notice his development starting from the theological formation towards the philosophical system. After passing for Tübingen and Bern, between 1797 and 1800 Hegel settles in Frankfurt and resumes in his writings the subjects of his previous years exploring them, however, with a new approach. Those subjects can be grouped together in two levels: on the one hand Hegel stops on the concrete figures of Judaism, Christianity, Hellenism and Kant's philosophy; on the other hand, he focuses on the conceptual side expressed on the sequence legality, morality, love and religion, linking a route of the freedom in its limits and advances. This route develops itself in notions that exceed the field of religion, advancing on areas of right and aesthetic, such as crime, punishment, fate and life, with those Hegel analyzes the conflicts of his time represented especially on the necessity of unification in face of the separated world.

Key Words: young Hegel, Freedom, Religion, Unification

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 09
CAPÍTULO I: A articulação dos escritos frankfurtianos	p. 17
CAPÍTULO II: Os limites da liberdade	p. 60
CAPÍTULO III: O lado estético da liberdade	p.79
CONCLUSÃO	p.88
ANEXO	p. 94
BIBLIOGRAFIA	p. 138

INTRODUÇÃO

A proposta deste mestrado consiste em uma análise dos escritos de Hegel no período de Frankfurt, entre os anos de 1797 e 1800. Este período foi escolhido por ser um momento privilegiado da produção intelectual de Hegel, situando-se entre os anos em Tübingen (de 1788 a 1793) e em Berna (de 1793 a 1796), onde Hegel começa e progride em sua formação, e os anos em Jena, nos quais surgem os primeiros traços do sistema. Do ponto de vista produtivo, o período de Frankfurt representa um rico momento de inflexão entre a formação e as preocupações preponderantemente teológicas de Hegel e seu direcionamento à filosofia rumo ao reconhecimento do papel e do valor desta para o seu sistema.

No período de Frankfurt Hegel contava com quase 30 anos e já possuía em sua trajetória a formação no seminário de Tübingen, onde estudou Filosofia e Teologia. É importante notar a relevância desta instituição para a formação de Hegel, posto que lá conheceu e se tornou amigo de Hölderlin e Schelling, com quem compartilhou o entusiasmo pela Revolução Francesa e pelo mundo antigo, e esteve em contato com um ambiente de discussão intelectual em parte impregnado pelo viés de determinadas correntes teóricas, mas que lhe proporcionou uma espécie de herança, a saber, o uso da exegese bíblica. Por volta de 1760 esta prática havia se tornado mais comum, abrindo caminho para a investigação e para uma compreensão mais profunda do sentido dos textos bíblicos (HENRICH, 1971, p. 51), expediente que Hegel emprega largamente em seus escritos juvenis. Os materiais desta época em Tübingen, que consistem em cadernos e exercícios de aula e em um diário pessoal, constatarem seus objetos de estudo: os antigos (no fragmento de 1787 intitulado *Über die Religion der Griechen und Römer*), religião (nos *04 Predigten* e nos *Fragmente über Volksreligion*), e ainda fragmentos mais gerais que indicam a leitura e conhecimento de teóricos de sua época. Aqui já se encontram alguns temas que em grande parte permanecem nos escritos posteriores.

Após o período de estudo em Tübingen, Hegel se instalou em Berna onde surgiram os ensaios mais acabados *A Vida de Jesus* e *A Positividade da religião cristã*, nos quais há uma espécie de aproximação entre o discurso cristão e o kantiano, mas que admite também uma investigação sobre o caráter positivo do cristianismo. Também deste período data um importante manuscrito intitulado *O Mais antigo programa de sistema do idealismo alemão* (1796), cuja autoria não-comprovada é questionada entre Hegel, Schelling ou Hölderlin, mas

que foi atribuída a Hegel por grandes pesquisadores hegelianos como Pöggeler¹.

Depois de Berna Hegel seguiu para Frankfurt, onde trabalhou como preceptor na casa dos Gogel. Não se tratava mais, portanto, do Hegel estudante do seminário de Tübingen, e nem ainda do Hegel acadêmico ou professor como viria a ser em Jena, mas sim de um Hegel em transição entre estas duas etapas de sua vida. Este caráter transitório é o mesmo que se identifica em seus escritos quando comparados aos anteriores e posteriores, de modo que o período de Frankfurt marca um momento de passagens de seus temas juvenis para o sistema maduro, como ele mesmo narra em carta a Schelling, de novembro de 1800:

Na minha formação científica, que partiu de necessidades humanas secundárias, eu tive de ser conduzido à Ciência, e o *ideal juvenil teve que tomar a forma da reflexão, ao mesmo tempo convertendo-se em sistema*; agora eu me pergunto, enquanto ainda me ocupo disso, qual retorno é encontrado para intervir na vida dos homens (HEGEL, 1961, p. 59-60; *itálico nosso*)².

É neste período que se concentra o presente estudo, que pretende ilustrar o quanto este caráter de passagem não pertence apenas à trajetória pessoal, mas está presente também nos temas abordados por Hegel: se por um lado há fragmentos sobre religião, que dissecam a religião judaica e cristã, sobre história, que são desenvolvidos de modo subjacente à leitura de Hegel dos testamentos e pela leitura do historiador Flávio Josefo, sobre política, como os escritos sobre a Constituição Alemã e a Constituição de Württemberg, de caráter literário, como o comentário ao Wallenstein de Schiller, e até mesmo os estudos sobre geometria; por outro lado, quando analisados de acordo com seu desenvolvimento interno, eles refletem o quanto as considerações primordialmente teológicas, mas também históricas, políticas e científicas em geral se direcionaram para uma linguagem mais filosófica.

1 PÖGgeler, O. Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus, in JAMME, C e SCHNEIDER, H (Hrsg). *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984

2 A correspondência de Hegel em seu período de juventude, ao lado do *Mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, são importantes documentos de elucidação da construção de seu pensamento e testemunham o quanto seus projetos estiveram em estreita confluência com os de seus amigos. Dessa forma, esses dois documentos funcionariam como uma espécie de atestado de nascimento do idealismo alemão (WERLE, 2015, p. 316). Nesse sentido, é clássica a carta de 04 de fevereiro de 1795 na qual Schelling explica a Hegel a filosofia de Espinosa (HEGEL, 1978, p. 59), bem como a correspondência de 06 de janeiro do mesmo ano, na qual Schelling atualiza Hegel sobre a situação no seminário de Tübingen quando da recepção da filosofia kantiana e sentencia: Kant deu os resultados, faltam ainda as premissas (HEGEL, 1978, p. 52-53). Desta mesma carta, porém, parece-nos pertinente ainda destacar um outro aspecto, a saber, que também Schelling se dedicara aos estudos histórico-teológicos voltados ao antigo e ao novo testamento, bem como ao espírito dos primeiros séculos cristãos. Como veremos ao longo deste trabalho, neste ponto os estudos de Schelling e de Hegel encontram semelhanças.

Antes de partir para a análise dos manuscritos, porém, convém explicar uma dificuldade que se coloca de início, qual seja, que Hegel não publicou nenhum de seus escritos juvenis e que estes só vieram a público por intermédio de pesquisadores de sua obra como Haym, Hoffmeister e Hermann Nohl, por vezes através do contato com manuscritos da biblioteca de Hegel ou preservados por amigos e pela família. Isto significa que parte dos seus manuscritos juvenis não correspondem a obras acabadas mas são textos incompletos e fragmentados, reunidos e tornados públicos por pesquisadores. Os escritos juvenis como um todo aparecem sob o título *Hegels Theologischen Jugendschriften* na edição de Nohl de 1907, organizada com base na comparação de manuscritos e que trouxe à luz também os escritos de Frankfurt, que passaram a ser conhecidos pelo título atribuído por Nohl: *O Espírito do Cristianismo e seu destino*. Tal edição cumpre a função de tornar pública uma parte até então desconhecida dos escritos de Hegel, mas falha ao não deixar visível, no caso dos escritos de Frankfurt, a existência de duas versões do texto que foram compiladas a fim de compôr o texto final³.

Partindo das constatações de Nohl, Gisela Schüler estabelece, em 1963, uma nova datação para os fragmentos, e mais recentemente, em 2014, surge enfim a edição crítica destes escritos organizada por Walter Jaeschke⁴, que deixa de lado a titulação de Nohl e passa a tratar os fragmentos como textos separados, agrupando-os por temas, mas sem pretender indicar continuidade. Nohl teria se esforçado para expôr os fragmentos sistematicamente, sugerindo uma obra incompleta, fragmentada, mas coerente. Em todo caso, para além das diferenças de organização sequencial e disposição editorial, os textos são parcialmente os mesmos nas diferentes edições e se referem, sem dúvida, uns aos outros, bem como muitos destes fragmentos apresentam uma convergência de temas que sugere, como se pretende expôr aqui, uma organização e um sentido interno. O que não se pode negar é que muitos destes escritos datam de momentos diferentes e por isso devem ser guardadas suas particularidades, que indicam diferentes e importantes orientações teóricas de Hegel.

Esta diferença de organização encontrada nas versões de Nohl, Schüler e Jaeschke resulta de diferentes métodos para estabelecer a datação. Por um lado foi possível iniciar a datação dos textos apoiando-se na comparação da caligrafia de Hegel em torno de determinadas letras, culminando na indicação geral de três fases distintas que corresponderiam aos três períodos da vida de Hegel supracitados, isto é, Tübingen, Berna e

³ Cf. SCHÜLER. 1963, p. 149. Também em BECKENKAMP, 2009, p. 129.

⁴ HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 02: Frühe Schriften. Teil II. Bearbeitet von Friedhelm Nicolin, Ingo Rill und Peter Kriegel. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Düsseldorf: Felix Meiner, 2014.

Frankfurt. Acerca disto, explica Schüler:

A mudança da escrita de Hegel se consuma até o ano de 1800, de modo geral, em três fases. Primeiro se encontra uma escrita simples, em parte obscura e ilegível. Então prevalecem devagar letras de forma floreada, que tornam a escrita mais clara e mais consciente e quase conferem à escrita um caráter "afetado". Essas novas letras são reconduzidas por fim às formas mais simples e firmemente impressas. Perto do final do período de Frankfurt entram em cena novamente algumas poucas reformulações (SCHÜLER, 1963, p. 119)

A edição crítica de 2014, por sua vez, se vale da análise do papel utilizado na redação dos textos e estabelece que alguns fragmentos outrora classificados como pertencentes ao período de Frankfurt tiveram na verdade sua redação inicial em Berna mas foram continuamente trabalhados em Frankfurt, como é o caso de alguns fragmentos sobre fé e religião e de vários fragmentos sobre a história judaica. Ademais, a edição crítica traz, além de textos políticos, estudos geométricos, a crítica ao Wallenstein e aponta a existência de fragmentos desaparecidos como os sobre a filosofia da natureza, ilustrando a diversidade de temas que Hegel aborda neste período.

Com efeito, esta reformulação que aparece segundo a edição crítica entre os fragmentos de Berna e Frankfurt deve-se à feitura peculiar dos manuscritos empregada por Hegel. Schüler⁵ descreve que Hegel utilizava um método próprio na redação dos fragmentos, escrevendo inicialmente na metade à esquerda da folha mas valendo-se do espaço entre as linhas, bem como do espaço à direita na folha ou mesmo acrescentando outras folhas quando da reformulação dos textos, o que mostra um contínuo trabalho de Hegel, mas que também questiona a “ficção de um texto acabado” (BECKENKAMP, 2009, p. 128) como o conjunto de fragmentos viria a ser apresentado por Nohl. Para Dilthey este método peculiar teria menos em vista uma possível publicação e sim obter mais clareza para o próprio Hegel mediante sucessivas correções do texto⁶.

Conforme exposto até aqui, percebe-se que alguns dos elementos mais básicos ou preliminares para a análise de uma obra como seu título, sua datação e sua organização passaram, nos escritos juvenis, por mudanças consideráveis e careceram de esforço e pesquisa para chegar até o presente momento – semelhante ao que ocorreu com o escrito *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*. Inclusive Jaeschke elucidava que parte do arsenal de

⁵ SCHÜLER, 1963, p. 149.

⁶ DILTHEY, 1944, p. 99.

estratégias e métodos filosóficos e filológicos usados para a identificação de escritos – como os de Frankfurt – quanto à autoria e datação já havia sido fornecida pela polêmica em torno do breve escrito de 1786 supracitado (JAESCHKE, 2003, p. 77).

Também é conveniente falar das dificuldades de datação e organização pois estas foram em parte responsáveis por uma espécie de breve tradição interpretativa dos escritos juvenis. Afinal, em que se pensa quando se depara com um escrito cujo título é *O espírito do cristianismo e seu destino* senão num conteúdo teológico? De fato, a titulação atribuída por Nohl imprime um caráter fortemente teológico aos escritos de Frankfurt, viés interpretativo ao qual comentadores como Rosenzweig e Lukács se opuseram, destacando mais aspectos sociais-econômicos e políticos. Tais aspectos foram responsáveis por uma espécie de retomada ou redescoberta do jovem Hegel entre pensadores da Escola de Frankfurt, como Habermas ou Honneth, que atentaram menos ao teor religioso dos fragmentos que ao seu lado comunitário e das relações intersubjetivas. Já teóricos como Dieter Henrich e Pöggeler extrapolaram esta polarização e buscaram analisar o conteúdo filosófico ou científico destes fragmentos (JAMME e SCHNEIDER, 1990, p.70).

Ora, como se pretende expôr aqui, ainda que a maioria dos seus escritos no período em questão se localize no campo da religião, tomar Hegel apenas em função de seus escritos teológicos em Frankfurt seria uma visão unilateral e que não se sustenta quando se considera que a religião acabou sendo a entrada para os outros temas do período, dentre eles a filosofia, cujas reflexões estão se configurando na época, mas que já preparam sua virada rumo ao sistema. Seus escritos indicam que este foi o momento em que Hegel começou a perceber que a religião seria uma resposta limitada às relações humanas e que não solucionaria os problemas de seu tempo, carecendo de um complemento que a desenvolvesse numa forma mais unificada. Isto é, seus escritos se dedicariam menos à uma definição da religião em si ou de algo como um questionamento da existência de Deus, e sim ao modo como a religião em suas configurações fenomênicas estariam aptas a lidar com os problemas da modernidade, em especial com a cisão do homem moderno e, por consequência, a demanda de reconciliação, bem como – e este é o ponto aqui – a possibilidade e os limites da liberdade nesse mundo fragmentado.

Desta forma, o jovem Hegel passa por diferentes fases, mas o que caracterizaria a fase de Frankfurt é o fato de ser o momento em que o discurso religioso, pautado numa série de temas transportados da teologia que dominava seus escritos anteriores, começa a dar espaço para uma elaboração mais filosófica e conceitual em favor de uma perspectiva social e

política. Nesse expediente de direcionamento à filosofia se afasta da teologia ortodoxa de cunho racionalista, e desde Tübingen já contemplava uma perspectiva do sentimento e da sensibilidade, numa possível entrada estética para seus escritos⁷. Tal perspectiva continuaria presente ainda nos escritos de Frankfurt.

Mas a quais escritos nos referimos sob o nome “escritos de Frankfurt”? A edição crítica organizou os fragmentos disponíveis nas versões anteriores creditando os fragmentos sobre Fé e Religião (Texto 40-42) e sobre a história de Israel (43-48) ao período de Berna, mas com reformulação em Frankfurt. Já do período de Frankfurt os textos foram organizados sob os seguintes temas: I. Unificação e Amor (49-50); II. Constituição de Württemberg (51); III. A religião cristã (52-60); IV. A religião judaica (61-62); V. A religião (63-64); VI. O conceito da religião positiva (65); VII. Estudos geométricos (66-67); VIII. O Wallenstein de Schiller (68); IX. Poema (*Festgedicht*) para as Princesas de Hessen-Homburg (69).

No presente trabalho o foco principal são os manuscritos que outrora compunham o plano de *O espírito do cristianismo* e de seus esboços. Desta forma, para o presente intento serão utilizados sobretudo os textos de redação em Berna, mas retomados em Frankfurt, e os conjuntos de escrito I, III, IV, V e VI; por vezes se obedecerá a disposição destes textos apresentada no *Espírito do cristianismo*, por entender que há entre eles uma articulação própria. Quando necessário, os outros fragmentos também serão utilizados, bem como referências a obras da maturidade.

Ora, mas qual seria tal articulação que guiou a escolha dos fragmentos a serem trabalhados? Baseando-se na análise da obra e em comentadores foi possível observar um desenvolvimento ou uma sucessão do que chamaremos aqui de figuras ou momentos. Estes se apresentaram ora num nível conceitual, ora num nível histórico, a saber: a legalidade, a positividade, a moralidade, o amor, a unificação, o destino, o crime, o castigo, a vida e a religião, que encontram sua correspondência factual na religião judaica, na religião cristã, na filosofia kantiana e no mundo grego. No desenvolvimento dessas figuras observou-se uma espécie de percurso da liberdade.

Sob o horizonte da liberdade podem então ser relacionados os grandes temas dos fragmentos de Frankfurt. A partir destas divisas, como se erige o conceito de liberdade para o jovem Hegel? Poder-se-ia dizer, aliás, que há um conceito próprio de liberdade ao Hegel de Frankfurt? Se sim, como apresentar este conceito, como defini-lo em relação a esta série de

⁷ Cf. MADUREIRA, M. El arte antes del fin del arte. Lugar y función del arte en el joven Hegel. México: UNAM, 2009, v. 1, p. 41-63. Também GETHMANN-SIEFERT, A. *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*. Bonn: Bouvier Verlag, 1984.

conceitos ou figuras, como inscrevê-lo em tão variados registros, que abarcam da religião à política, à moral, ao lado jurídico, ao lado das relações afetivas? Corresponderia seu conceito de liberdade à alguma das concepções filosóficas tradicionais de liberdade? Como se relacionaria com a abordagem hegeliana da liberdade nos escritos posteriores? O que é, qual o substrato, a substância desta liberdade?

Estas são algumas das questões que ajudarão a guiar a investigação sobre o conceito de liberdade no Hegel de Frankfurt. Para tanto, procederemos do seguinte modo: em primeiro lugar, com uma análise dos manuscritos, a fim de compreender de modo detalhado seu escopo e com isto expôr o afirmado percurso da liberdade. Esta investigação partirá da religião judaica em sua pré-história destacando o aspecto da positividade representada pela autoridade divina, sobretudo na forma da lei, que reforça o poder do Deus transcendente e a cisão entre o homem e a natureza. O segundo momento corresponderá à tentativa de superação da positividade legal pelo expediente da moralidade e será a ocasião da crítica de Hegel à moralidade, direcionada especialmente à filosofia kantiana, com o intento de mostrar que a moralidade não supera a positividade, mas a desloca para o interior do próprio homem, pois mantém um caráter problemático: a forma da lei. Nesse sentido, o terceiro momento apresenta a possibilidade de superação da positividade legal – remanescente também na própria moralidade – através de substituição da lei pela inclinação ao sentimento empreendida na religião cristã – em lugar da legalidade ou da moralidade o paradigma das relações se torna o amor, capaz de ultrapassar as relações de dominação e o império do dever-ser estabelecendo um ser, uma unificação. No campo jurídico, isso corresponderá a uma nova ideia de justiça pela qual crime e castigo são tomados sob a ótica do destino e se localizam sobre um mesmo solo, a vida. Assim, os conceitos de vida, amor e ser são correspondentes e buscam operar uma ideia de unificação. Em vista deste ideal, Hegel ainda destaca as limitações do amor manifestado no cristianismo primitivo, que não se realiza como religião pois lhe falta o lado objetivo, da representação. Este lado só é parcialmente alcançado quando a figura fundadora – Jesus – sucumbe, marcando a diferença de destino entre o Cristo e sua comunidade. De igual forma, persistiria ainda no mundo moderno esta dificuldade de aproximação entre Igreja e Estado.

No segundo momento, a partir da exposição dos fragmentos empreendida no capítulo 1 será feita uma investigação sobre o próprio conceito de liberdade, buscando com isso delinear suas relações com os momentos anteriormente expostos, isto é, investigando a possibilidade ou ocorrência da liberdade em tal percurso. O desenvolvimento abrangerá o

tratamento de Hegel da liberdade dos antigos, passando pela ausência de liberdade no mundo judaico até reencontrar sua possibilidade no cristianismo. Nesta estrutura triádica se buscará expôr quais os limites identificados por Hegel entre estas concepções de liberdade, que nos permitirão também recorrer de modo comparativo ao Hegel da maturidade.

Num terceiro momento se dará a exposição de uma possível entrada estética dos manuscritos. A justificativa deste capítulo reside na necessidade de elucidação do contexto subjacente à ideia de destino na dialética do crime e do castigo, a saber, o destino trágico ou a tragédia. Dessa forma, trata-se de expôr qual a origem desse conceito, bem como Hegel o aplica não só na análise exposta no capítulo 1, mas também numa resenha à obra Wallenstein de Schiller, para a qual será central a ideia do desfecho da obra trágica. Paralelo a isso, mostrar-se-á um desenvolvimento – ainda tímido – da estética em Hegel, expresso de modo não-definido, não-nomeado.

Por fim, a conclusão dará conta de ligar a investigação estrutural ao desenvolvimento do conceito de liberdade, costurando pontos ainda soltos e tecendo sugestões mais definidas sobre a obra. Em seguida encontra-se ainda um anexo que consiste na tradução de alguns trechos de Frankfurt.

CAPÍTULO 1

A ARTICULAÇÃO DOS FRAGMENTOS DE FRANKFURT

Como dito anteriormente, os fragmentos aqui abordados referem-se aos trechos outrora intitulados *O espírito do cristianismo e seu destino*, bem como aos esboços destes, agora agrupados em *Fé e religião*; *Sobre a história de Israel*; *Sobre unificação e amor*; *Sobre a religião cristã*; *Sobre a religião judaica*; *Sobre a religião*; *Sobre o conceito de religião positiva*.

Em vez de uma análise que optasse por uma leitura sequencial, na ordem cronológica como foram organizadas na edição crítica, mantém-se aqui o esquema que em parte obedece à antiga organização, tendo em vista a sequência de grandes temas na exposição. Esta sequência é visível em vários fragmentos e surge sintetizada de modo mais claro na seguinte citação do próprio Hegel:

À ideia dos judeus de Deus como seu senhor e soberano Jesus opõe a relação de Deus para com os homens como a de um pai com seus filhos. A moralidade supera a dominação na esfera do que veio à consciência, o amor supera as barreiras na esfera da moralidade; mas o próprio amor é ainda natureza incompleta; nos momentos do amor feliz não há espaço para a objetividade; mas cada reflexão supera o amor, reestabelece a objetividade, e com ela começa novamente o terreno das limitações. O religioso é então o pleroma do amor (reflexão e amor unidos, ambos pensados ligados). A intuição do amor parece completar a exigência de integridade, mas há uma contradição: o que intui (*Anschauende*), o que representa (*Vorgestellte*) é um limitado e que só recebe o limitado, mas o objeto seria um infinito; o infinito não pode estar contido nesse recipiente. (HEGEL, 1971, p. 370)⁸.

Este trecho aponta a série de figuras que, por meio de sucessivas superações, rumam para uma natureza de maior completude. Para Taminiaux, este percurso corresponderia a divisão tripartite das figuras do espírito: de partida o judaísmo, caracterizado pela dominação de um espírito infinito sobre uma natureza morta; contraposto ao helenismo, como unidade

⁸ As citações de *O espírito do cristianismo e seu destino* se referirão à edição alemã das *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt am Main: Surhkamp, 1971; Frühe Schriften, Werke 1) em livre tradução para o português mediante o cotejo das edições espanhola (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), inglesa (New York: The University of Chicago, 1948), das edições francesas (Paris: Vrin, 1988 e Paris: Presses Pocket, 1992) e dos excertos traduzidos para o português por Adílson Felício disponibilizados na Revista Opinião Filosófica.

Ainda sobre tal sequência expositiva dos temas, os antigos *Esboços para O espírito do cristianismo* (correspondentes aos textos 52 e 53 da nova edição) reforçam este itinerário apresentando breves esquemas como A. Cerimônias, B. Moral, C. Religião; ou a) Moral, b) Amor, c) Religião – eu Cristo – Reino de Deus; ou ainda B. Moral, C. Religião, D. História (HEGEL, 1971, pp. 297-316).

imediate e feliz; e por fim o cristianismo, no qual se aliam a unidade grega e a divisão judaica, como uma figura de reconciliação por sobre a separação, mas uma reconciliação ainda subjetiva e infeliz (TAMINIAUX, 1958, p. 240). Já Pöggeler destaca a correspondência entre dois espectros nos quais surgem as figuras: “a partir da positividade ele compreende [...] a fé judaica e em parte a fé cristã tradicional, a partir da moralidade a filosofia kantiana, a partir do sentimento, do amor, do destino e da religião a teologia do Evangelho de João e da tragédia grega” (PÖGgeler, 1985, p. 19). Isto é, pelas figuras conceituais se poderia entender a história concreta, a história factual, dos acontecimentos reais, bem como desta história concreta poderiam ser extraídos os conceitos fundamentais, mobilizando os seguintes elementos: legalidade, moralidade, amor e religião, que correspondem num plano histórico ao judaísmo, ao cristianismo, à filosofia kantiana e ao contraponto do mundo grego. Trata-se de um esquema que, transitando entre os vários fragmentos de Frankfurt (inclusive entre os que foram agora reportados ao período de Berna em sua primeira redação), aponta a correspondência entre um percurso conceitual e outro concreto cuja orientação, como se pretende mostrar no próximo capítulo, é um percurso da liberdade. O detalhamento deste percurso será a tarefa central do capítulo 2, após a análise a ser aqui empreendida.

Assim como o início da análise não corresponderá ao início literal de nenhuma das versões, também não corresponderá a um início estritamente histórico, cronológico, e sim ao primeiro momento da referida série das figuras: a religião judaica ilustrada pela legalidade. Ao tratar do judaísmo, Hegel tem em conta a história dos antepassados judaicos valendo-se, em primeira instância, da narrativa bíblica, mas também não parte do “princípio” bíblico com a criação do mundo e sim do seu oposto: a destruição do mundo, com o dilúvio.

Segundo a narrativa bíblica, o dilúvio ocorre quando Deus, tendo percebido a corrupção dos homens, decide instaurar uma nova humanidade destruindo a já existente, mas nota uma exceção: Noé, “o homem justo e perfeito no meio dos homens de sua geração” (Gn 6,9), a quem instrui a construir uma arca para abrigar sua família e um casal de cada espécie de animal a fim de sobreviver ao dilúvio e iniciar um novo mundo.

Segue-se então o dilúvio e Noé permanece na arca com sua família e com os animais por quase dois meses até a água baixar; após isso, é firmada uma aliança com Deus que, sob a condição de que não se derrame sangue de um semelhante, consiste tanto na promessa de que o evento do dilúvio não se repetirá quanto na benção da nova humanidade e, sobretudo, no estabelecimento de uma nova relação entre o homem e a natureza: “Vós sereis objeto de temor e de espanto para todo animal da terra, toda ave do céu, tudo o que se arrasta sobre o

solo e todos os peixes do mar: eles vos são entregues nas mãos” (Gn 9,2).

Desta forma, o evento do dilúvio traz uma mensagem de separação entre o homem e a natureza, de uma “experiência arquetípica de uma natureza hostil” (BECKENKAMP, 2009, p. 137) sobre a qual o poder de dominar é concedido por Deus ao homem. O dilúvio marca uma “ruptura da unidade original imediata e indiferenciada do homem e da natureza”⁹ (HEGEL, 1992, p. 158), uma espécie de “perda do estado de natureza” (HEGEL, 1971, p. 274) que resulta na dominação da natureza pelo homem.

O significado desta mensagem e as consequências daí advindas se tornam evidentes quando Hegel contrasta a narrativa deste mesmo evento em outro povo. Também o mundo grego possui uma narrativa de dilúvio com os personagens mitológicos Pirra, a mais virtuosa das mulheres, e Deucalião, o mais justo dos homens. A diferença, como faz notar Hegel, é a reação ao evento: enquanto Noé se opôs à natureza após o dilúvio pretendendo submetê-la, na mitologia grega se buscou a reconciliação com a natureza após igual desastre através da ação fundadora da nova humanidade pelo casal Pirra e Deucalião, que para constituir a nova raça humana deveriam jogar para trás pedras, que se transmutariam em ossos e formariam novos homens e mulheres¹⁰. Com isso, afirma Hegel, estes converteram-se nos “progenitores (*Stammeltern*) de belas nações e tornaram sua época a mãe de uma natureza renascida e com a flor da juventude conservada” (HEGEL, 1971, p. 277).

Nesta comparação a Grécia antiga seria, portanto, a representação da bela reconciliação com a natureza após o dilúvio, opondo-se ao mundo pré-judeu, da via da dominação¹¹. Com Noé a dominação da natureza toma a forma de uma dominação ideal e transcendente porque Noé não pôde, sozinho, fazer frente à natureza; por isso, projeta a dominação em seu ideal delegando esta função ao Deus transcendente. Neste sentido se trata de uma dominação ideal – projetada no ser pensado – e transcendente – pois o ser pensado é

9 Comentário de Franck Fischbach em nota à edição francesa.

10 Em *Linguagem e Mito* Cassirer reflete sobre o significado das figuras de Pirra e Deucalião: “Tal origem dos homens, a partir da pedra, é algo simplesmente incompreensível, e parece resistir a toda interpretação; mas ela não seria imediatamente concebível se recordássemos que, em grego, os homens e as pedras se designam pelos mesmos nomes, ou pelo menos, de som semelhante; que as palavras *λαοί* e *λάας* se evocam por sua consonância?” (CASSIRER, 1992, p. 18). A partir desta reflexão e citando o filologista Friedrich Max Müller, Cassirer discorre ainda sobre a importância da mitologia para a linguagem: “a mitologia [...] é inevitável, é uma necessidade inerente à linguagem [...]: a mitologia é [...] a obscura sombra que a linguagem projeta sobre o pensamento [...]. Mitologia, no mais elevado sentido da palavra, significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, e isto em todas as esferas possíveis da atividade espiritual” (CASSIRER, 1992, p. 19).

11 Por outro lado, soa curioso notar o quanto a descrição bíblica do mundo pré-dilúvio no livro de Gênesis também abre espaço aos personagens mitológicos: “naquele tempo viviam gigantes na terra, como também daí por diante, quando os filhos de Deus se uniam às filhas dos homens e elas geravam filhos. Estes são os heróis, tão afamados nos tempos antigos” (Gen 6, 4)

totalmente separado do mundo dos homens e da natureza.

Após Noé a dominação da natureza é reforçada com seu neto Nimrod, “que foi o primeiro homem poderoso da terra” (Gn 10, 8) e que tentou estender esta dominação de um modo real e imanente por sobre a unidade dominante ao se rebelar contra Deus. Seu plano era construir uma torre que chegaria ao alto dos céus, a Torre de Babel¹², mas Deus interfere e obstaculiza a construção desta torre ao atribuir aos homens diferentes línguas. De acordo com a descrição bíblica, Nimrod representa uma introdução do campo político no religioso, entretanto, não obtém êxito.

Este evento do dilúvio e seu desdobramento com os personagens Noé e Nimrod são abordados por Hegel pois configurariam o antepassado da religião judaica: trata-se de momentos fundadores da relação entre homem e Deus e homem e natureza e dos primórdios de organização destas relações. O próximo passo de Hegel corresponde ao início efetivo do judaísmo com o patriarca Abraão.

Abraão, narra Hegel, foi exortado por Deus a abandonar sua terra e sua família para partir em busca da terra prometida; para tanto, porém, teve de assumir um ato primordial, uma espécie de pecado original pelo qual “executa realmente a cisão que só era ainda ideal em Noé” (HEGEL, 1992, p. 158) e pelo qual se tornou o patriarca judeu: “uma separação, que destrói os vínculos da convivência e do amor, a totalidade das relações, nas quais ele vivera com os homens e a natureza até então; rejeita estas belas relações de sua juventude” (HEGEL, 1971, p. 277). Assim, é pela recusa das relações humanas, pela negação consciente do amor e das belas relações que Abraão funda o judaísmo, e imbutido nesta recusa estava seu objetivo: “Abraão não queria amar e por este motivo ser livre” (HEGEL, 1971, p. 277). Para Hegel, este ato fundador se diferenciaria dos exemplos da mitologia grega como o de Cadmo, que deu origem a Tebas: a pedido de seu pai, Cadmo parte de sua terra natal para procurar a irmã Europa, que havia sido raptada por Zeus, e a menos que a encontrasse não deveria retornar. Sem encontrar a irmã e orientado pelo oráculo, Cadmo segue suas instruções e termina por fundar Tebas junto de cinco guerreiros, que dão origem às cinco famílias de Tebas. Neste contraste, enquanto Cadmo funda Tebas pela associação a outros guerreiros e, nas palavras de Hegel, buscando um lugar onde pudesse ser livre para amar, Abraão tentava através do ato

¹² Dado que a caracterização de Nimrod na Bíblia no livro de Gênesis é feita de modo breve e não menciona a responsabilidade pela construção da Torre de Babel – e sim que Nimrod estendia seu reino pelas terras de Senaar, e que alguns homens decidiram construir a Torre de Babel sobre Senaar – tal caracterização em Hegel envolve sua leitura de *As Antiguidades Judaicas* de Flávio Josefo, como o próprio Hegel esclarece: “se é permitido aqui conectar os comentários de Moisés à exposição correspondente que Josefo [*Antiguidades Judaicas*, I. B., Capítulo 4] faz de sua história...” (HEGEL, 1971, p. 275).

fundador construir sua autonomia e liberdade associando-as à recusa das belas relações.

Ironicamente, porém, Abraão acaba caindo na mais completa dependência, pois ao se opôr drasticamente ao mundo e à natureza para se constituir como povo eleito, passa a integrar uma relação com deus na qual este o sustenta frente ao mundo¹³, mas exige total exclusividade e o fortalecimento da negação destas belas relações.

Neste sentido, Abraão dá prosseguimento à dominação ideal e transcendente da natureza iniciada com Noé ao se representar Deus como “o ser pensado elevado à unidade dominante sobre a natureza hostil infinita, pois o hostil só pode se apresentar na relação de dominação” (HEGEL, 1971, p. 278), projetando a dominação em seu Deus. De certa forma, a figura de Deus não seria mais que o espelhamento do próprio Abraão, como explica Beckenkamp: “... a religião de Abraão é uma reflexão de si mesmo, no caso não em si mesmo, mas sobre um todo da contraposição absoluta” (BECKENKAMP, 2009, p. 135). O Deus de Abraão, assim como o de Noé, é um Deus “criado” pelo homem a fim de realizar a dominação sobre a natureza de um modo ideal e transcendente, uma vez que os homens não conseguiriam.

Ora, sem dúvida na exigência de exclusividade também Abraão estava submetido a uma dominação, mas obtinha alguns privilégios porque seu espírito tinha participação na ideia dominadora; Abraão e seu Deus estavam postos em relação, mas era uma relação puramente transcendente de um Deus separado dos homens. E assim a relação exclusivista e positiva se reforça com uma condição, a saber, a de que Abraão “apenas não podia amar nada” (HEGEL, 1971, p. 279). Por este motivo até mesmo a única classe de amor para ele existente, o amor por seu filho Isaac e no qual repousava a esperança em sua descendência¹⁴, podia representar uma perturbação e inquietude em seu ânimo, cuja tranquilidade só pôde ser retomada mediante a certeza de que este sentimento não o faria incapaz de dar fim à vida do filho com as próprias mãos¹⁵. Com isso, o episódio de Isaac representaria os limites do amor exclusivista, da fé, da obediência e da servidão em relação ao crime.

Nesta relação com Deus Abraão prosseguiu sem criar vínculos humanos ou de qualquer outra natureza. Seu modo de vida nômade o conduzia pelas terras sem cultivá-las ou

13 Conforme narra o livro do Gênesis, Deus diz a Abraão: "Nada temas, Abrão! Eu sou o teu grande protetor, tua recompensa será muito grande"(Gn 15,1).

14 Desde a corrupção da humanidade que resulta no dilúvio, a longevidade foi sendo progressivamente retirada dos homens. A promessa de vasta descendência como espécie de prolongamento da vida constituía uma das ofertas de Deus a Abraão pela sua submissão.

15 Gênesis 22, 1-12 narra o pedido de Deus a Abraão para que este ofereça o filho amado Isaac em sacrifício, pedido declinado por Deus quando Abraão se mostra de fato disposto a realizar o ato.

sem delas se aproximar a não ser por necessidade, num ritmo como o da água, que “repousava em profundos poços, *sem movimento vivente*” (HEGEL, 1971, p. 278; itálico nosso). O amor, tal como a vida, eram elementos ausentes neste povo isolado, ao qual Abraão atribui inclusive uma marca material de diferenciação, a circuncisão¹⁶ – é a isto que Hegel se refere quando afirma, sobre Abraão, que “ele insistiu tanto em sua separação, que ele também acentuou através de uma particularidade corporal imposta a si mesmo e à sua descendência” (HEGEL, 1971, p. 278).

Nesta diferenciação os judeus negavam qualquer beleza a tudo o que estivesse fora da relação com a unidade infinita, assemelhando-se à cabeça de Górgona, que transformava tudo em pedra (HEGEL, 1971, p. 280). Fischbach explica que o mito grego das Górgonas¹⁷ é utilizado em referência ao materialismo judaico (HEGEL, 1992, p. 160) que, ao se relacionar com os outros povos, não conseguia lhes atribuir nada além do que existia no próprio judaísmo, isto é, matéria, transformando também os outros em matéria. Em sua materialidade os judeus julgavam que as imagens divinas não fossem senão pedra ou madeira, sem perceber, nas palavras de Hegel, “sua divinização (*Vergöttlichung*) na intuição do amor e na fruição da beleza” (HEGEL, 1971, p. 284), afinal, eram eles mesmos um povo desprovido de amor e beleza e só conseguiam ver matéria na obra de arte sem vislumbrar o infinito nela presente¹⁸.

No limite, toda a experiência judaica de impossibilidade de notar e sentir a beleza remete aos seus primeiros traços. Com a ascensão do deus judaico, teria ocorrido uma desdivinização do mundo (THIBODEAU, 2015, p 42): a natureza foi desdivinizada em prol da transferência da divindade para o deus monoteísta e a “ruptura dos vínculos naturais e íntimos com o sol e a terra foi imediatamente vivenciada pelos judeus como uma dessacralização, como uma desespiritualização da natureza e do mundo” (THIBODEAU, 2015, p 43), a partir de que se inicia o processo de dominação da natureza ora sob a forma ideal e transcendente, ora como real e imanente. Assim, estariam intimamente ligadas a desespiritualização ou dessacralização do mundo sensível e a perda da capacidade da experiência da beleza, e o divino e o sagrado adquiriram outra carga, tornando-se abstratos (THIBODEAU, 2015, p. 44).

Ademais, essa ruptura tem consequências para as relações sociais: “a ruptura dos

16 A circuncisão é a marca da aliança firmada entre Deus e Abraão, uma marca que deve ser mantida através de suas gerações (Gn 17, 9-14)

17 As Górgonas eram criaturas mitológicas, das quais Medusa é a mais famosa, que transformavam em pedra quem para elas olhasse fixamente.

18 Fischbach, na tradução francesa, alude esta fala sobre a materialidade dos judeus a Derrida, no livro *Glas*, de 1974. Derrida estaria então dentre os teóricos e filósofos que deram atenção para o Hegel de juventude.

vínculos sagrados com a natureza e o fato mesmo da expulsão do divino do mundo terrestre provocaram, como consequência, a fratura dos vínculos que uniam aos homens no seio da sua comunidade” (THIBODEAU, 2015, p. 44). Esta fratura, por sua vez, é o que embasa a necessidade de figuras externas como o deus absoluto e o Estado “como uma autoridade exterior às relações sociais, como uma instância [...] estranha que deveria assegurar pelo constrangimento a coesão de toda a sociedade, protegendo os indivíduos uns dos outros” (THIBODEAU, 2015, p. 44). Como nota Thibodeau, esta concepção instrumentaliza o Estado e pode ser bem percebida pelo contraste com a unidade política grega na cidade, que era “o vínculo substancial onde se realizaria a totalidade da existência, o meio onde se realizaria a beleza, a liberdade e a unidade dos cidadãos e de sua comunidade” (THIBODEAU, 2015, p. 44), portanto, algo orgânico. Entre estas duas figuras do mundo judeu – o Estado e Deus – quem opera a unidade é de fato Deus, de modo que o próprio Estado estava submetido à ideia de Deus: daí que a constituição fosse um serviço de deus, uma teocracia, na qual “seu conteúdo [da legislação, da constituição] não concerne à organização da vida política dos cidadãos, mas visa, essencialmente, organizar e determinar o culto e o serviço divino” (THIBODEAU, 2015, p. 45).

Ora, mas se por um lado os judeus tornaram-se incapazes de experienciar a beleza, o amor e a própria liberdade pelo afastamento das belas relações¹⁹, por outro desenvolveram “a reflexão, valores intelectuais e espirituais: a astúcia, o interesse exclusivo por si mesmo, e também a sublimidade de um Universal abstrato, de um deus inacessível, único” (HYPPOLITE apud EICHENBERGER, 2015, p. 146). Vale então notar que para além do peso eminentemente negativo que Hegel dá ao judaísmo, trata-se do momento de passagem da multiplicidade do paganismo à unidade divina judaica, ao monoteísmo. Sem dúvidas o peso disso se estende para as formas de vida e adentra também nas determinações políticas, numa espécie de comunhão entre a vida político-social e a religiosa, ambas embasadas no mesmo princípio de separação. Desta forma, a figura de Abraão como o pai do judaísmo tem um papel fundamental, na medida que sua “reconstituição histórica ... pretende demonstrar como

¹⁹ É pertinente já situar a dura crítica de Hegel ao judaísmo para evitar a alegação de uma leitura antissemítica: trata-se de uma crítica orientada pelos aspectos da positividade, da transcendência e da separação entre o homem e deus, entre o homem e a natureza e entre os próprios homens, aspectos que contaminariam a descendência e determinariam, para Hegel, o destino do povo. Conforme Kérvegan, a análise de Hegel „reflete os preconceitos da época, partilhados mesmo pelos partidários da integração dos judeus. Entetanto, seria arriscado falar em antissemitismo [...]. Hannah Arendt demonstrou que o antissemitismo é uma invenção do século XIX que tem a ver com a exacerbação dos nacionalismos. Se olharmos de perto, veremos que a crítica de Frankfurt ao judaísmo dirige-se antes de tudo à passividade induzida pela teocracia“ (KÉRVEGAN, 2008, p. 40-41).

podem se iluminar mutuamente a vida religiosa e a experiência social” (EICHENBERG, 2015, p. 145).

Se, por um lado, é com Abraão que a história efetiva dos judeus se inicia, é com o profeta Moisés que ela adquire o aspecto predominante a partir do qual Hegel a analisa, a saber, o estabelecimento da relação entre homem e Deus mediante *leis*, que são impostas por Deus a Moisés e a seu povo sob a forma dos dez mandamentos ou Decálogo²⁰ (e que na tradição judaica existem como a Torá). Aqui estão presentes dois elementos da maior importância para a análise de Hegel sobre o judaísmo, e que abordaremos por etapas.

De partida se destacará a figura de Moisés. Tal qual Abraão, Moisés representa, enquanto profeta, um intermediário entre Deus e os homens, reforçando o sentido da positividade, de um Deus transcendente que não se comunica com os homens senão mediante o profeta, e que para exortá-lo, não se mostra diretamente, mas em formas como as da sarça ardente, que queimava sem se consumir²¹. Esse recolhimento de Deus no divino viria em sentido muito particular, diferente, por exemplo, do mistério dos deuses eleusinos: entre os gregos não se deveria falar das figuras, do sentimento e do entusiasmo, da revelação dos deuses, mas ninguém estava excluído; já entre os judeus, o divino, expulso da terra após a desdivinização do mundo, estava sempre numa esfera superior, “o sagrado estava eternamente fora deles, invisível e não-sentido” (HEGEL, 1971, p. 285) e por isso, para os judeus não havia problema em falar sobre o culto, sobre suas leis: o próprio culto também não era sagrado. Como afirma Eichenberger:

A crítica de Hegel aqui incide em mais um aspecto da cisão estruturante do judaísmo, nesse caso sobre o divórcio entre razão e sensibilidade. Uma religião que esteja unificada à sensibilidade não dispensa as figuras de culto [...] Mais uma vez, o padrão de crítica calca-se na Grécia Antiga. Hegel explicitamente retoma os cultos de Elêusis e os compara às práticas judaicas. Enquanto para os gregos o sagrado ligava-se a suas vidas – em que pese não poder ser objeto de linguagem, sinônimo de profanação –, não havia, porém, uma ligação entre o sagrado e os judeus, na medida em que, embora dele falassem, a relação básica era de sujeição de um súdito frente ao senhor (EICHENBERGER, 2015, p. 151-152).

Desta forma, a própria ideia de sagrado estava ausente do judaísmo, e a figura divina se estabelecera já com Abraão e se reforçava com Moisés como representação da dominação e da transcendência. Daí que Hegel afirme que “a raiz do judaísmo é o objetivo, isto é o serviço,

²⁰ Ex 20, 17.

²¹ Ex 3, 1-3

a dominação frente a um alheio” (HEGEL, 1971, p. 298). E na passagem de Abraão a Moisés esta dominação toma a forma da lei, cujo substrato e princípio eram o

espírito herdado dos antepassados – o objeto infinito, a soma de toda verdade e de todas relações, na verdade o *único sujeito infinito*, porque ele só pode ser chamado objeto, na medida que o homem é pressuposto com sua vida dada de presente e o vivente se chama sujeito absoluto (HEGEL, 1971, p. 283; itálico nosso).

Ou seja, a ancestralidade judaica – pense-se aqui especialmente em Noé – legou ao seu povo a característica de uma relação entre homem e deus centrada na figura divina. Por isso na legislação teocrática de Moisés o centro e sujeito eram o próprio Deus exterior aos homens e transcendente, que só haveria de ser propriamente um objeto infinito se o povo judeu se convertesse em sujeito – o que não era em absoluto, pois o povo judeu não era senão “um nada e somente algo, enquanto o objeto infinito faz dele algo, um feito, um não-ser, que não tem para si vida, não tem direito e não tem amor” (HEGEL, 1971, p. 283). Nesta situação o povo judeu foi conduzido, na visão de Hegel, a uma aniquilação, pois pela dominação divina sua existência – ou, melhor dizendo, sua subsistência – e segurança eram garantidas, mas em troca era exigida uma obediência incondicional moderada pelas leis.

Mas em que consistia a legislação judaica? Este é o segundo ponto a ser destacado sobre a configuração do judaísmo com Moisés. E a pergunta fundamental reside no próprio caráter da lei: o que se entende aqui por lei? A lei, afirma Hegel, é uma relação pensada entre objetos (HEGEL, 1971, p. 308), a unificação dos opostos num conceito que se opõe ao real (HEGEL, 1971, p. 321), portanto algo produzido, acima da realidade. Como lei, ela pode ser tanto prescritiva, uma regra do que se deve ou não fazer, quanto uma lei punitiva, uma lei que se segue ao crime como castigo ou punição.

No Decálogo estão presentes os dois tipos de lei, e a despeito da origem religiosa, não se restringem ao campo das relações entre homem e Deus, como ao instaurar a devoção a um deus único, ao proibir esculturas de madeira ou pedra como representação imagética ou plástica de Deus como objeto de adoração (Ex 20, 3-5), ou ao regular como deveria ser o altar no qual os judeus prestariam sacrifício ao deus, a saber, de terra e não de ouro ou prata ou qualquer material trabalhado, como pedras talhadas (Ex 20, 22), ou como seriam as festas religiosas (Ex 22, 14-19). O Decálogo se estende também ao âmbito civil com a lei de talião (Ex 21, 12), que regulava as relações interpessoais em caso de crime através de uma noção de justiça pautada na vingança privada. Também se dirigia à regulação da propriedade (Ex 22, 1-

14) e dos direito dos escravos (Ex 21, 1-11). Diante das sucessivas falhas do povo, a legislação se endurece e passa a abarcar até mesmo ao âmbito privado da purificação e do cuidado do corpo, dos atos sexuais, dos cuidados no pós-parto (Lv 11-16). A intenção era a de lembrar do não-ser do homem e da insignificância de sua existência obtida pela graça em todo gozo, em toda ação humana (HEGEL, 1971, p. 284); isto é, a percepção de que sua existência era algo concedido tinha de acompanhar todos os atos dos judeus, reforçando o sentido da positividade e da transcendência divinas.

No limite, a própria existência da legislação mosaica marca os aspectos problemáticos do judaísmo. Na origem da legislação está o evento da fuga do exílio no Egito: após escaparem do exílio, escolhem permanecer sob o jugo de seu libertador tornando-o legislador do povo e representante de leis que restringem a liberdade em suas variadas relações humanas e entre homem e deus. A própria fuga não ocorre por iniciativa própria; não por acaso Hegel se vale da voz passiva ao afirmar que os judeus *foram tornados livres* por Moisés com a fuga do exílio. Desta forma, o decálogo representa uma imposição divina, mas é também fruto da própria passividade judaica e não pode resultar senão em ausência de liberdade. Daí a afirmação de Hegel de que “para os judeus foram feitos atos grandiosos, mas eles não começam com atos heroicos” (HEGEL, 1971, p. 282), pois ainda que a libertação do cativo egípcio representasse um grande acontecimento, os judeus estavam passivos em relação à própria liberdade. A legislação judaica tem origem, portanto, na indiferença ou total ausência de consciência da liberdade e conduz – ou mantém – tal ausência de liberdade. Isto se evidencia pela comparação com a legislação dos antigos.

Hegel nota que, tal qual a legislação judaica, também os legisladores antigos Sólon e Licurgo limitaram certos direitos privados como o direito da propriedade sob as leis estatais. A diferença é que os antigos o fizeram ao perceber a ameaça à liberdade dos cidadãos frente a uma crescente desigualdade de fortunas que poderia, inclusive, resultar numa aniquilação política dos cidadãos, enquanto a legislação judaica tomava medidas para impossibilitar legalmente o aumento da propriedade com outros propósitos: ao conceder o direito de resgatar as terras, de modo que se um “irmão se tornar pobre e vender uma parte de seu bem, seu parente mais próximo que tiver o direito de resgate se apresentará e resgatará o que o seu irmão vendeu” (Lv 25, 24-25), aparentemente se asseguraria a propriedade das famílias. Porém, a ideia subjacente era a de que tudo o que os judeus possuíam era de empréstimo divino, como lembra Deus a Moisés: “a terra não se venderá para sempre, porque a terra é minha, e vós estais em minha casa como estrangeiro ou hóspede. Portanto, em todo o

território de vossa propriedade, concedereis o direito de resgatar a terra” (Lv 25, 23). Na verdade os judeus não possuíam direito algum, de modo que para Hegel, “... a aparência de uma relação de direito público desapareceu na observação do princípio do qual brotaram aquelas leis” (HEGEL, 1971, p. 290). Desta forma, a legislação dos antigos limitava a propriedade para assegurar a liberdade e a igualdade de seus cidadãos, enquanto a judaica lhes asseguraria a igualdade de aniquilação e de ausência de direitos e de liberdade.

Além das limitações civis como as do direito à propriedade, se encontra ainda na legislação mosaica uma série de ameaças relativas ao não-cumprimento destas leis sob a forma de verdadeiras maldições²². Para Hegel, exceto essas prescrições ameaçadoras, a legislação judaica era marcada pela ausência de uma consciência sobre tais leis religiosas e de reflexões sobre o espírito humano, dada sua ênfase no conteúdo puramente legal e positivo cuja análise e identificação é posterior, atribuída, e não inerentemente pensada²³. Este conteúdo primordialmente legal da religião judaica faria dela antes uma lei revelada com ênfase no conteúdo prático, manifestado pela prescrição de certas ações, que uma religião revelada, pois estava ausente o conteúdo teórico representado por um certo número de verdades que possibilitariam o conhecimento do absoluto. Isto é o que explica Moses Mendelssohn, com o qual Hegel dialoga ao tratar do judaísmo:

[..] Considero isto um ponto essencial da religião judaica e creio que esta doutrina constitui uma diferença característica entre esta e a religião cristã. Para dizê-lo em uma palavra: creio que o judaísmo não tem a ver com nenhuma religião revelada, no sentido em que a entendem os cristãos. Os israelitas têm uma *legislação* divina. Leis, mandamentos, ordens, regras de vida, ensinamento da vontade de Deus a respeito de como devem se comportar para alcançar a felicidade temporal e eterna; tais princípios e prescrições lhes têm sido revelados através de Moisés de forma extraordinária e sobrenatural; porém não teorias, nem verdades salvíficas, nem proposições de razão gerais. Estas nos revela o eterno como a todos os demais homens, sempre através da *natureza* e das *coisas*, jamais através da *palavra* ou *signos escritos* (MENDELSSOHN, 1991, p. 152-153).

Encampano a religião judaica na legalidade, Mendelssohn opera uma série de diferenciações entre revelação natural, revelação sobrenatural e verdades eternas; estas últimas, que o judaísmo não possuiria, e nisto consistiria um dos méritos de sua religião, na

²² Dt 28, 15ss.

²³ Os judeus reconheceriam em parte sua história, mas não a realizariam conscientemente. Acontecimentos como o da libertação do jugo egípcio eram presentes aos judeus pela memória e pela fantasia, onde o espírito do povo agia, e não pelo entendimento, e portanto quem quisesse compreender este evento conforme a realidade da libertação dos israelitas deveria também pensá-lo desta forma (HEGEL, 1971, p. 281)

ausência de verdades eternas obrigatórias que caracterizam uma religião revelada. Ora, para Hegel esta ausência não configura mérito algum; pelo contrário, ela é muito coerente com a impossibilidade de existir verdade na religião judaica:

a verdade é algo livre, que nós não dominamos nem pelo qual somos dominados, por isso o ser divino não aparece como uma verdade, mas como uma ordem (*Befehl*); os judeus são totalmente dependentes de Deus, e o que é dependente não pode ter a forma da verdade; pois a verdade é a beleza representada pela razão; o caráter negativo da beleza é a verdade (HEGEL, 1971, p. 288).

Neste espectro da legislação divina os judeus prosseguiram em sua história, por vezes se distanciando do destino original ao fixar raízes e estabelecer relações de amizade e matrimônio com outros povos. Nestas novas relações estabelecidas até mesmo novos deuses começam a surgir, pois os judeus gozavam do mesmo sol, dirigiam seu olhar para a lua e para as estrelas junto de outros povos e refletiam com eles sobre suas sensações, representando os elementos naturais como viventes e com isto tinham, então, deuses (HEGEL, 1971, p. 293), contrariando o dito em Deuteronômio 4, 19-20: “quando levantares os olhos para o céu, e vires o sol, a lua, as estrelas, e todo o exército dos céus, guarda-te de te prostrar diante deles e de render um culto a esses astros”. Dessa forma

os momentos nos quais os judeus conseguiram se reconciliar foram, paradoxalmente, os momentos nos quais foram dominados. Quando relacionaram-se com outros deuses puderam processar uma “unificação bela”. O processo de unificação foi fruto do contato com outros povos. Ao invés de adorar um deus invisível, suas novas relações foram estabelecidas com a natureza, com o sol e as estrelas [...]. Todavia, a força dos judeus enquanto povo residia em sua hostilidade aos demais e os novos laços não tardaram a ruir (EICHENBERGER, 2015, p. 154)

Do lado político também ocorreram mudanças que reafirmavam seu destino. Em vista da legalidade divina e sua conseqüente submissão, é possível a Hegel entender que mesmo a monarquia, pela qual em geral se degeneraram os povos, teve alguma espécie de efeito positivo entre os judeus ao atribuir ao menos a alguns homens uma pequena importância (HEGEL, 1971, p. 294).

Mas mesmo que buscassem abandonar o modo de vida de seus antepassados, como poderiam abandonar o destino, o gênio destes? Para Hegel, o destino lhes imprimira uma marca definitiva e por isso “todos os estados seguintes do povo judeu, até o estado mesquinho, abjeto, miserável no que ele ainda se encontra hoje, são nada mais que

consequências e desenvolvimentos de seu destino original” (HEGEL, 1971, p. 292). Isto se refletiu também nas suas relações com as outras nações ao longo do tempo, onde os judeus, que em princípio eram dominantes em ideia, acabaram transformados em dominados na realidade (HEGEL, 1971, p. 295).

Estas mudanças no seio do povo judeu se encaminharam para o que Hegel caracterizou como o afastamento ou abandono do espírito de uma constituição e das leis (HEGEL, 1971, p. 297) de um povo quando tal espírito, por alguma modificação, já não concorda mais com as leis. Isto desencadeia uma reação de busca por algo diferente, que pode ser diferentes modos de vida, de formações e de necessidades. Estas múltiplas possibilidades se chocam até que do conflito surja uma nova forma universal, numa espécie de anatomia geral da revolução, oscilante entre a unidade quebrada, que gera a multiplicidade mas por fim retorna à unidade após o conflito.

Traduzindo esta anatomia geral no caso presente: Hegel afirma que, quando do surgimento de Jesus, o povo judaico já não apresentava “a imagem de um todo” (HEGEL, 1971, p. 297) e o elemento que ainda o unia sucumbiu perante a diversidade de ideais e modos de vida dos saduceus, dos essênios, dos fariseus e dos judeus comuns (HEGEL, 1971, p. 296). Tais ramificações se distinguiam quanto ao cumprimento da religiosidade, sendo alguns – como os fariseus – mais rigorosos que os outros – como os essênios. Por condições geopolíticas a independência externa dos judeus havia sido perdida e se chocava com a exigência de independência tão fortemente fundada em sua religião. Por isso de um lado o ódio se concentrava nas figuras de autoridade, mas de outro aguardavam a vinda de um Messias, do Filho do Homem, que restituiria ao povo aquilo que lhe era devido. No fundo, afirma Hegel, o cenário era propício à aparição de qualquer reformador: bastava que fosse um líder seguro e esperançoso, e com isto já encontraria tanto seu séquito quanto seus inimigos.

Trata-se aqui do momento de passagem do judaísmo ao cristianismo. Antes de prosseguir, porém, vale notar que a argumentação toda de Hegel se direcionou para a construção de uma imagem do judaísmo baseada numa legalidade transcendente que culmina na ausência de liberdade como uma espécie de destino. Assim, no que toca ao judaísmo, em relação ao seus escritos anteriores, de Berna, nos escritos de Frankfurt haveria uma diferença de tratamento, a saber, que aqui o judaísmo adquire um status próprio, pois

não se trata mais [...] de simplesmente descrever o mundo judaico como o pano de fundo que vai determinar e orientar a vida e o ensinamento de Jesus,

mas antes de tudo de fazer aparecer o conjunto das determinações com base nas quais vai se constituir a história do povo judeu. As determinações históricas que ele vai designar pela expressão espírito do judaísmo (THIBODEAU, 2015, p. 41)

Daí que seja importante destacar em primeiro lugar como Hegel constitui seu pensamento do judaísmo, a saber, a partir da memória e da imaginação judaica e de como esses elementos “participam da definição da compreensão que o referido povo tem de si mesmo e das relações que ele estabelece com a natureza e com os outros povos” (THIBODEAU, 2015, p. 42), isto é, uma questão da consciência deste povo sobre sua história através da memória e da imaginação. Neste quesito cabe observar o uso das fontes pelas quais Hegel pensa, segundo Thibodeau, a história espiritual do judaísmo: a narrativa bíblica e intelectual dos judeus.

Estando clara a imagem do mundo judaico fornecida por Hegel bem como seu propósito, trata-se agora do surgimento de Jesus. Um primeiro aspecto é a relação de Jesus com o mundo no qual se origina, a saber, o mundo judaico fragmentado: a despeito do ambiente propício para o surgimento de um salvador, Jesus não vem como o Messias pois justamente se opõe à uma das características predominantes deste povo, a legalidade, que não só regula as relações existentes mas contamina todo destino da descendência judaica. Nesse sentido, a concepção de lei é novamente central para a argumentação de Hegel.

Como vimos, Hegel define leis como sendo unificações de opostos em um conceito, em algo pensado, produzido, acima da realidade. No caso do judaísmo, a lei assume originariamente um papel ligado à religião: em princípio se trata de um acordo para a manutenção de uma oposição à realidade, quando após o dilúvio o homem passa a ter sua sobrevivência frente à natureza assegurada por Deus, desde que lhe seja obediente. Primordialmente as leis são divinas – os mandamentos – e se dirigem sobretudo à relação entre Deus e homem. Com o tempo, porém, avançam para as relações entre os homens como aparece no decálogo de Moisés, fundamentando toda a concepção de justiça a partir de então com a lei de talião; por último, alcançam até mesmo as relações internas aos homens. Desta forma, mesmo em relações “mundanas” as leis originadas do judaísmo envolvem um elemento externo seja na sua atribuição, pois quem determina e atribui a lei é Deus, seja na sua motivação, pois as leis são atribuídas por esse Deus como uma espécie de cumprimento de um serviço com finalidade de manter a relação de oposição à realidade.

Algumas dessas leis, afirma Hegel, são puramente objetivas, como as leis que tratam do culto, do trabalho aos sábados e da alimentação. Outras, porém, se dirigem às relações

entre os homens e nesse sentido não são puramente objetivas mas parcialmente subjetivas pois se fundamentam na atividade humana, e podem ser divididas em leis civis, que expressam o limite da oposição entre vários seres viventes, e leis morais, que expressam o limite das oposições no interior do ser vivente.

Ocorre, porém, que há entre estes mandamentos uma possibilidade de mobilidade, isto é, um mandamento civil pode se transformar em moral quando o dever não for alheio ao homem, perdendo sua forma e unificando o conteúdo de ambos; mas – e aqui reside o verdadeiro problema – também o mandamento moral poderia se objetivar. Este é o caso, indica Hegel, contra o qual Jesus deveria trabalhar: contra a positividade das leis morais, contra a mera legalidade, mostrando que a lei, para além de seu lado objetivo e estranho ao homem, possui algo de subjetivo enquanto produto de uma força humana, da faculdade da universalidade, da razão, e nisto residiria a possibilidade de perda de sua objetividade e heteronomia, isto é, manifestando-se como fundada na autonomia da vontade humana. No limite, Hegel pareceria indicar que uma via para combater a positividade das leis morais seria agir de acordo com a filosofia prática kantiana. Porém, como veremos, esta é a ocasião de Hegel para empreender uma nascente crítica à moralidade de Kant.

É interessante notar que, ao colocar a filosofia kantiana como uma possível superação do positivismo remanescente na moral para em seguida refutá-la, Hegel retrata sua própria relação com a filosofia kantiana em seu percurso intelectual. O contato de Hegel com Kant vinha de longa data e foi um dos mais relevantes para sua formação: inicialmente por meio da recepção que a filosofia de Kant teve à época, isto é, pela ortodoxia religiosa representada sobretudo por Storr no seminário de Tübingen, mas a esta recepção tanto Hegel como seu círculo de amigos na época se opuseram. Tal oposição consistia na divergência entre a recepção kantiana empreendida pelos religiosos e as concepções próprias aos jovens filósofos, pois enquanto os teólogos procuravam conciliar religião e moral a fim de provar que a moralidade sem a religião nada seria, os jovens pensadores, em nome da autonomia, buscavam mostrar que a moralidade seria tudo menos essa forma de religião (HENRICH, 1971, p. 51)²⁴. Desde a *Crítica da Razão Pura*, Kant mostrara que alguns objetos a razão não poderia conhecer, mas só pensar; a questão é como estes objetos foram readmitidos no seu sistema da razão prática, dando espaço a uma moral religiosa, que fundamenta a adoção de seu discurso – em parte distorcidamente – pelos religiosos da época de Hegel²⁵.

24 Sobre o contexto teológico de Tübingen, cf.: VACCARI, U. A crítica do jovem Schelling à teologia de Tübingen no contexto da querela do panteísmo, in *Cadernos espinosanos* XXVI, p. 167-192.

25 Em seu artigo "Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula", Rubens Rodrigues Torres Filho aborda

Assim, o momento em que Hegel entra em contato com a filosofia kantiana, como muitos de seus cadernos de estudos e exercícios mostram²⁶, se dá ao mesmo tempo que sua formação em teologia o colocava em necessário comércio com a religião e seus textos bíblicos. Desta forma, estas duas influências por vezes se misturavam e é possível então ver a filosofia kantiana plasmada nas exegeses bíblicas do jovem Hegel. Sobretudo em Berna, com o escrito *A vida de Jesus*, Hegel assumiu para si a influência de Kant sob uma chave de leitura cristã aproximando os elementos do cristianismo e da filosofia moral kantiana.

Como afirma Bondelli, o que Hegel entende por kantianismo neste período de Berna é um programa concebido de forma não muito rígida, que se pode indicar, grosso modo, como a adoção da crítica da razão prática. Este programa apresentaria tanto a fundamentação filosófica do conceito de ilustração e a crítica da religião de Hegel, quanto determinaria seu trabalho de pensamento sistemático no caminho para o sistema de Jena²⁷. As preocupações de Hegel em Berna eram, no que toca à filosofia kantiana, em ordem decrescente de importância: a formação de uma religião moral; a direção ou o alvo da doutrina do método kantiana e da doutrina dos postulados da razão prática; e as reflexões sobre o conceito estético do belo e do sublime. A crítica da razão teórica de Kant teria, para o Hegel de Berna, um significado secundário (BONDELLI, 1999, p. 32-33).

Com efeito, a importância da filosofia prática de Kant se estende também até Frankfurt – muito da consideração de Hegel sobre as leis se relaciona intrinsecamente com a filosofia kantiana, mas nesse período ela serve sobretudo como ponto de partida para a

o "retrocesso" ao qual Kant teria sido levado para remediar, na segunda versão, a radicalidade da primeira versão da *Crítica da Razão Pura*, de modo a "acomodar de volta a velha coisa em si dos dogmáticos e para poder, com os postulados da razão prática, recuperar "pela porta dos fundos" os velhos preconceitos metafísicos – Deus, mundo em si, alma imortal – que a filosofia crítica parecia ter banido para sempre" (TORRES FILHO, 2001, p. 67-68)

26 A influência de Kant sobre o jovem Hegel é tomada normalmente no sentido da filosofia prática, entretanto, o manuscrito *Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* (1794) apontaria para uma leitura da *Crítica da Razão Pura* na esteira do então professor em Tübingen Johann Friedrich Flatt. No contexto da filosofia prática, a edição crítica também dá notícias do comentário de Hegel à *Metafísica dos Costumes* kantiana (Texto 73 da edição crítica), comentário que teria se perdido.

Como já examinado na nota 2, a troca de cartas entre Hegel, Schelling e Hölderlin testemunha a situação da ortodoxia do seminário de Tübingen acerca da filosofia kantiana, especialmente pelo relato de Schelling, mas também ajuda a compôr o quadro da relação de Hegel com Kant. Em carta de fim de janeiro de 1795 a Schelling, Hegel avisa que há algum tempo vem se dedicando aos resultados mais importantes da filosofia kantiana em vista de ideias de seu próprio tempo (HEGEL, 1970, p. 16), e em agosto de 1795 prossegue nesta ocupação, cogitando escrever um ensaio sobre o significado de Deus e sobre os postulados da razão prática do mundo dos fenômenos (HEGEL, 1970, p. 29).

27 Apesar do inegável papel da filosofia kantiana na constituição do pensamento do jovem Hegel, outros teóricos também contribuíram para seu desenvolvimento. Bondelli faz notar a participação da filosofia do sentimento e da fé de Rousseau e Jacobi, da filosofia da história de Herder, o estoicismo-espinozismo de uma unidade do cosmo divino e do mundo humano, e o Topos neoplatônico de um Uno supremo indivisível e pré-reflexivo (BONDELLI, 1999, p. 33).

constituição de um pensamento próprio. Como nota Fischbach a uma das edições francesas, já ao diferenciar as leis entre leis morais e civis Hegel remeteria à divisão feita por Kant entre a legislação jurídica e a moral com base no critério de exterioridade e interioridade, na *Doutrina do direito da Metafísica dos costumes*.

De acordo com a *Metafísica dos Costumes*, a legislação ética ou moral é aquela na qual a lei, enquanto representação teórica, torna a ação um dever e faz deste dever o motivo ou fundamentação para a escolha desta ação, ao passo que a legislação jurídica não inclui o motivo do dever na lei, aceitando uma motivação externa. Em outros termos, a legalidade é quando a ação concorda puramente com a lei, mas a moralidade é quanto a ação concorda com a lei e reflete o motivo da ação. A legislação jurídica só aceita deveres externos, enquanto a legislação ética não pode aceitar que os deveres se tornem externos, pois seu diferencial é exatamente o motivo, a fundamentação da ação (KANT, 2003, p. 71-72).

Hegel acolhe a seu modo esta divisão baseada no critério de exterioridade e interioridade dos deveres, mas não sem antes fazer a crítica destes conceitos e, com isso, da moralidade kantiana. Nesse sentido, a respeito do combate da positividade nas leis com o cristianismo primitivo Hegel afirma que escolher o caminho da universalidade, do respeito ao dever contra as inclinações – da filosofia kantiana – não era suficiente, pois, como afirma Hegel: “para o particular, impulso, inclinação, amor patológico, sensibilidade, ou como se o chama, o universal é sempre necessariamente algo estranho, objetivo” (HEGEL, 1971, p. 323). Isto é, a lei permanece algo objetivo e positivo mesmo quando fundamentada na razão humana uma vez que a lei é um universal e se opõe ao particular e o domina, fazendo retornar a positividade e criando um poder estranho dentro do homem.

Dessa forma, Hegel parte das limitações da moralidade kantiana rumo a um pensamento próprio: se para Kant a moralidade seria a subjugação do indivíduo sob o universal, para Hegel deveria antes ser a elevação do indivíduo ao universal, portanto uma unificação (*Vereinigung*) (HEGEL, 1971, p. 299). Aos olhos de Hegel, a moralidade teria de ser a adequação, a unificação com a lei da vida, mas quando esta lei não é a lei da vida, gera a mais alta separação – a objetividade (HEGEL, 1971, p. 300). Isto é o que ocorre na filosofia kantiana: o dever, enquanto pura forma como o imperativo categórico, estabelece o universal ao qual os indivíduos e seus elementos particulares devem se submeter mas a própria ideia de dever carrega a contradição de ser ao mesmo tempo universal e limitada (HEGEL, 1971, p. 323). Com isso, os outros elementos que o acompanham na argumentação como a virtude, enquanto obediência à lei, e o amor, estão prejudicados por esse modo de considerar a lei

moral em oposição dominante à vida e aos impulsos ou à sensibilidade. Assim, do ponto de vista da unificação não há defesa para a legalidade, ainda que ela se dê no campo da moral e sob a afirmação de sua universalidade: “mesmo significando um aprofundamento subjetivo [...] não leva à superação da separação, tendendo antes à supressão de um dos momentos separados” (BECKENKAMP, 2009, p. 141).

Portanto, no período de Frankfurt esta crítica se direciona à moralidade kantiana pois esta não supera a positividade das leis no campo da autonomia, introduzindo no homem uma lei que ele pretensamente se dá mas que representa um universal, uma dominação interna ao próprio homem no cumprimento do dever. A moral kantiana pretenderia superar a heteronomia das leis por pertencerem ao campo subjetivo, mas Hegel mostra que tal tentativa não obtém êxito devido ao próprio caráter da lei, um elemento universal que entra em choque com o particular do indivíduo.

Essa problemática prossegue quando Hegel aprofunda a crítica à moral kantiana, agora aplicada à proposta de uma religião fundada na moral interior. Trata-se de um trecho de *A Religião nos limites da simples razão* (1796) no qual Kant tenta distinguir entre as religiões estatutárias e seu princípio moral autônomo com o intuito de provar a superioridade deste sobre as religiões positivas. Neste sentido, afirma Kant:

De um xamane tunguse ao prelado europeu,[...] entre o vogul [...] e o sublimado puritano e independente de Connecticut há [...] uma enorme distância na maneira, mas não no *princípio de crer*; de facto, quanto a este, todos eles pertencem a *uma só e mesma classe, a saber, à dos que situam o seu culto de Deus no que em si não torna melhor homem algum (na fé em certas proposições estatutárias ou no seguimento de certas observâncias arbitrarias)*. Só os que pensam encontrá-lo apenas na disposição de ânimo de uma conduta boa se distinguem daqueles graças à transposição para um princípio totalmente diverso e muito elevado sobre o primeiro, a saber, o princípio por meio do qual aderem a uma Igreja (invisível) que abarca em si todos os de bom pensamento, a única que, segundo a sua qualidade essencial, pode ser a verdadeira Igreja universal (KANT, 1992, p.178; itálicos nossos).

Ora, dirá Hegel, no fundo não se trata de uma diferença entre o expediente das religiões estatutárias e o da moral kantiana como se esta fosse superior, pois no limite ambas ferem a autonomia do homem, seja porque pregam o respeito a um Deus transcendente como o judaico, seja porque pregam uma dominação do homem sobre si mesmo pela imposição do elemento universal da lei sobre as inclinações particulares. Por isso Hegel afirma que esta saída só supera parcialmente a positividade, pois se de um lado aquelas formas de crêr citadas

por Kant tinham seu senhor fora de si, o homem kantiano interioriza esta dominação. Em outras palavras: “a diferença não está em que aqueles sejam escravos e este seja livre, mas em que aqueles têm seu senhor fora de si, enquanto o segundo o leva dentro de si mesmo, sendo ao mesmo tempo seu próprio escravo” (HEGEL, 1971, p. 323). É neste sentido que, da crítica da filosofia kantiana, se poderia dizer que era ilustrada pelo judaísmo, pois ambas representam o lado da dominação, seja ela externa e transcendente, ou interna.

Em seu comentário às obras de juventude de Hegel, Lukács identifica que se trata de uma crítica da moral kantiana inclusive no que diz respeito a uma questão de metodologia, pois se absolutiza o conceito de dever, trazendo com isso um certo engessamento num estado mecânico da ética kantiana (LUKÁCS, 1973, p. 250). Isto pode ser compreendido mediante aquilo que, para Lukács, seria a origem da recusa de Hegel à ética kantiana, a saber, as relações desta com a sociedade burguesa – enquanto Hegel buscava uma verdadeira reconciliação (*Versöhnung*) com a sociedade burguesa, a ética kantiana do dever, dos postulados e do imperativo categórico, ao se apoiar nestes conceitos, pressupunha uma adoção do dever na sociedade sem a ocorrência de conflitos ou contradições, de modo harmônico (LUKÁCS, 1973, p. 247), isto é, uma ilusão. Por isso que para Lukács a luta de Hegel contra a positividade seria também uma luta contra uma *falsa unificação* (LUKÁCS, 1973, p. 252) promovida pela filosofia moral kantiana e, por conseguinte, uma crítica às limitações do idealismo subjetivo kantiano no campo da ética²⁸. Deste modo, é justamente neste afastamento de Hegel do kantianismo que marcara o período de Berna que passa a tomar consistência sua investigação acerca da unificação (JAMME e SCHNEIDER, 1990, p. 19).

No limite, a ética kantiana ainda estaria impregnada pelo espírito da *Crítica da Razão Pura*. Dieter Henrich pensa esta problemática da seguinte forma: como para Kant não se trataria de um sentimento, mas de uma regra geral na fundamentação de nossa consciência ética, os pontos fracos de sua teoria residiriam sobretudo no fato de que “ela não permite de modo algum o *pathos* característico de uma pura autonomia para a teologia moral” (HENRICH, 1971, p. 48), excluindo portanto elementos como o sentimento. É por isso que Hegel se opõe à ideia kantiana do amor a Deus e ao próximo como algo mandado, imposto (HEGEL, 1971, p. 325) e busca fundamentar seu conceito próprio de Amor quando trata do cristianismo primitivo e da figura de Jesus.

Lukács defende que esta crítica da moral kantiana se estenderia também à filosofia de

28 Com efeito, a leitura de Lukács atenta para a crítica de Hegel à filosofia moral kantiana no sentido social, numa interpretação que se tornou clássica ao destacar os elementos econômicos e políticos presentes no jovem Hegel.

Fichte. Embora Hegel trate diretamente de Fichte em obras posteriores a Frankfurt como *Diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e Schelling* (1801) e *Fé e Saber* (1802), sua correspondência com Schelling dá conta de que, já em janeiro de 1795, Hegel discutia a *Crítica de toda Revelação*, texto de 1792 no qual Fichte escreve sobre o projeto da crítica kantiana e que foi, inclusive, atribuído a Kant por um tempo. Para Lukács, nos escritos de Frankfurt Hegel trataria Fichte por semelhança a Kant, criticando ambos de um só golpe por representarem um mesmo lado, o da dependência de um *sujeito* absoluto sob a forma da subjetividade racional, que é uma dependência tanto quanto a dependência de um *objeto* absoluto como nas religiões estatutárias como a judaica (BECKENKAMP, 2009, p. 145). Assim, a moral kantiana-fichteana e a religião judaica representariam para Hegel a perspectiva da dependência, mas com os judeus a dependência do objeto absoluto, e com a moral de Fichte e de Kant a dependência de um sujeito absoluto, num “parentesco espiritual” entre a moral kantiana-fichteana e o judaísmo.

Ademais, fragmentos como o outrora denominado “Moralidade, Amor e Religião” (N. 374-377) sugerem, por sua proximidade de vocabulário, uma referência a Fichte. Trata-se de um fragmento importante que Nohl tratou como um todo, mas no qual haveria uma ruptura entre a primeira parte, ainda ligada ao espírito kantiano e fichteano, e a segunda parte, que já se direcionaria para outra orientação teórica (HENRICH, 1971, p. 64), a saber, a da filosofia da unificação. Com efeito, esta ideia de uma ruptura na orientação teórica do fragmento em questão, apontada por Henrich e que se torna mais visível em sua leitura, é acatada na edição crítica de Jaeschke, que o transforma em dois fragmentos (Text. 40: *Positiv wird ein Glauben gennant*; Text 41: *Religion*) cuja primeira redação se daria em Berna, sendo posteriormente trabalhados em Frankfurt.

A primeira parte deste fragmento se abre com a conceitualização de Hegel da religião positiva como aquela na qual “o originalmente subjetivo só existe como algo objetivo” (HEGEL, 1971, p. 239) e com a diferenciação entre os conceitos morais e aqueles da esfera teórica, pois o objeto daqueles (dos conceitos morais) é sempre o eu, e os objetos destes (dos conceitos teórico) é o Não-Eu, de modo que os conceitos morais, que pertencem o campo subjetivo, podem se tornar positivos quando existem como objetivos; da mesma forma, podem perder a positividade se retornam a atividade ao sujeito. Também o objeto infinito pode ser positivo quando se manifesta por meio de milagres, da revelação e de aparições.

Desta forma, a primeira parte do fragmento aborda as relações entre sujeito, objeto e unificação teórica (MADUREIRA, 2005, p. 71) e estaria sob a influência das filosofias da

subjetividade de Kant e de Fichte. Também na segunda parte persistiria este tratamento das relações entre sujeito e objeto, mas que agora aparecem em outra forma de relação e sob outra ideia de positividade, a saber, positividade como “o medo da unificação, da suprema subjetividade” (HEGEL, 1971, p. 241), que surge como outra forma de dependência do objeto. Portanto, a positividade se destaca aqui da acepção ligada à autoridade e se concentra, antes, nessa recusa à unificação.

Por fim, a unificação entre sujeito e objeto aparece como o ideal da religião, e só pode ser realizada no amor: “só no amor o homem é um com o objeto, ele não domina nem é dominado” (HEGEL, 1971, p. 242).

Assim, enquanto a primeira parte do manuscrito estava sob o espírito kantiano-fichteano da cisão entre o sujeito e objeto na qual a positividade da religião poderia se manifestar, na segunda parte se trata da possibilidade de unificação de sujeito e objeto no amor – à qual se oporia a positividade – e disto como o ideal da religião. Trata-se aqui de um bloco de fragmento que de certa forma depura todo o revestimento histórico presente no antigo *O Espírito do Cristianismo*, dedicando-se uma espécie de núcleo duro que prioriza conceitos e suas relações como o subjetivo e o objetivo, o prático e o teórico, eu e não-eu, numa semelhança com a filosofia fichteana, mas que começa a se encaminhar para uma nova perspectiva de tratamento dessas relações.

Assim, este fragmento acrescenta um elemento de importância fundamental ao documentar o direcionamento teórico à filosofia da unificação em oposição à orientação kantiana e, como veremos no próximo capítulo, reforça a ideia de que através de noções como o amor Hegel dá abertura para um novo conceito de liberdade. Desta forma, é possível dizer que Hegel parte da filosofia kantiana para ultrapassá-la até chegar a sua formulação sistemática própria; seja pela crítica da moralidade kantiana ou da relação que esta estabelece com a religião, seja pela crítica “teórica” ao idealismo subjetivo no campo ético, é através destes elementos que se torna possível ver a aproximação de Hegel da vida social, ética, em detrimento de uma moral individualizada, calcada num conceito de Dever que não permite ao homem a autonomia e que não o conduz à liberdade, mas só o cinde em si mesmo. Daí que para Jaeschke o horizonte conceitual de Hegel seja menos a pergunta sobre a positividade da religião como o fora em Berna, e sim o “contraste entre cisão e unificação” (JAESCHKE, 2003, p. 85). Dada a insuficiência da moral kantiana em alcançar uma perspectiva de unificação plena, entende-se como Hegel representa a si a filosofia kantiana como a “personificação da natureza particularizadora do entendimento” (DILTHEY, 1944, p. 70),

impassível de realizar a ideia de unificação, e que por isso necessita de uma acréscimo para além das limitações da moral que não unifica e reinstaura a dominação no homem.

O período de Frankfurt apresenta então um Hegel que identifica na filosofia kantiana as insuficiências para alcançar um projeto de unificação. Isto significa que, no campo da investigação empreendida nos manuscritos, ao tentar superar a positividade das leis Jesus não poderia se guiar por um pensamento que preconizasse a moralidade, pois com isso se manteria o universal da lei, do dever ser. Como veremos, para Hegel a saída de Jesus foi combater, portanto, a própria lei enquanto reguladora das relações.

Porém, como se daria exatamente esse combate? Para Hegel, Jesus buscaria uma complementação da lei e da moral e menos sua dissolução²⁹. O termo usado por Hegel para esta complementação – pleroma – remete, segundo Thibodeau, tanto à terminologia propriamente teológica quanto, em significado, à metafísica wolffiana, na qual o ser é o complemento da possibilidade. Assim, com esta complementação se trataria de uma “passagem da *possibilitas* do dever-ser universal, que é apenas um objeto pensado, à expressão real desta universalidade” (THIBODEAU, 2015, p. 54).

Hegel explicita essa tentativa de complementação sobretudo na análise do Sermão da Montanha (Mt 5 e Mt 22), onde Jesus fala das velhas leis pretendendo excluir seu caráter legal ao mostrar que aquilo que as preenche é o mais alto e o que faz da lei, enquanto puramente formal, algo prescindível, supérfluo (HEGEL, 1971, p. 324): para além da forma da lei que prega o cumprimento dos mandamentos como “não cometerás adultério”, importaria mais o conteúdo da lei, o lado subjetivo ou da intenção do coração, do amor. Nesse sentido, se distancia de vez da moral kantiana embasada no lado formal como o de um imperativo categórico.

Para dar exemplos, ao mandamento “não matarás”, Jesus opõe uma virtude: “a disposição para o amor da humanidade” (HEGEL, 1971, p. 327). Ao opôr virtudes à positividade, às leis e aos deveres dos judeus, é suprimida a imoralidade da indiferença de suas ações, mas a bem dizer, em relação a virtudes particulares o homem positivo não era,

²⁹ Uma questão importante aqui é observar qual seria, então, o papel da moralidade nesses escritos de Frankfurt. No que diz respeito à lei, Hegel faz a crítica ao caráter heterônomo da moralidade, mas em relação ao espírito judaico há sem dúvida um ganho e por isso a moralidade não estará de todo ausente do discurso cristão: ela seria uma espécie de “condição, por assim dizer, mínima ou *negativa* que abre caminho para uma possível transformação das relações de dominação inerentes à lei e aos comandos negativos. Freando os interesses particulares e egoístas, reprimindo as inclinações naturais que Kant qualifica de *patológicas*, ela permite aos homens elevar-se à universalidade, ao princípio universal que é o de sua humanidade em comum” (THIBODEAU, 2015, p. 51). Entretanto, o lado negativo é que esta universalidade que não abarca o particular.

para Hegel, moral nem imoral; sua imoralidade residia somente nesta obediência indiferente da ação e do serviço, e a este respeito afirmava que Jesus opusera a subjetividade à imoralidade do serviço do homem positivo. Nesta oposição o homem se torna responsável por si mesmo, sua ação e seu caráter são um só, e *nesta possibilidade de se autolimitar, de limitar a virtude ou o vício reside a liberdade*.

Ora, o que Hegel entende aqui por virtude se diferencia da virtude em sentido kantiano, entendida como aquela que permanece na oposição tornando-se universalidade dominante sobre o particular (HEGEL, 1971, p. 326), ou seja, de submissão parcial em contraste com união pretendida pelo amor. Virtudes, para Hegel, seriam modificações do amor, e sendo modificações do amor, não existiria uma virtude absoluta – ao modo de um princípio racional e formal – que poderia levar os homens ao vício seja por ignorá-la, seja por extrapolá-la. Assim se escapa do risco de colisões entre as virtudes, de que uma virtude se convertesse em ausência de virtude; em uma multiplicidade de virtudes, uma não impossibilita a outra desde que não se a hierarquizem (situação que pode transformá-las de deveres em vícios quando se encontrasse em falta com as virtudes na parte inferior da hierarquia por dar atenção às outras). Por isso, as virtudes não devem pretender uma realidade absoluta, pois sua forma é limitada.

Como as virtudes se relacionam com as necessidades humanas e com o que Hegel chama de multilateralidade de relações, sua atuação e autolimitação do espírito uno e vivente deveriam se dar só por essa multilateralidade das relações e não pelas virtudes como obrigação.

Assim, para Hegel não deve haver algo como um princípio único que subjaza às virtudes atuando como uma virtude particular porque isso seria como um universal (isto é, como a virtude kantiana), um conceito que criaria a situação de que, em determinadas configurações, tais virtudes teriam que se apresentar, numa verdadeira imobilidade absoluta. De fato, o ponto de Hegel é que caso haja um princípio de virtudes como virtude particular – que se tornaria antes universal – essa seria preexistente. Já em um vínculo vivente das virtudes a situação não está dada, não se pode conferir regra que seja aplicada:

sua forma exterior {a desse vínculo} pode se unificar de infinitos modos, ela nunca terá duas vezes a mesma, e sua exteriorização não poderá dar nenhuma regra, pois ela nunca tem a forma de um universal contra o particular. Como a virtude é o complemento da obediência à lei, assim o amor é o complemento das virtudes (HEGEL, 1971, p. 362)

A virtude é então para Hegel como um complemento da obediência às leis, e o amor, um complemento às virtudes, que são modificações dele, e assim se apresenta sua ideia de complementação da lei por um vínculo vivente de amor e não por uma lei, algo dado, imposto, uma regra preexistente a ser aplicada. Contra os mandamentos, Jesus tentaria instaurar uma possibilidade de reconciliação:

Enquanto os mandamentos do dever pressupõem uma separação e declaram a dominação do conceito em um dever, aquele que, ao contrário, está elevado acima dessa separação é um *ser*; uma modificação da vida que é excludente, isto é, limitada, apenas se considerada em vista do objeto (HEGEL, 1971, p. 324; *itálico nosso*)

Por isso Hegel critica também a filantropia universal: esta seria o símbolo de uma época pobre de realidade em que se constrói a exigência de virtudes, de ideais, de meros esqueletos em favor de um ser pensado. Mas o amor não pode ser para algo pensado, e sim para aqueles com quem se trava relações. Amor não pode ser objeto do dever, é inclinação, patológico, sentimento, mas nem por isso é menor ou mais fraco que o dever ou o direito. Amor não é conceito, universal, mas união de espíritos, algo que não pode ser mandado.

É de fundamental importância entender que Hegel diferencia o amor cristão, conceituado a partir do sermão da Montanha, do amor em sentido kantiano, pois mesmo quando Cristo fala em sua pregação em tom imperativo semelhante ao dos mandamentos, não se trataria de mandamentos do dever como os kantianos – os mandamentos de Cristo seriam mandamentos mais quanto à forma exterior que quanto ao significado. Ao contrário, Hegel afirma que Kant esteve em erro quando, na *Crítica da Razão Prática*³⁰, concebe a expressão de Jesus “Ama a deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo” (Mt 22, 37-39) como um mandamento do dever “que exige respeito a uma lei que ordena o amor” (HEGEL, 1971, p. 325; *itálicos nossos*) – trata-se, com isso, de uma “profunda redução do que ele chama de um mandamento: amor de Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo, ao seu mandamento do dever” (HEGEL, 1971, p. 325). Ora, mesmo este mandamento do dever sendo dito na forma da reflexão e de algo dirigido a um ser vivente, ainda se trataria de um uso indevido, pois o único sentido possível para o mandamento “amar a deus sobre todas as coisas” seria então muito mais o de “se sentir no todo da vida, no infinito, sem limites” (HEGEL, 1971, p. 363), isto é, uma união viva e não-compulsória.

Neste tratamento do amor entre a concepção cristã e a kantiana, Thibodeau aponta que

30 KANT, 1986, pp. 98-99.

pelos parâmetros kantianos, o amor seria, sim, um sentimento e uma inclinação patológica (THIBODEAU, 2015, p. 54). Ocorre que mesmo sob risco de não ser tão universal quanto a moralidade ou a legalidade, o amor cristão ainda escapa às relações de dever e dominação e se dá entre viventes:

o amor do próximo [...] é [...] dos homens com o qual se entre em relação e não a exigência de conformar-se ao conceito de amor universal. Logo [...] é seguramente uma inclinação; ela é, certamente, patológica, mas, na realidade, ela suprime e faz explodir essa distinção entre a inclinação e o dever, entre um amor que Kant chama de patológico e um amor que ele qualifica como prático. O amor cristão, segundo Hegel, é [...] tanto patológico como prático (THIBODEAU, 2015, p. 54)

Assim, o amor é fundamental para a descentralização da ideia de lei em favor de uma verdadeira unificação. Isto aponta para várias relações: a primeira delas é que ao pensar o cristianismo como amor, Hegel teria em mente uma determinada concepção de cristianismo, a saber, a que se orienta pela teologia do Evangelho de João e menos pelo de Paulo. Como faz notar Thibodeau, fazendo eco a outros comentários, a de Paulo é que estará na base do luteranismo.

Além disso, no mesmo período Hegel aborda o amor em outro fragmento homônimo. É de interesse integrá-lo aqui para oferecer paralelos e contraposições entre seu caráter fenomênico e a abordagem conceitual.

No fragmento *O Amor*, de início Hegel diferencia o amor pelo morto, do homem contraposto para o qual a matéria é absoluta, do amor verdadeiro, que ocorre na igualdade de poder entre seres viventes. Esse amor não é entendimento nem razão, que mantêm as contraposições, e sim um sentimento, mas não um sentimento singular, que parte da dissolução de múltiplos. Esse amor se identifica antes com a vida:

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, o círculo de uma unidade completa[b]; 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. No amor o separado ainda é, mas já não como separado – como uno, e o vivo sente o vivo (HEGEL, 2008, p. 59-60).

Com efeito, a ligação entre amor e vida vai ao encontro do exposto até aqui, da

necessidade dos vínculos viventes para além das unidades abstratas. Nesse todo da vida e do amor, qualquer separação deve ser superada, mesmo a passível de se causar pelo fato de que os amantes são mortais, pois do contrário, advém a irritação com a particularidade do outro, denominada *pudor*. Para Hegel, o amor adquire uma riqueza da vida que permite que nas trocas não haja uma perda: aquele que recebe não se torna mais rico que aquele que dá. Disso surge uma referência Julieta, de Shakespeare: quanto mais dou, tanto mais tenho (HEGEL, 2008, p. 61). Nesse ritmo sucedem-se "o unido, os separados e o reunido" (HEGEL, 2008, p. 61) até sob a forma de uma nova vida; porém, os amantes ainda mantêm relações com objetos que lhes são contrapostos, como a propriedade e os direitos: a dificuldade reside em tornar essa propriedade ou direito um objeto de sentimento da outra parte, sem que, com isso, se suprima o domínio do outro amante, o que instauraria uma nova contraposição.

Ora, mas uma vez que "a posse e a propriedade constituem uma parte tão importante do homem, de suas preocupações e pensamentos, assim também os amantes não podem se abster de refletir neste lado de suas relações" (HEGEL, 2008, p. 62). E como para Hegel tudo aquilo que o homem tem se encontra então sob a forma jurídica da propriedade, também a comunidade de bens seria apenas o direito igual de ambos amantes sobre a coisa.

Dessa forma, no fragmento *O Amor*, bem como em outros textos de Hegel da época, Hegel determinaria o amor não apenas especulativamente como toda oposição da unificação superada e como sentimento próprio (ou duplicação) da vida, mas o analisaria fenomenologicamente, em sentido moderno, como as relações de dois amantes (SIEP, 2014, p. 86). Tomando esse contexto moderno, considera ainda a necessidade de se integrar a propriedade, mas nota o risco que ela oferece às relações de igualdade.

Em relação ao fluxo dos fragmentos aqui analisados, o trecho sobre *O Amor* tem a acrescentar na determinação do vínculo entre amor e vida, reforçando o lado vivente das relações e justificando com isso sua crítica ao conceito de amor kantiano fundamentado no dever, no lado formal.

Portanto, vimos até aqui que Hegel apresenta uma saída ao formalismo da moral kantiana através de um conceito de amor que complementa a lei e desenvolve uma nova formulação de virtude para além do dever-ser em favor de um ser, da vida. Este é o modo como Jesus se oporia às leis morais. No que diz respeito à leis puramente objetivas como as do culto, que derivavam de uma espécie de serviço mediante os quais os judeus prestavam conta de sua existência, Jesus opôs os impulsos e as necessidades propriamente humanas, mas sobretudo a subjetividade (HEGEL, 1971, p. 299). Enquanto para os judeus o culto não era

sagrado (e por isso podiam inclusive falar dele), mas uma espécie de obrigação, de “mero serviço [...], obediência sem alegria, vontade e amor” (HEGEL, 1971, p. 318), para Jesus os atos sagrados eram o mais espiritual, o mais belo (HEGEL, 1971, p. 318.), que expressavam um intento de unificação no Ideal e não mais de oposição ao real, desprezando assim a dominação sob as leis objetivas judaicas em detrimento da satisfação das necessidades humanas. No limite, a satisfação das necessidades, por mais vis que fossem, corresponde à conservação do ser, à afirmação do subjetivo. Assim também é que orienta que ao costume de se lavar as mãos antes de comer o pão se deveria opôr o elemento subjetivo, isto é, “...sobre a pureza ou impureza de um objeto, a pureza ou impureza do coração” (HEGEL, 1971, p. 321). O mesmo ocorre quando os apóstolos, em vez de guardar o sábado, colheram espigas de trigo porque sentiam fome³¹ – Jesus justifica tal ação pois opunha à santificação de um tempo (o dia do sábado) o próprio homem e a satisfação de suas necessidades, de modo que “a necessidade anula a culpa” (HEGEL, 1971, p. 320) oriunda de uma infração da lei, neste caso, do pecado. A condição, porém, é que exista a necessidade: estando esta presente, seria admissível até a profanação do sagrado; estando, porém, a necessidade ausente, a ação se torna um abuso, pois ao profanar algo sagrado como um santuário se fere algo comum a todos, violando um direito de todos.

Mas se por um lado Jesus queria mostrar seu desprezo por tais mandamentos objetivos pois prioriza o subjetivo, por outro lado sua ação tinha um caráter quase provocativo, como ao curar uma mão paralisada no dia de sábado. Ora, afirma Hegel, por que não esperar até o pôr do sol para realizar a cura? Afinal, aqui a ação teria menos um caráter de urgência. Desta forma, para Hegel Jesus expressaria não só o desprezo pelas leis e a primazia do subjetivo, mas também seu arbítrio³² (*Willkür*) frente aos mandamentos originados na mais alta autoridade.

Assim, em relação às leis judaicas puramente objetivas Jesus opunha o sentimento, o subjetivo e o amor. Na esteira dessa oposição fez frente também à outra configuração da lei: a clássica lei de talião, que pregava a justiça punitiva e vingativa, o “olho por olho e dente por dente”. Já Jesus orienta que, em vez de retribuir a ação maldosa quando de uma agressão, não se deveria revidar mas oferecer a outra face ao agressor: “tendes ouvido o que foi dito: olho por olho, dente por dente. Eu porém, vos digo: não resistais ao mau. Se alguém te ferir a face

31 Mt 12, 1-8

32 As traduções adotadas para o termo *Willkür* variam: no espanhol, “capricho” e “antojo”, bem como no inglês “whim”. Mas no francês traduziu-se *Willkür* por “liberté”. *Willkür* é um termo de difícil tradução, que na Filosofia do Direito é “*Freiheit des Willens*” (§15). Na nota 43 aos Princípios da Filosofia do Direito, comentando o §15, Marcos Müller traduz *Willkür* por arbítrio

direita, oferece-lhe também a outra”(Mt 5, 38-40). Com isto se trataria de uma nova justiça (Mt 5, 20), maior que a dos escribas e dos fariseus, e para além do direito e da moralidade como abstratos e formais (THIBODEAU, 2015, p. 55).

Ora, o que está em jogo é uma série de unificação de separações de modo a compreender quais configurações podem ou não ser reconciliadas. Na liberdade moral da oposição entre vício e virtude, por exemplo, ambos não podem coexistir, diferentemente de uma oposição como a lei e a natureza, o universal e o particular, na qual ambos coexistem, são reais, ou entre o dever e a inclinação, que podem ser unificados no amor e nas virtudes. Também a oposição entre a lei e o amor pode ser reconciliada desde que a lei perca sua forma; tratava-se de uma oposição de forma. Porém, existe um campo em que a lei prevalece e oferece dificuldades de reconciliação, a saber, enquanto lei punitiva.

Isto porque entre a lei e o crime se trata de uma oposição de conteúdo, pois o crime fere o conteúdo da lei: na infração, o particular se afirma como universal e com isso destrói a universalidade da lei, substituindo o conteúdo da lei universal pelo conteúdo particular. A consequência necessária do ato infrator é a lei punitiva, o castigo.

Na lei punitiva como o castigo de um crime subtrai-se ao criminoso o mesmo direito que aquele que feriu e “o criminoso perde o direito que é o conteúdo desta lei” (THIBODEAU, p. 59). Há, portanto, um esquema lei-crime-castigo, mas em princípio de forma imediata, enquanto algo pensado. Para que isso ocorra na realidade é preciso vincular a lei à vida, a um ser vivente – o juiz – e aqui se insere uma dificuldade: enquanto justiça abstrata a punição é necessária, mas a prática ou a aplicação desta justiça é contingente, pois vinculada ao vivente. Portanto, na passagem da justiça abstrata ao empírico coloca-se, sob a forma de uma crítica social (MADUREIRA, 2005, p. 111), uma dificuldade: “entre ela [a justiça] como universal, algo pensado e ela enquanto real, isto é, em um ser vivente pode estar uma contradição” (HEGEL, 1971, p. 339). Por exemplo: um juiz pode deixar de ser juiz, e nesse sentido a justiça encarnada no ser vivo seria acidental, quando a lei tem de ser universal.

Dizer que a lei seja universal significa que os atores e os atos são particulares quando tomados em relação à ela. Por isso para Hegel também não é possível satisfazer a lei na condenação de um representante de muitos criminosos semelhantes, pois nesse caso tal representante se tornaria o universal. A lei tem de ser universal e a ação particular, e quando esta ação representa uma contravenção, se segue inexoravelmente o castigo. Porém, na ação contraventora, no crime, reside um aspecto permanente: não existe modo de se desfazê-la, sua realidade é eterna e por isso a ação não pode ser reconciliada nem mesmo no padecimento do

castigo. Assim, a lei se satisfaz no castigo, mas o criminoso segue não-reconciliado com a lei; mesmo que o castigo deixe de agir sobre ele como poder hostil e estranho, a consciência da má-ação ainda o acompanha no reconhecimento da ação já passada, mas cuja realidade persiste, em contradição com sua consciência da lei. Esta situação gera uma angústia que pode reconduzir o homem à outra contravenção e novamente aos braços do administrador da justiça abstrata, o lado empírico, contingente da justiça, do qual se espera então um lampejo de bondade menos como reconciliação e mais como uma falsa representação da imagem que o outro faz dele. Esse conflito do campo jurídico que conduz à separação entre o criminoso sem reconciliá-lo no seio da vida pelo castigo não é passível de ser solucionado pelo amor, que se direciona mais como parâmetro para relações intersubjetivas afetivas. Entretanto, Hegel se vale de um outro conceito para lidar com o dilema entre lei e castigo, a saber, a possibilidade de reconciliá-los suprimindo-os no destino, tomado como justiça trágica, *dikè* (THIBODEAU, 2011, p 41).

E por que o destino? Porque o destino é como uma força igual que se levanta contra o homem em resposta a sua ação ou reação e não mais de um poder estranho capaz de alienar o homem da vida e do seio da comunidade sem possibilidade de reconciliá-lo. Grosso modo, a diferença consiste em que na lei punitiva, sendo a lei um universal que domina o particular, através do crime o homem gera uma fratura na matéria da lei e mesmo padecendo do castigo, a forma da lei continua a existir e a subtrair do homem, em pé de igualdade, o mesmo direito que ele ferira; já o destino é uma potência imanente, um inimigo com o qual o homem pode lutar de igual para igual, isto é, o crime de um homem no campo do destino não coloca uma oposição como a de um particular contra o universal, ou como a de um súdito contra seu senhor. O destino age então como espécie de outra justiça que não a punitiva.

Outra implicação é que enquanto a justiça punitiva coloca uma lei preexistente, o destino tem uma vantagem em relação à ela pois está dentro do âmbito da vida. Assim, no castigo como destino a lei é posterior à vida, surge como reação idêntica e a vida lhe é preponderante, possibilitando ao criminoso reconhecer na sua má-ação a destruição da própria vida. Esta espécie de negação de si, da própria vida, no criminoso, é o que o leva a ver a vida como alteridade da identidade e não como alteridade absoluta.

Nas palavras de Hegel:

a infração, o crime e o castigo não estão vinculados entre si pela relação de causa e efeito; o vínculo determinante desta relação seria algo objetivo, uma lei. [...] Ao contrário, o destino, a lei que se reativa contra o criminoso, pode

ser suprimida porque ele mesmo instituiu esta lei; a separação que ele fez pode desaparecer na reunificação. A reunificação é o amor (HEGEL, 1971, p. 344)

Hegel complementa a diferenciação entre o destino e o castigo: “o destino não é algo alheio como o castigo, não é uma realidade fixada como a má-ação dentro da má-consciência. O destino é a consciência que se tem de si mesmo, porém, enquanto de um ser isolado” (HEGEL, 1971, p. 346). Por isso é que até mesmo o temor frente à possibilidade do castigo é diferente na justiça punitiva e no destino: naquela é o temor do alheio, neste é o temor da separação, pois o alheio ainda não existe. No destino o homem reconhece e sente a vida perdida e por isso é possível evitar que o criminoso recaia na contravenção, de modo que a reunificação com a vida se cumpre no mais profundo da alma. A sensação gerada neste reencontro da vida é o amor; deste ponto de vista, a ação do malfeitor não é um fragmento, mas uma parte da vida e representa também ela esta totalidade. Aqui a justiça pode ser satisfeita e a má-ação passa a ter sua realidade apenas na memória.

Assim, ao atentar contra a vida, não se a destrói mas a torna inimiga, alheia, pois a vida é una. O alheio só se produz com o abandono da vida unificada; o alheio só se produz na morte, que não torna a vida um não-ser, mas a torna inimiga. Esta vida inimiga, afirma Hegel, não só não é destruída como retorna – como é o caso de Banquo em relação a Macbeth. Neste momento se cria uma lei que alça à igualdade a vida ferida com a vida que a feriu, de modo que o castigo como destino é “a mesma reação ao ato do criminoso, {reação} de um poder que ele mesmo muniu, de um inimigo que ele mesmo transformou em tal” (HEGEL, 1971, p. 343).

Isto é, no destino, o crime não destrói a vida, mas introduz uma separação, ilustrada pela tragédia shakesperiana Macbeth: mesmo depois de morto, Banquo aparece para Macbeth e se senta à mesa, como “espírito incorpóreo da vida ferida” (HEGEL, 1971, p. 342). Na medida que no destino se relacionam o criminoso e a vítima com a mesma vida, ela é implacável, ressurgue como Banquo. Mas o outro lado disso é a possibilidade de reconciliação: ausente no crime para o qual advém um castigo, pois são opostos irreconciliáveis, no destino é possível a reconciliação na vida.

Por outro lado, o domínio do destino é mais extenso que o da justiça punitiva e do castigo porque abrange também a culpa sem crime, a qual Hegel chama “a culpa mais sublime, a culpa da inocência” (HEGEL, 1971, p. 347). Ora, mas como isso é possível? Para Hegel, onde quer que haja uma ação contrária à vida, mesmo na manutenção dos direitos,

pode surgir o destino. Por isso é possível a ele afirmar que que “a inocência nunca sofreu, todo sofrimento é culpa” (HEGEL, 1971, p. 347).

Segundo Thibodeau, esta seria uma forma de demonstrar as implicações do agir ético, da ação, nesta concepção de justiça e moral: enquanto na concepção jurídica o crime e a punição se direcionam à transgressão voluntária, na tragédia, toda ação é culpável – isso porque Hegel toma, em parte, todas as acepções do termo *Schuld*, aqui reinterpretado como a *hamartia* aristotélica, a culpabilidade da infração do herói, na qual primeiro ocorre a ação do herói e só depois se sabe a ação como culpável pelo reconhecimento do sofrimento – tal qual a Antígona, que sabe que errou porque sofre.

Aqui, o destino parecia surgir de uma ação alheia, mas é antes pela reação à ação alheia. Como reação à uma ação injusta, como uma agressão, pode-se tanto lutar ou suportar o sofrimento, mas qualquer uma destas duas reações pode desencadear o destino. A passividade que suporta o sofrimento traz consigo também a contradição entre o direito que se sabe seu e a falta de vontade de lutar, daí a dor; neste sentido a valentia é maior que a passividade, pois se assume a culpa com consciência. Nesta assunção reside a justiça do destino: nesta reação se coloca no campo dos direitos, da luta e do poder, campo por si só contraditório pois cada um está no seu direito: quem reage está no direito de defesa, bem como quem contra-ataca a defesa como reação. A resolução desse conflito pode ir parar novamente no administrador da justiça abstrata, o juiz.

A verdade destes opostos de reação se unifica na beleza da alma; na bela alma estariam então a conservação da vida junto da perda do direito, mas sem dor. Aí estaria uma superação do direito sem sofrimento e que evita também a manipulação por um juiz. É o que ocorre com aquele que decide renunciar a um objeto ao qual o outro chama seu (Mt 5,40); e o mesmo pode ocorrer também nas relações, cujo infortúnio é maior quanto mais puras são as relações da qual a bela alma tem de se retirar para não se impurificar. Este infortúnio por si não é, para Hegel, justo nem injusto, mas abre espaço para o destino pois se trata de uma renúncia livre, e sendo esta renúncia não-compulsória, todos os sofrimentos que se seguem são então justos. Esta possibilidade de renunciar a tudo para se conservar é, para Hegel, liberdade suprema ou o atributo negativo da beleza da alma. Ao abandonar o direito e se colocar por cima das condições jurídicas é possível, então, a reconciliação no destino, pois não foi ferida nenhuma relação vivente e não se apresenta nenhum sentimento de hostilidade.

Esta disposição para se reconciliar com o outro, bem como o perdão das faltas, é a condição para que se perdoem as próprias faltas, para a superação do destino hostil, como

duas aplicações diversas de um mesmo caráter anímico: no perdão das faltas, ao se reconciliar com o ofensor, abre mão do direito adquirido e neste sacrifício reside a reconciliação com o destino. No limite, o ânimo reconciliante frente ao ofensor é também frente ao ofendido; do lado oposto, aquele que julga o outro, que coloca para os outros direitos e deveres o coloca ao mesmo tempo para si. Assim, por um lado o julgador justiceiro suscita para o outro um destino ao pretender não perdoar as faltas dos outros, mas por outro lado exclui a possibilidade de ser perdoado por suas faltas também. Neste contexto se insere o mandamento “não julgueis, e não sereis julgados” (Mt 7, 1-2), que não significa, porém, que o que se permitir aos outros lhe será permitido. Isto significa antes que a retidão e o amor não devem ser tomados como mandamentos, mas como oriundos da própria vida, e que não se deve colocar algo alheio e anterior à ação – a lei – como princípio, convertendo em absoluto o que é mero fragmento da totalidade do coração humano.

A renúncia aos direitos suprimiria tanto o destino surgido da luta frente à ação de outro (ao afirmar seu próprio direito contra o ofensor na valentia) quanto o destino suscitado por si mesmo, ao lesionar a vida injustamente. Aqui, como visto, a ligação com a vida é o que difere destino e justiça punitiva: a conexão entre crime e punição é de igualdade, mas não de vida; não sendo uma conexão vivente, o criminoso não pode voltar à vida. No caso do castigo como destino o criminoso está no campo da vida, é um homem, de modo que a má-ação não desaparece, mas subsiste como algo passado. A vida reencontrou, no amor, a vida (HEGEL, 1971, p. 354).

Ora, neste ponto vale atentar que o conceito de vida não só é abordado em Frankfurt a propósito das relações éticas intersubjetivas na dialética do crime e do castigo. Sua investigação também adquire outra configuração no antigo *Fragmento de Sistema*, quando introduz considerações de Hegel sobre religião, filosofia e reflexão em linguagem especulativa. Um dos pontos principais deste fragmento se refere à concepção hegeliana de um modo de relacionar religião e filosofia no qual uma não está subordinada à outra, mas são momentos de uma compreensão do todo no âmbito da Vida, tratando-se de uma “oposição de dois modos epistêmicos de compreensão da vida [...], a reflexão e a religião” (MADUREIRA, 2005, p. 84). Neste sentido, a problemática já não se enuncia pela elevação do finito ao infinito, mas uma elevação da *Vida finita* à *Vida infinita* a ser realizada através da religião. Para tanto, a religião é também onde a Filosofia deve terminar, pois “no âmbito da Reflexão – que também caracteriza a filosofia aqui – o todo da vida permanece necessariamente inapreensível” (MADUREIRA, 2005, p. 86). A religião é, portanto, o conceito capaz de dar

conta da elevação do finito ao infinito ao ligá-los à Vida, superando a finitude.

O antigo *Fragmento de Sistema* ainda desenvolve mais a concepção de vida, mas por ora, vale notar de modo breve as relações que ele estabelece, a saber, coloca religião e reflexão, igualada à filosofia, como modos epistêmicos ou referências epistêmicas, mas ainda sem determinar a reflexão como autorrelação ou como a ideia de reflexão que se segue em Jena, como a superação da cisão pela cisão na filosofia.

Já na argumentação a propósito do cristianismo, a vida é desenvolvida de modo menos profundo, mas como substrato comum das ações que possibilita a reconciliação do criminoso no destino. E mais; também Cristo encontrou na vida a conexão entre o pecado e o perdão, entre a alienação de Deus e a reconciliação, que só pode se dar na natureza. Seu discurso sobre perdão se dirigiu aqueles nos quais encontrou fé e não como proposições, mas alçando-se por cima da lei pela confiança em um coração igual ao seu. A fé, neste sentido, estaria ligada no cristianismo primitivo menos ao reconhecimento da realidade de Jesus por parte dos homens como seres que se reconhecem menores ou obedientes, e mais ao conhecimento do espírito por meio do espírito, o que coloca necessariamente a igualdade de espíritos: só espíritos iguais podem se reconhecer. No discurso de Jesus, isso não se estenderia aos judeus dada a ausência de consciência: como não se reconheciam, não tinham consciência de si mesmo, não poderiam também reconhecê-lo. Ora, para Hegel a consciência de si, que se opõe a si, pressupõe um ideal que se opõe a uma realidade que não é adequada e este ideal está no homem, é uma consciência de sua natureza inteira. Os judeus não cultivavam essa consciência, e a única má consciência que tinham era o temor ante o castigo; relacionavam-se de modo a pagar suas dívidas ao senhor.

Porém, diz Hegel, uma alma consciente de culpa não quer comprar nenhum favor com sacrifício. Ela se priva voluntariamente não como dever, mas como oração para se fortificar, fazendo surgir na sua autoconsciência a alegria e o livre deleite que não faria surgir por si só. Isso os judeus não poderiam alcançar: se só se reconheciam culpáveis frente ao senhor no pagamento das dívidas para obter o perdão, o perdão concedido por um homem lhes era estranho, inconcebível. Nesse sentido, o serviço judeu no qual paga suas dívidas só faz retornar a obediência enquanto a bela alma, ao se reconciliar, experimenta uma verdadeira liberação, a liberdade suprema da superação da dominação em uma união vivente.

Um exemplo de fé através do reconhecimento de espíritos iguais seria o de Pedro (Mt 16, 16) quando Jesus, ao questionar ao povo sobre quem era o filho do homem, só é reconhecido por Pedro – então Simão Pedro – como filho de deus vivo. Daí que lhe sejam

dadas as chaves do reino dos céus e lhe seja concedido o poder de atar e desatar. Outro exemplo é o da prostituta Maria Madalena, representante da alma consciente de sua culpa que procura o espírito de Jesus, que lhe concede o perdão de seus pecados. Da parte de seus discípulos, porém, não reconhecem a grandeza do gesto e do amor, e Simão encarna a faculdade do juízo ao considerar que com o dinheiro do perfume que Maria Madalena usa para lavar os pés de Jesus se poderia ajudar aos pobres, numa atitude de astúcia calculadora, virtude atenta e ligada à moral.

Aqui, a forma de reconciliação se daria pelo perdão e pelo amor, tomados na mesma medida da infração, tal qual anteriormente, na justiça punitiva, a punição era da exata medida que a infração do crime. Mas para Hegel o amor e o perdão foram insuficientes para substituir a justiça punitiva pois são sentimentos, pertencem a esfera individual e não possuem um potencial universal, coletivo, comunitário.

Em todo caso, a pregação de Cristo foi orientada por tais parâmetros de superação do campo da legalidade e da pura moralidade em função de uma verdadeira unificação; daí que Jesus exija “o abandono dos direitos, a elevação por sobre a esfera da justiça ou da injustiça através do amor” (HEGEL, 1971, p. 331) e condene nas leis morais como a caridade (bem como nos deveres objetivos da oração e do jejum) o elemento estranho caracterizado pela “a impureza da ação^{33c}” (HEGEL, 1971, p. 331), pois não haveria grande diferença entre o prazer do dever cumprido e a honra concedida mediante aplausos alheios, substituindo-os por novos ensinamentos³⁴.

Este elemento estranho e objetivo é o que leva Jesus a criticar também os juramentos, pois neles se vinculavam um fato e um objeto como o céu e a terra, mas “a conexão da palavra e da ação deve ser vivente, descansar no próprio homem” (HEGEL, 1971, p. 330), e não nos elementos e objetos exteriores.

Considerando que Jesus pregava a elevação por cima dos direitos, era muito coerente que fizesse considerações também sobre o papel da propriedade, como aparece no Evangelho

33 Atente-se, aqui, para a esfera da ação. Poder-se-ia afirmar uma oposição entre a passividade judaica e uma pretensa teoria da ação ilustrada pelo cristianismo? Há, sem dúvida, uma grande atenção à esfera da ação, que para Hegel deve também estar sob o signo da unificação: “a ação e vossa intenção (Absicht) devem ser um” (HEGEL, 1971, p. 300). Ocorre, porém, que na lei positiva, a ação não é uma unificação, mas só um ser determinado (HEGEL, 1971, p. 301).

Ademais, este trecho lembra a abordagem presente na Segunda parte dos *Princípios da Filosofia do Direito*, quando Hegel aponta quais conceitos, ausentes na esfera do direito estrito, entram em discussão na moralidade. A ação, definida no §113 como o externamento da minha vontade, põe os momentos do propósito, que é o elemento formal; da intenção, que é o valor relativo da ação para mim; além do terceiro momento, o Bem, que é o valor universal da ação (§114, Adendo). A intenção é, portanto, o valor do homem considerado segundo a sua ação interna (§106).

34 Sobre a oração, Mt. 6, 9, quando ensina o Pai Nosso como uma nova oração.

de Mateus³⁵. Acerca de Mt 19, 23-24 (“Jesus disse então aos seus discípulos: 'Em verdade vos declaro: é difícil para um rico entrar no Reino dos céus! Eu vos repito: é mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha do que um rico entrar no Reino de Deus'”), Hegel, porém, diz que só é possível tomá-lo como parte das litânicas, isto é, das orações e de rimas, porque tal prédica não possui verdade em sua época na qual “o destino da propriedade se tornou [...] poderoso demais para que reflexões a respeito disso fossem toleráveis, para que fosse concebível sua desintegração” (HEGEL, 1971, p.333). Apesar deste destino, como exposto no fragmento *O Amor* Hegel reconhece que a propriedade traz consigo limites às virtudes pois impõe condições e estabelece relações de dependência, impossibilitando a vida completa ao deixá-la atada e condicionada a um objeto exterior. É por causa destas limitações que Jesus esperaria que se estivesse acima de todo direito e de toda propriedade para alcançar o amor, pois mesmo o que é de direito pode trazer consigo a cobiça, como quando um homem o interpela para que peça ao irmão que dívida com ele a herança (Lc 12, 13).

Desta forma, o Sermão da montanha encerra em si a construção de uma determinada imagem do homem acima da legalidade. Diferencia-se do evangelho de João, que apresenta um novo modo de falar que privilegia as virtudes particulares e que, dentre os evangelhos, é onde mais se fala sobre o divino e sua conexão com Jesus.

Na tradição teológica o evangelho de João contém importantes registros históricos e de uma nova figura de Cristo. Entre os quatro evangelhos canônicos – a saber, os de João, Mateus, Lucas e Marcos, cujos três últimos são ditos sinópticos, isto é, apresentam semelhanças e repetição de episódios – a narrativa de João se distingue da dos sinópticos e, inclusive, pressupõe em parte certo conhecimentos daqueles, o que leva a questionar se, sendo o último dos canônicos a ter sido escrito, não teria já tido contato com a leitura dos demais. Em todo caso, é fato que a imagem de Cristo apresentada no Evangelho de João se diferencia pois aqueles destacam o caráter humano de Jesus, enquanto o de João reforça os traços divinos e dá grande ênfase nos sinais, nas metáforas.

Com efeito, Hegel nota a diferença formal entre esses registros, mas atribui à pobreza de relações espirituais dos judeus o fato de o Evangelho de João empregar uma “linguagem da realidade” (HEGEL, 1971, p. 372), das conexões objetivas, ao usar metáforas como a do pão (João 6, 35: “Eu sou o pão da vida”), que por vezes soam ásperas ao falar de emoções para explorar as relações espirituais. Não se trataria de uma língua infantil, pois o estado judaico não é o de infância, mas de um modo de expressar que corroboraria o estado de deformação

³⁵ Sobre a propriedade, Cf.: *Die Liebe*, fragmento do mesmo período.

do povo, numa relação entre língua e caráter do povo.

Hegel põe em questão a comunicação ou expressão do divino ao afirmar que este seria o assunto que carece de mais profundidade e de uma maior compreensão da parte do receptor, porque no limite o divino não se aprende passivamente na expressão. Tal linguagem objetiva até encontraria um sentido para o leitor, mas de forma arbitrária e variável – e aqui já há um indício de como Hegel vê atividades como a catequese e evangelização cristãs, isto é, como atividades que, quando esgotadas na linguagem, não transmitem ou comunicam o espírito divino.

Por outro lado, é aqui que se detém em pensar o divino. E o que seria para Hegel o divino? O prólogo do Evangelho de João ajuda a guiar sua consideração: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e Verbo era Deus [...] Nele havia vida...” (João 1, 1-4)³⁶. O verbo ou o logos, considera Hegel, pode ser interpretado de duas formas: a mais objetiva, que o toma como algo real, e a subjetiva, que o toma como razão. Quando se considera o Verbo como algo real e individual, então é visto como algo particular e uma realidade mais exclusiva; já quando se o vê como razão, então é o universal e um mero ser pensado³⁷.

Ademais, tal série de proposições téticas teriam a aparência de juízos da reflexão, mas só em aparência, uma vez que seus predicados não são conceitos universais mas viventes, essentes. Colocá-los na forma de proposições é antes uma necessidade da linguagem, isto é, diferencia-se Deus e logos mais em função de uma exigência da reflexão de duas formas de tratamento:

a reflexão pressupõe aquilo para o qual ela dá a forma do refletido ao mesmo tempo como não refletido; por um lado como o um no qual não há nenhuma divisão, oposição, e ao mesmo tempo como aquele que tem a possibilidade da separação, da divisão infinita do um; Deus e logos só são diferentes na medida que aquele é a matéria na forma do logos; o logos mesmo está em Deus, eles são um (HEGEL, 1971, p. 373-374)

Ou seja, a diferenciação entre logos e Deus atende à uma forma de apresentação, mas se trata de uma identidade, na qual está contida, porém, a possibilidade de divisão. E como se daria essa divisão? Ora, Deus ou logos é aquilo através do qual os seres viventes têm vida e esta vida pura é a fonte de todos os atos – não como emanção do divino, afirma Hegel, o que

³⁶ Remissão ao Gênesis, do qual Hegel não tratara, mas que aborda aqui. Na teologia, o prólogo do evangelho de João abre espaço para a reflexão sobre o cosmos.

³⁷ É interessante notar que Hegel não aborda a narrativa do princípio do mundo conforme o Gênesis e deste livro só parte da destruição, no dilúvio, mas essa narrativa retorna incorporada ao texto através do Evangelho de João, que se diferencia, como visto, pela linguagem.

tornaria o mundo igualmente imediatamente divino, mas através do logos, como vida. Nisso consistiria a possibilidade de divisão: tal como João, o batista, que não era a luz mas gerava luz, a vida pura se divide e origina modificações que não são por elas mesmas, mas através daquela.

A vida pura é, para Hegel, o elemento simples em que não há diversidade, mas não como unidade abstrata. Assim é que Hegel passa ao ponto de como é possível pensar a vida pura, ou de como é possível acreditar no divino: abstraindo dos atos se chega à vida pura, e quando o homem crê no divino, algo de vivente habita nele, mas este algo está ao mesmo tempo fora porque o infinito não pode viver no limitado. Assim, se por um lado a fé é o reconhecimento de um espírito igual, como no caso de Pedro ou de Maria Madalena, por outro o espírito ao qual se direciona a fé é algo maior e que não cabe na forma limitada do particular.

No limite, trata-se da relação entre o Todo e as Partes e que Hegel assim explica: “Cada parte, fora da qual o todo está, é ao mesmo tempo um todo, uma vida” (HEGEL, 1971, p. 374). No âmbito do Todo e das Partes, o verbo aparece também como uma modificação como indivíduo (HEGEL, 1971, p. 375), quando se fez carne e habitou entre os homens (João 1, 14), numa modificação da vida que dá origem ao filho de Deus que tem a mesma essência do Pai, mas se particulariza por “cada ato da reflexão” (HEGEL, 1971, p. 376). Entre os viventes a parte é um com o todo, e o todo só é algo diferente da parte para objetos e para o morto (HEGEL, 1971, p. 376), de modo que o que é contradição para o morto não o é para a vida. Dito num exemplo orgânico: “Uma árvore, que tem três ramos, constitui com eles *uma* árvore; mas cada filho da árvore, cada ramo (também seus outros filhos, folhas e flores) é ele mesmo uma árvore” (HEGEL, 1971, p. 376-377)³⁸.

À ideia dos judeus de Deus como seu senhor e soberano, Jesus opõe então a relação de Deus com os homens como a de um pai com seus filhos (HEGEL, 1971, p. 370). Entretanto, a própria relação de Jesus com Deus se diferencia da existente entre os homens e Deus: segundo Hegel, haveria uma unidade de essência (*Wesenseinheit*), uma unidade entitativa entre o pai e o filho, que soava estranha aos judeus, fazendo dos ensinamentos de Cristo limitados. Assim, se se anuncia o tempo todo a união de Cristo com o pai, é para combater a individualidade. Por outro lado, Jesus também se chama o filho do Homem (João 1, 51), que não expressaria, contudo, uma modificação como ao dizer “filho de Deus” pois o homem não é uma natureza

³⁸ Segundo Madureira, estas três figuras – a trindade, o início do Evangelho de João e a árvore da vida – compõem a exposição do deus Cristão, fundamental para a compreensão do conceito de vida nos escritos do antigo Espírito do cristianismo (MADUREIRA, 2005, p. 78)

ou uma entidade como a divindade e sim um conceito, algo pensado. Portanto, Jesus sendo filho de Deus e filho do homem expressaria a conexão entre a vida infinita e vida finita, e de fato tal conexão os judeus não poderiam reconhecer, pois o divino lhes era desde sempre algo afastado, apartado dos homens.

A figura de Jesus oscila, assim, entre a reafirmação de seu Eu em passagens como “Eu sou a verdade e a vida” (João 14, 6) e em outras em cuja fala marcadamente expressa sua união com o pai para se diferenciar dos judeus, e entre o intento de se fundir num todo com seus amigos apóstolos no Reino de Deus; oscila entre o filho de deus e o filho do homem, e entre o intento de formar o reino de Deus.

Só por si, a expressão "Reino de Deus" pode não indicar este aspecto comunitário, pois foi dada a Jesus pelos judeus e introduz uma ideia heterogênea. Porém, originalmente a ideia do Reino de Deus representava a harmonia entre os homens, sua comunidade em Deus (HEGEL, 1971, p. 394) ou, em outras palavras, “o desenvolvimento do divino nos homens” (HEGEL, 1971, p. 393), ultrapassando a transcendência positiva judaica. No reino de Deus os homens estavam unidos por amor e não por um conceito; por isso, para Hegel eram antes concordantes que iguais.

Um aspecto fundamental que Hegel destaca no cristianismo primitivo é o batismo. No batismo, apesar de a imersão na água ser o mais característico – mas que, note-se, era um costume de João, e não de Jesus, do que se tem notícia – isto é só algo acidental, pois o mais profundo é a consagração do espírito e do caráter (HEGEL, 1971, p. 390). Entretanto, Hegel nota que a imersão na água é importante pois está repleta de simbolismo: por um lado, a água é o elemento alheio mas que percorre o corpo como um todo, mobilizando uma dimensão tátil e, por assim dizer, quase ontológica: “ele é apenas a sensação da água que o toca onde ele está, e ele está apenas onde ele a sente” (HEGEL, 1971, p. 391). A água suspende o mundo exterior e se torna o lugar onde não há multiplicidade, especificação, mas tão logo se saia dela “o mundo retoma novamente uma determinidade ao seu redor, e ele retrocede fortalecido na variedade da consciência” (HEGEL, 1971, p. 391). Além disso, a água simboliza o esquecimento do mundo e abandono do anterior, bem como a possibilidade de redenção – daí que o batismo de Jesus por João nas águas do rio Jordão seja sucedido dos 40 dias de jejum no deserto, como abertura para uma nova vida.

Ademais, o batismo reforça a ideia missionária muito cara à propagação posterior do cristianismo e presente em falas como “ensinai a todas as nações, batizando-as”. O batismo representa a consagração das nações ao mesmo deus, rodeando-as deste espírito para que as

abarque e se faça sentir em todos os pontos de seu ser, como a água a quem está imerso nela.

Entretanto, essa ideia original do batismo se diferencia na medida que é passada à frente e perde seu elemento espiritual, como no Evangelho de Marcos, no qual prevalecem as falas objetivas transformadas em meras fórmulas, tais quas “predicai o evangelho”, “o crente e o batizado serão salvos”. Para Hegel, a significação espiritual do batismo já se perdeu aqui e as palavras são usadas como termos técnicos de uma seita. Isto mostra que uma doutrina poderia ser levada à frente com base em testemunhos – como os são os Evangelhos – mas “tal ensinamento não é consagração, não é um batismo pelo espírito” (HEGEL, 1971, p. 393). Com isto, o objetivo começa a tomar lugar no cristianismo como recurso para descrição de ações, recurso este que soterra a alma destas.

Outro aspecto que Hegel destaca do cristianismo primitivo é a última ceia. Hegel reflete sobre seu significado e interpreta a última ceia como um convite de amor, mas não ainda um ato de religião. A última ceia só seria um ato religioso se fosse objetivada, por exemplo, pela imaginação, mas a um convite de amor falta justamente a imagem, a representação da imagem – há só o sentimento, a sensação, mas não se unifica ou objetiva em uma imagem. Por isso para Hegel a última ceia é como o momento intermediário entre uma refeição conjunta e um ato religioso, um momento de prevalência do sentimento.

De fato, este partilhar do pão e do vinho não é meramente um signo ou representação, mas um ato, um sentimento de amizade. Da mesma forma também não se trata de um signo quando, afirma Hegel, um árabe divide uma xícara de café com um estranho, mas aqui a conexão é algo objetivo, fora deles. O máximo que se objetiva na ceia é a sensação, como na declaração de Jesus: “este é meu corpo e meu sangue”. Com isso, para além de uma imagem ou figura alegórica, a união com Jesus se transforma na realidade, no pão. Ora, reconhece Hegel, para quem ignora a história da última ceia esta refeição é só uma refeição, mas o pão e vinho são mais que isso, convertem-se quase em objetos ou ações místicas, não ao modo de um “tal como”, isto é, não pela palavra, pela comparação, pela parábola, mas por uma conexão entre objetivo e subjetivo, entre objetos e as pessoas. Esta conexão repousa no fato de que ao partilharem do mesmo pão e do mesmo vinho, todos estão preenchidos com o mesmo espírito do amor:

Assim, o pão e o vinho não são meramente um objeto para o entendimento, o ato de comer e de beber não é meramente uma unificação que o homem leva a cabo consigo mesmo através da destruição da comida e da bebida, tampouco a sensação que acompanha este ato é somente a do sabor da comida e da bebida. O espírito de Jesus, no qual se uniram seus discípulos,

se transformou em uma realidade para os sentidos e se fez presente enquanto objeto (HEGEL, 1971, p. 367)

O curioso é que a ação mais pura, a que produz o espiritual e a sensação, seja justamente a que destrói sua matéria ao ingerir o pão e o vinho. Para Hegel, este desvanecimento do corpóreo no convite de amor e na permanência do sentir vivente é diferente de um sacrifício, por exemplo, no qual a imagem de pedra ainda resta – na destruição na última ceia, seria possível até alegar uma vantagem, pois os objetos (o pão e o vinho) retornam ao subjetivo. Porém, nisso reside a impossibilidade de que a ceia seja algo religioso, e sem a objetivação dos objetos eles não se tornam divinos. Com efeito, nem o poderiam ser, pois se pretende aqui a união de dois elementos diferentes: a coisa e a sensação, de modo que através do ato de comer e beber estivesse presente o sentimento da união com Jesus. Porém, coisa e sensação, espírito e realidade não se misturam, há uma contradição entre a existência objetiva deles e o sentimento subjetivo a ser despertado; há sempre dois elementos e a imaginação não tem como operar, não consegue produzir imagem que unifique intuição e sentimento.

Ainda que a forma do objeto permita a sua destruição, ela é também necessária e sua significação mística não poderia ser outra. É como o exemplo que Hegel dá das estátuas de mármore de uma Vênus ou um Apolo: ao olhar para o mármore temos de esquecer essa forma e lembrar, pensar os imortais, para que sejamos preenchidos pelo sentimento de amor; se as destruirmos, reduzimos ao pó, a veneração permanece, mas apenas a contemplação do pó não seria capaz de despertar esse sentimento. O mesmo se daria com o pão: seu mérito estava na forma, na capacidade de ser comestível, por mais que essa simultaneamente possibilitasse a destruição. Por isso o que se segue à comunhão, em suas variações, é ora um assombro reverente ou a animação melancólica, bem como o fora uma aflição pela perda do mestre na última ceia, pois o objeto prometido se desfaz na boca. Essas reações se diferenciam do que seria, para Hegel, um ato religioso genuíno, no qual a alma fica satisfeita ao término.

Assim, através do exemplo da última ceia, Hegel mostra como esta comunidade primitiva cristã encontrou dificuldades para se desenvolver na forma de religião, pois se fundamentavam no subjetivo, no sentimento, e onde houve a tentativa de objetivação seus objetos estiveram fadados à destruição e ao retorno ao subjetivo. Para Hegel, não eram religião mas sim uma comunidade de amor embasada na sensação, no sentir-se em Deus sem objeto, sem representação. Ora, rebate Hegel, essa carência não era de algo como símbolo, alegoria ou personificação da religião, mas de um objeto ao lado da sensação. Contudo,

ligavam-se estritamente a um indivíduo que fornecia o vínculo entre os membros de sua comunidade através da certeza de ter um mestre e ensinamentos comuns.

Indissociavelmente ligados à figura de Cristo, para Hegel a transformação da comunidade de amor em religião só seria satisfeita no Jesus ressuscitado, na figura com mais aspectos divinos que humanos. Com isso, alguns problemas se colocam: de partida a ocorrência de um milagre como a ressurreição, que consistiria em uma contradição entre a posição de uma causa infinita e esse efeito finito. Em segundo lugar, a realização do cristianismo como religião só chega a se dar com o abandono daquele que era o mestre e essência da comunidade; portanto, só se tornariam religião no momento em que aquele no qual reside sua fé se retira dos vínculos da vida. No limite, apesar da proposta do amor, a vinda de Jesus à terra teria antes uma força negativa: suas prédicas previam a necessidade do combate, da luta inclusive entre os homens, entre pai e mãe, esposo e esposa; por isso Jesus não contrai relações no mundo dos homens, sob risco de manchar sua pureza. Com o tempo, sua atitude se torna mais passiva, inclusive em relação aos judeus, ou mesmo quando aceita residir sob jurisdição do estado romano e pagar os tributos. Por fim, seu destino se completa ao recusar o destino de seu povo e fugir para os céus; e "à vida sem amor do judaísmo, a religião cristã só poderia opor um *amor sem vida*" (THIBODEAU, 2011, p. 59; itálico nosso).

Com isso, a relação de Cristo com sua comunidade termina por se dividir em dois destinos: o destino de Jesus, que não se realiza na terra, e o destino da sua comunidade, que se realiza sobretudo após sua morte, de modo que o cristianismo se converte da proposta original em seu oposto. Por isso é possível afirmar que um importante questionamento acompanha a exposição de Hegel sobre a religião cristã, a saber, "como pôde acontecer que do espírito originariamente unificador, que Jesus opusera à religião judaica, se pudesse desenvolver uma religião cristã que não só não realiza esse espírito, mas até mesmo o contradiz" (MADUREIRA, 2005, p. 77).

Daí que Thibodeau fale do fracasso da teologia do amor, das relações cristãs que se fundam principalmente no Evangelho de João e que se pretendem unificadoras, mas abdicam das relações viventes na medida que não podem se macular, retirando-se da realidade e sendo por ela negada, isto é, sendo rechaçada pelo judaísmo de seus compatriotas (THIBODEAU, 2015, p. 56). Propondo-se a reunificar o destino judaico, afirma o comentador, o cristianismo acaba por reencontrar na figura do próprio destino seu limitador. Por isso separam-se a comunidade e Cristo, e encontram seu limite na seguinte forma:

essa objetividade diante da qual se encontra a comunidade do amor não foi a totalidade, a unidade concreta e real ou ainda a vida ética – o que Hegel iria, nos próximos anos, designar por *Sittlichkeit* – mas sim o Estado Romano, Estado este constituído de simples particularidades, regido por uma lei convencional e abstrata. Estado que nos séculos futuros daria nascimento ao Estado moderno (THIBODEAU, 2015, p. 57)

Após a morte de Jesus, seus amigos se mantêm unidos, mas há um campo de objetividade que surge apesar do lado comunitário, e neste aspecto o lado comunitário do amor não pôde ir além. A expansão do amor, que se pretendia infinito, em esferas finitas traz consigo e para ele contradições, e nisto consiste o destino de seu povo: enquanto Jesus era a atividade negativa de luta, sua comunidade assume, especialmente após sua morte, uma vida positiva, rejeitando aos poucos aspectos como a comunidade de bens e a supressão da propriedade.

Além disso, após a morte de Jesus sua comunidade empregou a maior parte dos esforços na atividade de encontrar novos povos como modo de prosperar. O efeito dessa atividade apostólica proselitista, porém, era baixo, e o espírito divino já não se encontrava presente neles. Com isso, o princípio da comunidade e a inserção nas relações viventes entram em conflito.

O diagnóstico de Hegel é o de que o desenvolvimento da religião cristã nas formas que se seguem ao cristianismo primitivo não superaria a oposição à realidade e a contradição entre o princípio do amor e a necessidade de se manter em uma comunidade isolada e o intento proselitista posterior. Tanto é que as duas formas possíveis de se pensar Deus entre as quais a Igreja oscila – ora como um ser bondoso, como a figura de Cristo; ora como um deus que odeia ou é indiferente, como o Deus do antigo testamento – não conseguiriam conduzir à unificação entre a vida espiritual e mundana, entre a Igreja e o Estado. Nesse sentido, o diagnóstico de Hegel da religião cristã vai além das manifestações dos primeiros séculos e alcança também a modernidade, análise que Hegel já empregara nos escritos de juventude anteriores, mas que em Frankfurt se manifesta em uma perspectiva diferente, de modo que sua trajetória de juventude, no que toca ao cristianismo, poderia se pensada como uma transformação de uma

possibilidade de reedição de uma religião do povo, do amor como signo de unificação, para a percepção de que a idealidade na época moderna é a idealidade da razão: crítica da sociedade, economia política, papel central do entendimento e da reflexão, marcada pela categoria da cisão (WERLE, 2015, p. 318)

Essa transformação viria a se consolidar em Jena, quando a cisão passa a ser conceituada de uma perspectiva filosófica em escritos como *A diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e Schelling*. Com isso, o exame da religião cristã no período de Frankfurt começa a esboçar uma mudança de enfoque entre seus primeiros escritos de Tübingen e já aponta para determinadas categorias fundamentais da maturidade.

CAPÍTULO II

OS LIMITES DA LIBERDADE

Na oposição da subjetividade contra o positivo se esvai a indiferença do serviço e suas fronteiras. O homem é responsável por si mesmo, ele se torna seu caráter e sua ação; ele só tem limites onde ele mesmo os coloca, e suas virtudes têm determinações que ele mesmo limita. *Essa possibilidade da limitação da oposição é a liberdade*, o “ou” na virtude ou no vício (HEGEL, 1971, p. 337; itálico nosso).

O que é verdadeira liberdade? A independência (*Unabhängigkeit*) da vontade humana das paixões, necessidades e disposições? [...] Ou a verdadeira liberdade consiste na harmonia dos homens com seu ambiente? Na conformidade com as inclinações de seu interior e da lei da natureza exterior? (JAMME, 1990, p. 289)

No capítulo anterior buscou-se apresentar os escritos de Hegel em Frankfurt através de uma análise interna de modo a expôr seus temas e já sugerir uma orientação ou um desenvolvimento entre os fragmentos e seus pontos principais; neste capítulo pretende-se deslindar suas relações a fim de comprovar que neles se pode identificar um percurso da liberdade. Neste sentido, trabalhar-se-á a passagem entre estes temas para aproximar-se da pergunta mais essencial: que liberdade é essa, da qual Hegel trata?

Como se pretende mostrar, Hegel compreende a liberdade através de uma estrutura triádica na qual se seguem a liberdade dos antigos, a ausência de liberdade entre os judeus e a retomada da liberdade com o cristianismo. Entre estes momentos, trata-se de apontar as diferenças entre as duas ocorrências da liberdade, bem como os limites de cada uma.

Ademais, uma vez que a liberdade é um termo com uma longa tradição na história da filosofia, tratar deste conceito para o jovem Hegel passará, necessariamente, por concepções tradicionalmente estabelecidas de liberdade a fim de tanto localizá-la num contexto mais geral, dentro da história da filosofia e em relação aos contemporâneos de Hegel, quanto de defini-la como a ideia particular ao jovem Hegel – o que abre ainda a possibilidade de compará-la com as concepções de liberdade de sua maturidade. Assim se procederá neste capítulo.

Conforme o capítulo anterior, o primeiro momento da análise corresponde ao judaísmo, desde sua pré-história com Noé até a instituição do povo eleito com Abraão, passando pela fundamentação legal com Moisés e até mesmo com sua fundamentação teórica

com Mendelssohn. Depurando os fatos históricos e a exegese bíblica chegou-se à figura da pura separação, da fixação na particularidade e na oposição à natureza para ser livre: esta é a motivação que jaz como fundamento do afastamento e recusa das belas relações.

Entretanto, o preço a ser pago é a submissão ao ser pensado, a um poder externo, positivo. Com isso cria-se uma relação transcendente na qual já se esvai qualquer possibilidade de liberdade: para assegurar o cumprimento das relações de obediência o lado dominante institui leis, as unificações fora da realidade, nas quais a ação do homem é totalmente controlada.

Como visto, o expediente de Hegel para tornar visíveis estes caracteres é a contraposição do judaísmo ao mundo grego, que representaria o lado da bela unidade e da manutenção das leis em prol do todo, da pólis. Como na já citada referência aos legisladores Sólon e Licurgo, as leis nesse caso limitavam o direito à propriedade e eram estabelecidas para evitar que o desequilíbrio de fortunas levasse os cidadãos à aniquilação política e, com isso, suprimisse sua liberdade. Em contraposição a isto estariam as leis judaicas, que limitavam os bens não pela defesa da igualdade em sentido positivo, mas para que os homens tivessem igualmente direito nenhum.

Assim, em relação ao mundo grego da bela unidade no todo, o mundo judaico era o seu oposto. Nas palavras de Hegel: “entre os gregos se exigia a igualdade porque *todos* eram livres, autônomos; entre os judeus, porque *todos* eram incapazes de autonomia” (HEGEL, 1971, p. 289). Dessa forma, no contraste entre o mundo judaico e o grego se reforçam dois lados: o da ausência e o de uma primeira ocorrência da liberdade.

De partida, Hegel destaca duramente como no judaísmo não há espaço para a liberdade, dada a heteronomia oriunda de um mundo estruturado na cisão. De um patriarca que em princípio queria ser livre e autônomo convertem-se em dependentes para se instituírem como povo. Uma forma de pensar esse desenvolvimento é ilustrá-lo através da filosofia fichteana:

o espírito do judaísmo revela seu caráter fundamental em sua personificação em Abraão, cuja descrição nos dois primeiros fragmentos recupera, curiosamente, elementos do esquema geral da filosofia do primeiro Fichte, especialmente a concepção da autonomia (*Selbständigkeit*) realizável somente ao preço da “dominação” sobre o não-eu (LIMA, 2008, p. 370)

Assim, num possível eco da filosofia fichteana, o preço a ser pago pela sobrevivência frente ao mundo hostil é a conversão da busca inicial pela liberdade em uma aceitação da

dominação pelo ser pensado até desembocar na heteronomia total, quando já não se reconhece a liberdade como guia e se a troca pela orientação externa, pela abdicação de direitos. A luta pela sobrevivência se transforma justamente na vida dada como empréstimo; o anseio pela autonomia, na mais alta heteronomia; e a liberdade, na dependência total, na ausência completa de liberdade. A liberdade está tão fora do mundo judaico que sequer a consideram como valor possível, sequer cogitam acatar a possibilidade de liberdade que se abre quando escapam do cativeiro egípcio e a convertem em legislação, pois não tinham necessidade da liberdade (HEGEL, 1971, p. 282). E de fato, como afirma Hegel: “Como teriam podido recorrer à razão e à liberdade aqueles que só dominavam ou eram dominados [...] ? Como teriam podido subsistir com autonomia eles, que haviam renunciado à capacidade de querer [...] ?” (HEGEL, 1971, p.288).

Oposto a isso, o mundo grego acolhia uma liberdade baseada na igualdade e na manutenção do estatuto de cidadãos. Face ao mundo dependente judaico que lhe era oposto, o que permitia ou possibilitava ao mundo antigo ser livre?

A diferença fundamental residiria no espírito fundador do povo: remetendo à “pré-história” judaica está a separação original, a fratura da unidade no dilúvio, cuja oposição por excelência era a unidade harmoniosa grega. Também nos desenvolvimentos posteriores é possível apontar as oposições: enquanto no mundo judaico se desenvolve a ideia de legalidade a partir da significação da lei de talião, da vingança e da punição, entre os antigos a lei (*nomos*) se refere aos costumes do todo e se dirige, portanto, para a vida da pólis. No caso destacado por Hegel, as leis atuavam como a limitação de algo exterior, a propriedade, como garantia de manutenção da igualdade entre os cidadãos.

Dessa forma, a liberdade entre os antigos era, para o Hegel de Frankfurt, orientada pelo todo, inclusive na forma pela qual empregam as leis. Porém, não por acaso Hegel emprega o termo *cidadão*: neste termo já se entrevê o limite dessa liberdade. A ideia de cidadão se diferencia da concepção de indivíduo, bem como da determinação de pessoa (que, na Filosofia do direito, virá a ser a exterioridade jurídica da liberdade), e no momento do mundo grego tem um caráter eminentemente político e representa o máximo possível de individualidade entre os gregos. Nesse sentido, quando Hegel fala da liberdade do cidadão entre os antigos, não se trata de uma liberdade individual, pois a determinação de indivíduo ainda não existia.

Porém, nesses mesmos termos de uma liberdade do cidadão seria possível denominá-la universal? Ora, uma vez que o estatuto de cidadão não era aplicável a todos, dentre os

antigos ela também não poderia ser dita uma liberdade universal. Como o Hegel da maturidade perceberá, a liberdade dos gregos era a de alguns, e essa liberdade de alguns se apoiava justamente na ausência de liberdade de outros, isto é, na escravidão (HEGEL, 2008, p. 64). Antes, poder-se-ia dizer que o mundo antigo é como o espaço da liberdade da unidade não-desenvolvida, na qual o individual ainda não desabrochou e a liberdade ocorre no todo – que não é, por sua vez, universal.

É interessante notar como na maturidade estas questões se resolvem. Posteriormente Hegel perceberá, no contexto da liberdade, as implicações da ausência da individualidade entre os antigos quando tematiza a passagem da lei antiga, divina e natural, para a dos homens, positiva, como um processo de cisão e individualização narrado na forma da tragédia. Isso porque “a tragédia confronta a pólis com uma experiência do singular (*einzelnen*) que não é capaz nem de integrar sua justiça ética, nem de a suprimir” (MENKE, 1996, p. 157). Nesse sentido, o exemplo por excelência seria a *Antígona*, de Sófocles.

Além disso, também é na maturidade que Hegel conseguirá de vez compreender que o espaço do indivíduo no mundo antigo só é possível na bela individualidade ética (*schöne sittliche Individualität*), mas com determinadas implicações, tais como a perturbação da harmonia e da unidade gregas quando os sofistas começam a introduzir entre a consciência e a lei do estado as categorias da reflexão, a opinião subjetiva, o arbítrio e a convicção interior. Sócrates, tentando contrapor-se aos sofistas, acaba por dar mais estatuto ao próprio homem e por trazer, de modo anacrônico, o princípio da subjetividade e da autonomia da vontade, a infinitude da consciência de si mesmo. Mas os princípios por ele despertados ainda não cabem em seu mundo e, por isso, seu destino é a morte.

A exemplo da limitação contida na terminologia cidadão como algo que ainda não é o individual, há que se notar ainda outra especificidade de termos – a saber, quando Hegel expõe a liberdade dos antigos como limitação da *propriedade* em prol da igualdade. Ora, o que Hegel chama de propriedade aqui deve ser entendido não como a propriedade privada, moderna, posto que falta uma série de pressupostos modernos como o direito privado, mas como as fortunas e os bens dos cidadãos. É fato que para o Hegel da Filosofia do Direito, a conceitualização da liberdade é mais extensa e abrange não só bens materiais mas o âmbito da opinião pública, isto é, da liberdade de escolha, dos bens imateriais³⁹. Não obstante, mesmo considerando-a de modo estrito pela perspectiva material, ela ainda não estaria presente entre os antigos pois também está ausente a condição para seu surgimento, qual seja, a instituição

39 Remete-se aqui à apresentação de Rosenfield à *Filosofia do Direito* (HEGEL, 2010, p.8).

da subjetividade. Com efeito, a propriedade se encontra em estreita ligação com a subjetividade e com a liberdade: “o direito de propriedade se assenta no pressuposto da liberdade individual, cuja expressão jurídica é a pessoa do direito abstrato, possível apenas na modernidade” (RAMOS, 2000, p. 28). Ao mesmo tempo, a propriedade é uma condição para os Estados livres, pois é onde a vontade se exterioriza na posse da coisa.

Ora, mas o que se pretende com essa comparação e remissão ao Hegel da maturidade? Por um lado, expôr os limites da sua consideração da liberdade, mas ao mesmo tempo começar a sugerir as mudanças que ocorrem no seu tratamento conceitual. Nesse sentido, já é possível apontar que a liberdade assegurada pela limitação da propriedade entre os gregos tem um sentido diferente do que se adquire na modernidade, e do ponto de vista do individual, um sentido limitado.

Na esteira disso, também a autonomia dos gregos não deve ser relacionada à autonomia da vontade como a kantiana pois não se tratava ainda do momento do sujeito que se dá as leis, como o kantiano, mas a algo como uma capacidade de subsistir por si sem a necessidade do ideal projetado e de relações de dominação. Na relação dos gregos com as leis eles não estão submetidos a uma autoridade que expressasse algo fora deles, posto que elas expressam o costume da pólis, e só nesse sentido, isto é, em comparação aos judeus os gregos podem ser ditos autônomos. Assim, autonomia, propriedade e direito do cidadão, que integram a concepção de Hegel da liberdade entre os gregos, devem ser entendidos em sentido específico e diferenciados do tratamento da maturidade.

Dessa forma, Hegel identifica, em oposição ao mundo heterônomo judaico, uma primeira ocorrência da liberdade no mundo antigo baseada na manutenção da igualdade e na autonomia dos cidadãos. Foi exposta aqui uma série de limitações desse conceito de liberdade, bem como alguns pontos de encontro e de divergência com o Hegel da maturidade. Ora, mas seria essa a única ocorrência da liberdade nos escritos de Frankfurt?

Também no cristianismo Hegel ressaltará o desenvolvimento da liberdade. O ponto-chave, mais uma vez, é a questão da lei, pois do caráter heterônomo judaico brota a necessidade de superar a lei como intento do cristianismo nascente, e cujo modo de operar tem que lidar tanto com a positividade transcendente quanto com o risco da positividade remanescente na moral e na autonomia.

Como vimos, ao princípio da legalidade o cristianismo primitivo opõe o amor e a vida, mas também o subjetivo sob a forma do reconhecimento das necessidades humanas por sobre a lei e da virtude como complemento da obediência à lei. Com isso, as relações adquirem uma

nova configuração:

Na oposição da subjetividade contra o positivo se esvai a indiferença do serviço e suas fronteiras. O homem é responsável por si mesmo, ele se torna seu caráter e sua ação; ele só tem limites onde ele mesmo os coloca, e suas virtudes têm determinações que ele mesmo limita. *Essa possibilidade da limitação da oposição é a liberdade*, o “ou” na virtude ou no vício (HEGEL, 1971, p. 337; itálico nosso)

Trata-se, aqui, de uma espécie de definição do conceito de liberdade para o Hegel de Frankfurt: *liberdade como possibilidade de limitação da oposição*. Esta possibilidade de limitação aparece no discurso de Jesus relacionada à esfera da ação enquanto limitação do próprio homem e de suas virtudes. Tais virtudes são tomadas aqui não em sentido kantiano, mas sim do cristianismo primitivo, isto é, como modificações do amor, virtudes como a disposição ao amor dos homens e a inclinação a agir como a lei manda. Diferentemente da moral kantiana, onde o amor e a lei moral são fruto de um Dever, aqui é o próprio homem que regula sua relação consigo mesmo e com os outros homens, tornando a forma da lei supérflua seja em suas determinações subjetivas ou intersubjetivas. Assim, para além de um dever, o homem é sua ação e nela se exprime, exprime suas próprias determinações, e aqui é então livre. No fundo, a ideia da liberdade ligada à ação e à *posição* de limites deixa claro o quanto ela precisa se atualizar no mundo para se efetivar.

No mundo judaico, a esfera da responsabilidade esteve sempre subtraída das ações, pois seus atos se reportavam todos aos mandamentos, às leis prescritas, que expressavam nada de particular aos homens mas sim uma fala e uma autoridade divinas. Dado este caráter de positividade transcendente do Deus judaico, não restaria lugar para a liberdade compreendida nesses termos. Basta ver como Hegel define a ideia de positividade: “é dita positiva uma fé na qual o prático existe teoricamente – o originalmente subjetivo existe unicamente como objetivo; uma religião que põe as representações de algo objetivo, que não pode ser tornado subjetivo, como princípio da vida e das ações” (HEGEL, 1971, p. 239). Ou seja, há nas ações e na vida do povo judaico uma ausência total do subjetivo, pois tinham seu fundamento no objetivo, no Deus que lhes era alheio. E junto desta ausência do subjetivo estava também a impossibilidade de autolimitação, pois que em tudo se encontravam submetidos ao Deus e como que prestando um serviço.

Como anteriormente apresentado, contra este caráter da positividade se poderia alegar sua superação na moralidade. Ora, pergunta-se Hegel então: “O que é o conceito de moralidade? Os conceitos morais não têm objetos no sentido que os conceitos teóricos têm. O

objeto daqueles é sempre o Eu, o objeto desse, o Não-Eu – O objeto do conceito moral é uma certa determinação do Eu...” (HEGEL, 1971, p. 239). Neste sentido, na moralidade já se estaria no campo do subjetivo, que é o pressuposto para a ideia de responsabilidade e de colocação dos próprios limites. Este é o lado da filosofia kantiana, com a qual se daria um passo rumo à possibilidade de limitação da oposição, pois o homem já estaria munido da capacidade de colocar seus limites, sua vontade autônoma permitiria que ele se desse a lei. Porém, pela própria forma da lei o caráter objetivo permanece; há um ranço de positividade, cujo resultado, como visto, é a fragmentação do homem em dominador e dominado, em senhor e escravo, que também inviabiliza um pensamento da liberdade.

Ora, parte do problema reside aqui nos próprios conceitos de vontade e de autonomia. A filosofia prática de Kant se dedicaria à ideia de uma vontade meramente e para si boa sem consideração a um fim determinado; portanto, uma vontade indeterminada por elementos externos, senão por si mesma, e que seria uma vontade universal – para além de uma vontade geral como a de Rousseau. Sendo universal, poderia então valer como máxima de toda ação, como princípio universal do dever, mas como uma questão de forma, de uma forma da vontade universal, independente do conteúdo. A esta pura forma da ação ética a priori se oporia a natureza humana com suas inclinações e impulsos, num quadro que Pöggeler caracteriza como absolutismo do conceito de dever e que conduz a uma casuística a qual Hegel se opõe sobretudo pela submissão da natureza e pela fragmentação dos homens (PÖGGELER, 1974, p. 88).

Assim, apesar de atender ao critério da possibilidade de colocação dos próprios limites, a filosofia kantiana não corresponderia ainda à uma perspectiva da liberdade pois, dada sua estrutura, torna o homem um ser cindido. Na visão de Hegel, a liberdade em Kant seria uma espécie de poder da vontade racional de se impor contra as tendências sensíveis na natureza humana ou seja, um tipo de liberdade que se realizaria sob a condição de uma cisão que não se reconcilia entre os homens (FULDA, 2003, p. 48).

Contra essa cisão e como tentativa de superação do abismo entre a forma da lei universal e o indivíduo se abre ao homem a possibilidade de liberdade no cristianismo. Este conceito de liberdade cristão está ligado às esferas de reconciliação expressa sob variados nomes: amor, vida, unificação. Com efeito, no amor a liberdade deixaria de ser apenas força subjetiva ou atividade (FULDA, 2003, p. 48) – por esse motivo, na parte final dos escritos sobre a Moralidade, Amor e Religião Hegel opõe justamente o amor à liberdade subjetiva da razão prática, instaurando uma nova forma de unificação com o objeto e, com ela, uma

liberdade mais alta, uma “liberdade do amor” (HENRICH, 1971, p. 64). Amor e vida são, nesse sentido, expressões da unidade cunhadas por Hegel face às divisões e oposições da filosofia transcendental kantiana e fichteana (THIBODEAU, 2015, p. 40).

Entretanto, como vimos a esfera de reconciliação no cristianismo primitivo tem seu limite no caso da lei punitiva, quando a reconciliação só se opera frente ao destino. Permaneceria aqui a possibilidade da liberdade como autolimitação das oposições?

De acordo com Habermas, com tal mudança de concepção de justiça e da figura da lei “Hegel opõe [...] às leis abstratas da moral a legalidade, inteiramente distinta, de um contexto de culpa concreto, que surge pela divisão de uma totalidade ética pressuposta” (HABERMAS, 2002, p. 43). A experiência deste contexto concreto – a saber, o substrato da vida – influencia nas relações intersubjetivas e, neste sentido, há um conceito de lei que não é deduzido da vontade autônoma e as relações geradas neste campo passam a obedecer a outra dinâmica. As leis prescritivas são substituídas por uma espécie de moral do coração, do sentimento, bem como as punitivas ultrapassam a reação igualmente violenta e de fratura da lei de talião. A reação aqui gerada é antes a de culpa, o que permite ao criminoso tanto se arrepender quanto encontrar o perdão, a reconciliação. Isto só é possível porque em lugar da punição está o destino como castigo, que representa outra recepção ao ato criminoso.

Nessa recepção não se trata mais da lei universal, do conceito ou pensamento preexistente à ação. Antes, “a dinâmica do destino resulta [...] da perturbação das condições de simetria e das relações recíprocas de *reconhecimento de um contexto de vida constituído intersubjetivamente*, do qual uma parte se isolou, alienando de si todas as outras partes da sua vida em comum” (HABERMAS, 2002, p. 43; itálico nosso). Assim, estão em jogo as relações concretas de indivíduos num mesmo solo comum, o da vida, e o crime intercepta um equilíbrio vivenciado por todos e afeta as relações de reconhecimento, engendrando o sentimento de culpa que pode, porém, ser reconciliado no destino. É neste sentido que Hegel se vale de Macbeth, de um drama moderno, ao tratar da tragédia: a ação de Bancquo interfere no destino, de modo que a reação se volta contra Bancquo e o destino age sobre o indivíduo.

No seio de um estado social ético, oposto ao moral, todos os homens compartilham da vida em suas relações e, portanto, o criminoso que fere a vida, fere estas relações e a si mesmo. O destino é tornado então uma espécie “necessidade histórica” que faz com que o criminoso reconheça na aniquilação da vida sua própria miséria e erro. Desta forma, a vida representa a atualização do ser por cima do dever-ser, e quando a vida é perturbada, sua reação no destino é menos a de uma punição como vingança, mas de um castigo como

lembrança de que a vida ferida é aquela da qual todos compartilham. Hegel tentaria portanto reunificar as esferas da legalidade e da moralidade, do direito, na raiz comum da vida – que, para Pöggeler, carrega consigo as separações, mas também uma efetividade histórica da liberdade.

Ora, mas quando o destino se torna esta espécie de necessidade histórica, como fica a possibilidade de liberdade? Não seriam eles, como prega a tradição kantiana, reinos distintos? Neste ponto, Thibodeau explicita que a relação com a liberdade depende do que se entende por destino:

...segundo os gregos, existe a *anankè* ou a fatalidade, que é um encadeamento causal necessário e que constitui o essencial da concepção estoica do destino, e a *moira*, que [...] significa de qualquer modo *a sorte que cada um recebe em partilha* e que não é, de modo algum, incompatível com a liberdade (THIBODEAU, 2015, p. 58)

A referência às moiras é de longa tradição: já na *Ilíada*, a moira (sob o nome Parcas) representava, como destino, uma lei sobre a qual nem Zeus poderia se sobrepor. Aqui há que se destacar a característica do destino como sorte que cada um recebe em partilha, que permitiria uma participação individual na ação, isto é, a responsabilidade, indo ao encontro da definição que Hegel dera anteriormente.

Tomando esta definição de destino como moira, a liberdade não só não é impossibilitada como surge justamente deste contexto, com as implicações do conceito de vida. Conforme Thibodeau, por não se localizar mais no campo das oposições, mas da unidade reencontrada na reconciliação

esta experiência da causalidade trágica do destino possui os recursos com os quais ela tornaria possível imaginar outra ética e outra política. Ela é a concepção que permitiria considerar uma ética e uma política que não seriam mais aquelas da heteronomia, da não-liberdade e da servidão, mas sim as da autonomia e da liberdade (THIBODEAU, 2015, p. 69)

Portanto, Hegel aborda a liberdade em dois momentos: a liberdade dos antigos e a liberdade do cristianismo primitivo, numa trajetória que não se pode dizer decrescente ou crescente, mas numa espécie de retorno, de liberdade reencontrada após o lado negativo no judaísmo. Com efeito, já a leitura de Lukács considerava que Hegel, em Berna, tomara a liberdade de um ponto de vista triádico, partindo da liberdade originária e da atividade autônoma da sociedade humana, seguida da perda da liberdade sob o domínio da positividade, alcançando por fim a reconquista da liberdade perdida (LUKÁCS apud EICHENBERGER,

2015, p. 148). Sem dúvida há que se destacar que entre Berna e Frankfurt ocorrem mudanças no pensamento de Hegel e sobretudo o conceito de positividade adquire um outro estatuto; em todo caso, de Berna permaneceria esse percurso triádico da liberdade originária, seguida da perda de liberdade e da liberdade reencontrada. Ora, mas entre estas concepções de liberdade, quais seriam os pontos de concordância ou as diferenças? Quais relações se estabelecem entre a liberdade da igualdade no todo e a da autolimitação?

Anteriormente mostramos a necessidade de se considerar de um ponto de vista específico determinados conceitos caros à ideia de liberdade dos antigos. Com efeito, entre a liberdade dos antigos e a liberdade do cristianismo a grande diferença seria a assimilação de uma dessas categorias ausente na antiguidade, o indivíduo, ausente até mesmo na forma do cidadão. Essa assimilação vem sob a forma do reconhecimento do subjetivo, que é o que permite brotar o sentimento e a necessidade do interior do homem, bem como ao permite ao homem a ação autônoma, como a posição dos limites na oposição. Da mesma forma, com esse direcionamento ao subjetivo se torna possível atribuir valor ao que se passa no íntimo para além do visível, isto é, à intenção. Entretanto, mais uma vez é preciso se debruçar sobre o emprego dos conceitos – isto porque o que Hegel pensa aqui como a subjetividade distingue-se da subjetividade típica da modernidade, e antes se denominaria mais uma dimensão de interioridade.

Ora, essa dimensão da interioridade demonstra que, nos escritos de juventude, Hegel começa a identificar certas categorias e relações que lhes serão caras ao pensamento da liberdade na maturidade, mas ainda de modo menos sistemático e delineado, levemente anacrônico e, sobretudo, ainda no caminho da descoberta da subjetividade⁴⁰ como princípio fundador do mundo moderno, descoberta fundamental que ampliará seu pensamento da liberdade.

Como destaca Habermas o conceito de subjetividade comporta várias acepções, dentre as quais nos interessa sobretudo a de um individualismo, a da autonomia da ação e a da própria filosofia idealista (HABERMAS, 2002, p. 26). Habermas eleva o sentido da modernidade e da subjetividade ao máximo ao afirmar conceitos morais como “...talhados para reconhecer a liberdade subjetiva dos indivíduos” (HABERMAS, 2002, p. 27), e, mais ainda, a vida religiosa, a moral, o Estado, todos estes elementos se tornariam “personificações

40 Ao afirmar que a descoberta da subjetividade ocorre nesse momento para Hegel, trata-se de uma ideia de subjetividade orientada para o contexto que forma e possibilita, com a propriedade, a ideia de liberdade. Uma vez que Hegel já lera Kant, não é possível afirmar que desconhecia a subjetividade, mas sim que o conceito ainda não lhe surgira na roupagem que aqui se destaca.

do princípio da subjetividade” (HABERMAS, 2002, p. 28). Assim, o princípio da subjetividade ocuparia lugar de destaque na medida em que, por assim dizer, subordina a ele todos os produtos característicos do mundo moderno voltados para garantir sua efetividade – e, com eles, a liberdade.

Com efeito, na maturidade a liberdade subjetiva é como marca da modernidade, definida no § 124 da Filosofia do Direito como: “o direito da particularidade [...] ou, o que é a mesma coisa, o direito da liberdade subjetiva constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a Antiguidade e a época moderna” (HEGEL, 2010, p. 139). Tal diferença em relação aos antigos seria o “estatuto ético e político da autonomia da vontade” (RAMOS, 2000, p. 23), posto que a autonomia em sentido moderno estava ausente do mundo antigo, pois sequer a noção de indivíduo como indivíduo moderno existia.

Entretanto, por volta de Frankfurt e nos anos subsequentes esta descoberta da subjetividade ainda não lhe teria ocorrido de modo completo, como mostram não só os fragmentos de Frankfurt, mas textos como o *Sistema da vida ética*, no qual a perspectiva do indivíduo é subsumida pelo todo representado no povo: “nesta filosofia da absoluta identidade o povo é o elemento onde essa identidade aparece. Ele é a unidade que subsume os indivíduos numa universalidade viva onde todos são um, impregnando a consciência do indivíduo” (RAMOS, 2000, p. 24).

Assim, em Frankfurt Hegel ainda não introduz a subjetividade moderna, mas já está presente uma atenção maior à categoria do indivíduo como momento necessário ao desenvolvimento da liberdade. Daí que sua ideia de liberdade no cristianismo não contemple ou se diferencie da liberdade dos antigos: na eticidade grega havia o todo mas não o um, ou um e todo eram um só. Já o cristianismo, com a ênfase na interioridade do indivíduo, na autonomia, no reconhecimento da igualdade dos homens e na reconciliação pelo amor ou pelo destino, é como se outra forma de possibilidade se abrisse, considerando uma passagem do individual ao coletivo.

Uma questão central reside, porém, em como este Um, o indivíduo, deve se relacionar com o Todo. Neste ponto, Hegel parece solucionar o problema: a noção de amor como princípio fundador do cristianismo coloca em relação os homens e não os deixa meramente subsistindo individualizados, faz entrar em relação o todo e o um. Assim, se por um lado é necessário o espaço do individual e, no contexto da liberdade, da autolimitação que se opera nesse individual, por outro é preciso manter uma instância comum.

Essa instância comum seria a comunidade do amor ou o substrato da vida, nas quais se

operam as reconciliações. Mas poderia o conceito de liberdade oriundo do cristianismo dar conta do todo tal como a liberdade entre os antigos? Ou, antes, em que medida a liberdade do cristianismo primitivo conseguiria realizar suas pretensões de unificação num espectro social, uma vez que seu destino foi o do conflito entre a pretensão de uma comunidade do amor e a vida efetiva, do Estado, que culmina na sentença de Hegel de desarmonia entre igreja e estado, espiritual e mundano? Em outros termos, qual seria o alcance da ideia de unificação?

Nesse ponto, é interessante notar como Hegel aos poucos incorpora a ideia do Estado atribuindo outro valor à positividade. De início entende a positividade – e com ela o Estado – como marca da transcendência e da autoridade divinas, e como ocasião para uma crítica política:

tanto no *Espírito do Cristianismo* quanto nos escritos políticos se encontra o diagnóstico de que o Estado estaria oposto ao contexto ético-social como algo externo, o que se exprime assim que dele – do Estado ou da Constituição – o espírito escaparia; assim ele não estaria mais na situação de atuar como ligação (MADUREIRA, 2005, p. 119)

Entretanto, aos poucos Hegel passa a pensar a positividade no sentido de oposição ao natural e a admitir que elementos como o Estado são positivos e têm uma função no mundo moderno, são produto da atividade humana. Aqui, a despeito da falta de conciliação entre a vida espiritual e a mundana e do caráter mecânico do estado, ele permanece como um dado, uma realidade efetiva e inegável e, para além de suas complicações, passa a ser incorporado como um traço da vida moderna. No período de Frankfurt, isso corresponde a afirmar uma instância verdadeiramente universal e mais extensa que uma comunidade em que seus membros se reúnem pelo caráter religioso ou pelo amor, isto é, por uma unidade limitada, restrita a esse critério.

Ademais, essa concepção nascente do jovem Hegel de liberdade em sua relação com o Estado admite um contraponto interessante com seu pensamento da maturidade, em textos como *A Razão na história*. Nesta obra Hegel adentra na ideia de liberdade através do Espírito; mais precisamente pelo seu oposto, a matéria: “a essência da matéria é a gravidade e a essência do Espírito – sua matéria – é a liberdade” (HEGEL, 2008, p. 63). Enquanto a matéria tende a um ponto central, o Espírito tem seu centro em si mesmo: “ele não tem a unidade fora de si, mas a encontrou: está em si e consigo. A matéria tem sua substância fora de si, o Espírito é o Ser-em-si-mesmo (a existência autocontida). Mas a liberdade é precisamente isso” (HEGEL, 2008, p. 64). Com isso, reforça tanto a relação intrínseca entre o espírito e a

liberdade quanto o lado autorreferente do espírito, na existência autocontida que denominará consciência de si.

Esta consciência possui dois graus: sabe que sabe e sabe o quê sabe, que no Espírito coincidem. O Espírito se conhece e segue em processo de chegar a si mesmo, ao “conhecimento de si mesmo” cuja exposição é e se dá na história do mundo. Assim é que pode-se pensar a ocorrência da liberdade na história: segundo Hegel, os orientais tinham a consciência da liberdade de um – o déspota; já entre os gregos surge a consciência propriamente dita da liberdade, mas da liberdade de alguns. Não se tratava ainda da liberdade como inerente ao homem, universal, inclusive porque a liberdade de uns se apoiava na ausência da liberdade de outros, isto é, na escravidão. Só com os povos germânicos é que se alcança a consciência universal da liberdade, e ela é introduzida pela religião, esta “região mais interior do espírito” (HEGEL, 2008, p. 65).

Aqui estamos num ponto de interesse: trata-se do ponto do nosso texto, do momento em que Jesus aparece no mundo e o discurso do amor encontra o da liberdade universal. Para Hegel, ocorreria, porém, uma distinção entre o princípio e sua aplicação no mundo, de modo que a liberdade não foi imediatamente transposta do campo religioso da cristandade para o mundo secular, mas seguiria em processo, pois a liberdade é a finalidade do mundo. De certa forma, essa dificuldade de transposição entre o princípio e a realidade seria uma reencenação do conflito entre o destino de Jesus e o da sua comunidade dos escritos de Frankfurt.

Outro ponto pertinente a se destacar é o modo específico de Hegel pensar a relação entre liberdade, lei e Estado na maturidade:

Portanto, o Estado [...] é onde a liberdade obtém a sua objetividade e se mantém no gozo desta objetividade. A Lei é a objetividade do Espírito, é a vontade em sua forma verdadeira. Só a vontade que obedece a lei é livre, pois obedece a si e, estando em si, sendo independente, ela é livre. Quando o Estado [...] constitui uma comunidade de existência e quando a vontade subjetiva do homem se sujeita às leis, a contradição entre a liberdade e a necessidade desaparece. São necessários tanto o racional, como o material. Somos livres quando o reconhecemos como lei e o seguimos como sendo a matéria de nosso próprio ser. A vontade subjetiva e a vontade objetiva estarão conciliadas então... (HEGEL, 2008, p. 91)

Assim, à luz desta consideração da maturidade é possível questionar-se se, sendo o Estado fundamental para a realização da liberdade, no momento da cristandade era portanto necessário que a comunidade se expandisse, por mais que a consequência fosse a ruptura das relações de amor, dos vínculos criados no seio de uma comunidade pequena e restrita.

Além disso, se em Frankfurt a lei é objeto de crítica pois aparece como o momento formal, do universal, há que se notar que ela também tem seu papel na efetivação da liberdade e no Estado; dito de outro modo, a lei é necessária à liberdade. Hegel pensa a relação entre Estado e liberdade pelo seu oposto, a saber, pela hipótese de que o homem seria naturalmente livre. Ora, afirma Hegel, em certo sentido sim, quando se considera que o homem tem seus direitos naturais, mas a ideia de liberdade como é aqui tomada advém de um processo, de uma conquista histórica, que traz consigo outros elementos: “a ideia da liberdade necessariamente implica lei e moral” (HEGEL, 2008, p. 92). Por isso, se a existência do Estado em relação ao estado de natureza parece limitar o homem em seus impulsos com a lei, na verdade, diz Hegel, o estado e suas leis são a condição para o desenvolvimento da liberdade.

Ora, mas o que se quer dizer aqui por Estado? Afirma Hegel que se trata de um inteligência instruída e não de uma decisão popular (HEGEL, 2008, p. 94). Isto quer dizer que a lei ou as decisões significam menos o critério quantitativo, menos a decisão da maioria – na qual a vontade da minoria é ignorada – e sim a ideia de Constituição, na qual a entidade abstrata do Estado tem vida e realidade (HEGEL, 2008, p. 95) e é consciente, por mais que envolva um lado de dominação e outro de sujeição.

Portanto, pela referência aos escritos posteriores é possível perceber a marcha do pensamento de Hegel e qual será sua determinação mais elaborada: Hegel parte, em Frankfurt, da consideração do Estado como o lado positivo e mecânico, incapaz de atuar como solo de ligação para as relações. Aos poucos, porém, passa a acolher a ideia de positividade – e com ela o do Estado – como um dado. Anos depois, o Estado se tornará, com efeito, um ponto central de sua articulação da liberdade na maturidade⁴¹.

Na juventude a crítica de Hegel ao Estado é justificada pela incapacidade deste em operar como solo ou substrato para as relações – no limite, na incapacidade de promover unificação. É por isso que se por um lado Habermas encontra o lastro e a justificativa da noção de liberdade que envolve autonomia e responsabilidade própria na modernidade e na subjetividade característica, por outro ainda aponta o encaminhamento de Hegel para uma ideia de filosofia da unificação, identificada por Habermas com a importância do conceito de razão – não mais uma razão metafísica como a cartesiana, mas a razão crítica kantiana – reconciliador e que supera a positividade para além dos conceitos finitos de entendimento e

⁴¹ Essa espécie de defesa do Estado do Hegel maduro em contraste com a percepção do Estado na juventude como mecânico e positivo deixa ver o quanto o jovem Hegel seria mais crítico em relação à institucionalidade do que o Hegel maduro. Sem dúvidas na maturidade o Estado assume uma função incontestável para o sistema de Hegel, mas também deve-se notar a originalidade de seu pensamento juvenil nesse quesito.

reflexão e de ideais iluministas.

Neste momento da razão reconciliadora, a religião, por sua vez, estaria a seu serviço desde os Fragmentos de Tübingen, mas pensada sob a tríade entre Razão-Religião-Povo, como explica Habermas: “Apenas como elemento da vida pública a religião pode conferir à razão uma eficácia prática” (HABERMAS, 2002, p. 38), pois que a religião se inscreveria então num campo mais amplo, que visa também o ético.

No período de Frankfurt, o lugar da razão reconciliadora estaria ao lado dos conceitos capazes de operar a unidade, como o amor e a vida, como visto na dialética do crime e do castigo. Com eles, “Hegel elucida o modo como essa razão se faz sensível aos sujeitos, enquanto poder de unificação, recorrendo, como exemplo, ao modelo do castigo experimentado como destino” (HABERMAS, 2002, p. 42). Porém, o lado problemático desta questão para Habermas é que a tentativa de formular um conceito reconciliador no âmbito da modernidade estaria ainda calcadada nos modelos da Grécia Antiga e do cristianismo primitivo, portanto, no passado. No limite, como nota Pöggeler, a própria ideia de unificação que encontra seu símbolo no *Hen Kai Pan* e revivido por Spinoza, mobilizado nas cartas de Jacobi a Mendelssohn e, ainda, com Lessing, se originaria de um contexto da filosofia grega (JAMME, 1990, p. 78). Hegel só chegaria a formular um conceito próprio neste sentido em Jena, com o saber absoluto, em seu progressivo direcionamento para a filosofia, mas que já começa a ser tratada em sentido especulativo no antigo *Fragmento de Sistema*.

De toda forma, é possível estabelecer que em Frankfurt Hegel orientou o pensamento da liberdade ora para a autonomia, ora para a unificação, identificada por vezes com outros termos. Assim, trata-se de pensar o quanto as duas ocorrências de liberdade – bem como o momento de sua ausência e, mais ainda, o desdobramento da liberdade no mundo moderno – avançaram por entre estas divisas.

No limite, também é esta a argumentação de Siep, que no artigo “Autonomia e Unificação. Filosofia da religião de Hegel e de Fichte até 1800”⁴², apresenta a formação do conceito de liberdade do jovem Hegel no encontro de duas tradições ou concepções filosóficas de liberdade, a saber, a de liberdade como *autonomia* e como *unificação*, assim compreendidas:

O que é verdadeira liberdade? A independência (*Unabhängigkeit*) da vontade humana das paixões, necessidades e disposições? A certeza da arbitrariedade

42 SIEP, L. "Autonomie und Vereinigung. Hegel und Fichtes Religionsphilosophie bis 1800", in JAMME, 1990, pp. 289-302.

coercitiva dos outros? A capacidade de conduzir sua vida conforme princípios que são explicados frente a cada ser racional e com os quais nós mesmos estamos de acordo, quando outros nos tratam segundo eles? Isso tudo se compreendeu na filosofia moderna sob o conceito de Autonomia (JAMME, 1990, p. 289).

E a de liberdade como *unificação*:

Ou a verdadeira liberdade consiste na harmonia dos homens com seu ambiente? Na conformidade com as inclinações de seu interior e da lei da natureza exterior? [...] No consentimento tranquilo para o caminho do destino (amor fati)? Na unificação autotransposta (*Der selbstüberschreitenden Vereinigung*) com o Todo e com a força fundamental nele efetiva (amor dei)? Essa compreensão de liberdade também tem sua longa tradição filosófica dentro e fora da Europa. Ela foi contraposta ao conceito de Autonomia sob as palavras-chave "Amor" e "Unificação" no século XVIII (JAMME, 1990, p. 289).

Para Siep – e ao encontro do exposto até aqui – o conceito de liberdade no jovem Hegel estaria muito mais na intersecção entre uma tradição kantiana que pensa a autonomia da vontade e uma tradição oriunda do panteísmo espinosista que passa ainda por Goethe e Herder – e, de imprescindível importância para Hegel, por Hölderlin⁴³ – e que preconiza a unificação, do que na adoção parcial de uma destas concepções. De um lado estaria a autonomia da vontade, na qual a ação do homem se encontraria mediada pelo seu querer livre; de outro, a unificação na qual se expressaria a concordância desta vontade individual consigo mesmo, com o lado de suas inclinações e necessidades, e com o todo.

Para Siep, não só o jovem Hegel, mas também Fichte tentaria esta mesma via; mas enquanto Fichte, no *Escrito sobre a revelação* de 1793 tematizaria a ideia de liberdade partindo da perspectiva da filosofia moral kantiana junto aos esforços da doutrina da ciência, Hegel, por sua vez, operaria uma crítica à moral da autonomia e da lei kantiana e também à própria fundamentação dessa moral na doutrina da ciência fichteana, chegando a um sistema filosófico próprio no qual unificação e autonomia não fossem pensadas como alternativas excludentes, mas como dois momentos de um amplo conceito de liberdade (JAMME, 1990, p. 289).

Portanto, para Hegel a liberdade se efetivaria em dois momentos: a dos antigos e a do cristianismo primitivo, que se balizariam por conceitos passíveis de serem compreendidos sob as divisas abrangentes da autonomia e da unificação: entre os antigos predomina o lado da

43 A concepção de Hölderlin de unificação se diferenciaria em certa medida da hegeliana. Hölderlin se basearia, segundo Henrich, em dois vértices: entrega e anseio, dentre os quais Hegel se deteria especialmente na ideia de entrega (EICHENBERGER. 2013, p.15).

bela unidade enquanto harmonia no todo e, em comparação com o judaísmo, do homem que não é heterônomo na relação com a lei, mas que não atingiu a autonomia em sentido moderno, pois está ainda ausente a categoria de indivíduo; no cristianismo, há a tentativa de conciliar o reconhecimento do indivíduo – não ainda como sujeito, mas como espécie de interioridade que tem necessidades a serem sanadas, ou ainda, como agente, responsável pela ação e pela colocação dos próprios limites – e o avanço na determinação da autonomia com o todo fraturado a partir das instâncias de unificação. Nesse sentido, os dois momentos da liberdade traçados aqui oscilam entre estas duas divisas da autonomia e da unificação sem as preencher de modo definitivo, mas como orientação, como busca.

Partindo disso, bem como do exposto até aqui, é possível ainda traçar mais semelhanças com o Hegel da maturidade, no qual autonomia e unificação – com modificações a serem respeitadas – estão presentes no pensamento da liberdade, o que por outro lado ajuda a elucidar o movimento dos escritos de Frankfurt.

A determinação da autonomia, aqui presente sob a forma da autopoisição dos limites, surge na Filosofia do direito como momento fundamental para a realização da liberdade, considerando-a como a autossuficiência, autorreferência, estar consigo mesmo ou junto a si. Com efeito,

a concepção de liberdade que marca as diversas denotações que ela adquire na filosofia hegeliana remete ao sentido primário e seminal da atividade autárquica do espírito como o pôr-se a si mesmo tendo a si como objeto e, desse modo, existir para si sem depender de nenhum outro para a sua afirmação (RAMOS, 2010, p. 35).

Essa autorreferencialidade é tão necessária na medida que se inscreve no próprio espírito, na sua determinação da liberdade. É nessa determinação particular que se realiza a liberdade subjetiva e na qual toma a forma do sujeito como vontade livre.

Entretanto, o lado do particular não é o termo final, e a liberdade não encontra sua forma apenas no lado da liberdade subjetiva. Na liberdade subjetiva, apesar da independência do outro e da autorreferencialidade, o outro não foi suprimido e deve ser reincorporado às determinações da liberdade, tal como o fora na juventude através da “representação afetiva ou psicológica” do amor (RAMOS, 2010, p. 39), da unificação. Na Filosofia do direito, essa passagem assim se justifica:

O princípio da autonomia necessita de uma referência objetiva do valor de

sua verdade fora do sujeito, mas que o inclui. Se a liberdade subjetiva não alcançar essa dimensão objetiva, limitando-se ao âmbito dos interesses e desejos particulares dos indivíduos nas suas relações privadas, o próprio princípio da liberdade subjetiva corre o risco de frustrar o potencial de realização universal da liberdade pela exclusão do seu outro. A pura autorreferencialidade torna-se unilateral e se desqualifica como medida se ela permanecer ancorada nos limites de si mesma. Esse risco pode ser evitado se a liberdade alcançar a dimensão comunitária, a qual pode ser entendida como um tipo de autodeterminação da vontade individual (RAMOS, 2010, p. 40).

Portanto, a passagem ao lado comunitário é também tão necessária como o momento da individualidade e é preciso encontrar seu desenvolvimento nas formas institucionais, pois elas garantirão o reconhecimento e pela mediação desse, a liberdade; do contrário, a autorreferencialidade ficaria presa em si como formalismo jurídico. A questão também aqui permanece, entretanto, o modo como se dá essa passagem:

o ponto decisivo é que Hegel, ao enraizar a liberdade na comunidade ético-política (*Sittlichkeit*), não anula a liberdade individual [...] e sem negar esse princípio e seu caráter autorreferencial, o filósofo procura incorporá-lo numa objetividade social e política com vistas à sua realização institucional que supera e, ao mesmo tempo, conserva os fins privados da liberdade subjetiva (RAMOS, 2010, p.33)

Dessa forma, também na Filosofia do Direito as divisas da autonomia e da unificação permanecem, munidas, porém, de outro aparato conceitual, sobretudo da noção de reconhecimento, cuja matriz normativa estaria na *Fenomenologia do Espírito* mas também na *Enciclopédia*, a propósito do movimento da consciência de si; portanto, posteriormente a Frankfurt.

Daí que para o Hegel da maturidade se possa pensar a liberdade como resultado de um processo em que, grosso modo, passa da sua determinação individual à universal, isto é, como o estar-consigo-mesmo-no-outro (*in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, Enz, §8*), e que apresentaria semelhanças com os questionamentos da liberdade no jovem Hegel entre autonomia e unificação, especialmente ao reconhecer a necessária passagem entre esses conceitos. Importa menos aqui reconstruir argumentações completas destas obras, ainda que, por último, seja possível apontar uma diferença fundamental: nesse percurso ou passagem da juventude Hegel não concebe ainda a diferenciação como momento fundamental do movimento e efetivação do Espírito – que, aliás, ainda não existe nessa forma, mas que se aproxima quanto à sua função da vida, do amor, dessas realidades que não se limitariam à

matéria, ao entendimento (ASVELD, 1953, p. 176). Neste sentido, o negativo ainda está ausente, e só unificações “simples” são pensadas e, para o pensamento da liberdade, o grande ganho a partir de Frankfurt seria esta perspectiva da diferenciação e da negação.

CAPÍTULO III

O LADO ESTÉTICO DA LIBERDADE

O desenvolvimento precedente deste trabalho expôs a abrangência da liberdade num campo preponderantemente político, teológico e social no jovem Hegel. Porém, é possível ainda uma pequena excursão no que chamaremos aqui de “aspecto estético” – que não se pretende, porém, como um campo separado, mas sim transversal aos outros aqui abordados.

A atribuição de uma estética ao jovem Hegel não é feita senão sob o cuidado de que o termo não se aplica como ao do Hegel maduro, pois não se trata de uma consideração sistemática sobre a estética nem do ponto de vista das artes particulares, nem dos seus períodos. Antes, trata-se de pensar como Hegel coloca neste período um tema que desenvolverá ao longo de sua produção e sob variadas perspectivas:

se pode pensar a estética [...] segundo o modo como a questão da arte se apresentou nos diferentes estágios da trajetória filosofia hegeliana, desde os escritos da juventude, quando há um interesse especial pelo drama, passando pela acomodação como a 'religião da arte' na *Fenomenologia do Espírito* até chegar a uma forma sistemática nos *Cursos de Estética*. Nesse caso, a figura da arte acaba recebendo um lugar no sistema da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* como uma parte do sistema filosófico (WERLE, 2013, p. 15)

Nesse sentido, a denominação mais geral “estética” indica a abordagem da questão da arte. Mas o que seria o específico nesta abordagem no período de Frankfurt? Qual perspectiva Hegel mobiliza que nos permitiria falar de um pensamento estético da juventude?

Pretende-se aqui mostrar, por um lado, quais foram algumas das matrizes que compuseram o pensamento de Hegel sobre a arte desde a juventude para, em seguida determo-nos nos fragmentos temas deste trabalho destacando sobretudo a noção de tragédia acompanhada do destino, mas também os elementos que a rodeiam como o destino e outros como a sensibilidade, intuição, amor, beleza, verdade. São temas transversais na medida que habitam também a esfera social do direito, do trabalho e da religião, mas a intenção é demonstrar qual a carga estética que portam.

A consideração sobre um pensamento estético no jovem Hegel é, de partida, a ocasião de presenciar sua produção desfilada da influência de Kant-Fichte e Schelling: Hegel teria passado ao largo da *Crítica do Juízo* kantiana, de modo que a influência de Kant permanece

sob as duas primeiras *Críticas*, notadamente da *Crítica da razão prática*; a *Filosofia da Arte* de Schelling também ainda não aparecera; e Fichte também não contribui para Hegel neste ponto. Suas influências estariam mais em Goethe ou em Schiller, bem como no contato com Hölderlin.

Também no campo da estética Hegel apresenta diversas fases, mesmo em sua juventude. De um modo geral, o ideal estético paradigmático de Hegel seria, desde a juventude, a Grécia e o classicismo, mas em Tübingen desperta seu interesse pelo drama, como atestam as referências a Shakespeare. Neste período, suas considerações estéticas se encontram fortemente atreladas à religião no que toca à fantasia dos povos (MADUREIRA, 2009, pp. 43-59).

Em Berna, tem espaço a especulação de sua participação no *Mais antigo fragmento de sistema do idealismo alemão*. Assumindo-se sua autoria ou, ao menos, sua participação, é possível acrescentar suas considerações sobre a mitologia.

Em Frankfurt, parte dessas considerações anteriores se modifica ou pulveriza pelos seus fragmentos. De semelhança com estes períodos resta a frequente utilização da exegese bíblica. Auerbach fornece uma perspectiva interessante em *Mimesis* sobre a narrativa bíblica ao compará-la com a homérica: embora a épica grega traga um mundo mais detalhado, seus personagens perdem em profundidade, ao passo que a narrativa bíblica, mais curta e direta, tem personagens mais densos, com mais camadas. Este caráter mais denso tem a ver com um propósito doutrinário, com uma pretensão de verdade absoluta que excluiria qualquer outra possibilidade de verdade⁴⁴: “neles [nos relatos das Sagradas Escrituras] encarnam-se doutrina e promessa indissolivelmente fundidas; precisamente por isso têm um caráter recôndito e obscuro, contém um segundo sentido, oculto” (AUERBACH, 2004, p. 12).

Nesse sentido, se trataria de uma consonância entre o propósito e a profundidade da narrativa. Em vista disso é possível a Auerbach afirmar que, no que toca ao lendário e histórico nestes dois tipos de narrativa, “o Velho Testamento, enquanto se ocupa do acontecer humano, domina todos os três âmbitos: lenda, relato histórico e teologia histórica exegética” (AUERBACH, 2004, p. 18.); e ao se ocupar do acontecer humano, ocorre que “nos relatos do Velho Testamento, o sublime, o trágico e o problemático se formam justamente no caseiro e no cotidiano” (AUERBACH, 2004, p. 19).

⁴⁴ Para Auerbach, exemplo disso seria um episódio também contemplado por Hegel, a saber, a narrativa de origem eloísta do sacrifício de Isaac, quando Abraão é instado – ou, mais propriamente, testado – a sacrificar seu filho para provar o amor por deus. Não é de se estranhar que esse episódio permaneça como objeto de interesse também em Kierkegaard, que em *Temor e Tremor* revira a narrativa em suas possibilidades, no paradoxo entre fé, amor, obediência e crime.

Vimos anteriormente que a prática da exegese fora largamente difundida e utilizada no seminário de Tübingen justamente como acesso à obra bíblica como forma de análise de desvelamento. Com efeito, Hegel mergulha na leitura dos testamentos e parece, ao fim do período de Frankfurt, começar a retirar deles certo arcabouço conceitual compreendendo, para além da teologia, relações especulativas e também sociais.

Entretanto, apesar do predomínio da literatura bíblica como fonte, seu direcionamento para a estética surge do oposto: do mundo grego, ao lado das reflexões sobre o drama moderno, mais especificamente ao pensar o destino e a tragédia. Com efeito, os escritos do jovem Hegel corresponderiam ao primeiro ponto alto da concepção de tragédia de sua filosofia (WERLE, 2005, p. 239). Neles, Hegel trataria da tragédia no contexto da eticidade e, sendo assim, a partir da “ação ética grega e de Jesus como uma espécie e ideal” (WERLE, 2005, p. 244). É de grande interesse ressaltar a atenção de Hegel para o drama moderno e a tragédia, posto que estes que corresponderão, na maturidade, às duas modalidades da poesia dramática, o estágio mais acabado da poesia e da arte em geral, congregando os elementos objetivo da épica e subjetivo da lírica.

De fato, para bem compreender este conceito de tragédia é preciso ter em vista de onde parte a compreensão de Hegel, a saber, de uma matriz aristotélica. Em sua *Poética*, Aristóteles define a tragédia em vista de seus componentes fundamentais como primordialmente imitação de uma ação nobre, importando sobretudo a ideia de trama dos fatos, bem como a de mito, “o princípio e como que a alma da tragédia” (ARISTÓTELES, 1973, p. 449). Embora Aristóteles exponha a diferença do mito (que representa o universal conforme uma ligação de necessidades e verossimilhança) e da história (que narra o particular, o ocorrido), a história – entendida enquanto *enredo*, *conteúdo* – é um dos elementos fundamentais do mito, que deve provocar no espectador medo e compaixão através da catarse.

A história representada na tragédia tem de ser uma ação completa, com início, meio e fim, conforme elementos típicos da tragédia descritos por Aristóteles como a *hamartia*, o erro que conduz o herói que se acreditava agir de modo correto a um crime, caracterizando o destino trágico do personagem heróico. O herói, por sua vez, é passível de ser definido como aquele que está disposto a abrir mão de sua particularidade pelo universal e que em suas ações foi conduzido a um crime, embora sem intenção; e isto caracterizaria seu destino trágico.

Assim, a partir da matriz aristotélica acima introduzida se compreenderá a base de Hegel para o pensamento da tragédia. Considerando o percurso traçado no Capítulo 1, a

referência à tragédia surge na obra em dois momentos: a primeira se refere ao destino dos judeus como um destino trágico tal qual o de Macbeth, mas não como uma tragédia grega. O segundo momento aparece quando Hegel recorre à noção de destino para demarcar as diferenças entre o procedimento legal judaico, a moralidade kantiana e o amor cristão.

Face a isso, como pensar a primeira ocorrência da tragédia, a do povo judeu? Hegel assim a descreve:

a tragédia do povo judeu não é uma tragédia grega; não pode suscitar nem temor nem compaixão, pois ambos surgem unicamente do destino do erro necessário de um ser belo; sua tragédia não pode suscitar senão o horror. O destino do povo judaico é o de Macbeth [...] ao abandonar os mesmos vínculos da natureza (HEGEL, 1971, p. 297)

O momento exemplar disto, como visto anteriormente, foi a libertação passiva do jugo egípcio por Moisés. Neste momento os atos do povo judeu não foram heróicos pois agiram em função da manutenção das particularidades, e não pelo universal; neste sentido, a tragédia do mundo judeu mais se assemelha a de Macbeth⁴⁵: Macbeth, impelido pela profecia de três bruxas, ambiciona tornar-se rei. Contando com a ajuda de sua esposa, Lady Macbeth, não mede esforços para realizar a profecia, ainda que para isso o rei atual e até mesmo Bancquo, que lutara ao lado de Macbeth e que também fora agraciado com a profecia, tenham que ser assassinados. A figura de Bancquo já fora apresentada no capítulo anterior como o lado da vida ferida que se volta contra aquele que a feriu, e que a faz padecer do destino. No drama moderno de Macbeth, porém, não há reconciliação, tal como com o povo judaico: ambos insistem em se manter na particularidade, pagando cada um seu preço.

Dessa forma, Hegel assemelha o desenvolvimento do povo judaico ao drama moderno do autor que, em sua maturidade, será indicado como o “exemplo acabado e único do drama do caráter na poesia moderna” (WERLE, 2005, p. 261): Shakespeare⁴⁶. Uma vez que o drama moderno coloca uma grande ênfase na subjetividade, isto se reflete na preservação de Macbeth de sua particularidade, tal qual o fazem os judeus; como reconhece Thibodeau, “nem Macbeth nem o povo judeu combateram em vista de se reconciliar com o outro”

45 É válido ressaltar que a aproximação entre o judaísmo e obra Macbeth se dá na dimensão da manutenção da particularidade frente ao todo. De outro ponto de vista, Macbeth, sobretudo na figura de Bancquo, representaria a crítica ao positivo do direito moderno e, nesse sentido, a referência a Shakespeare simbolizaria a crítica à modernidade.

46 Como visto no Capítulo 1, Shakespeare também aparece nos escritos de Frankfurt no fragmento sobre o amor, na figura de Julieta como o amor que, quanto mais dá, mais recebe. Jaeschke destaca a contemporaneidade da tradução de Shakespeare por August Schlegel à época de Hegel (JAESCHKE, 2003, p. 85).

(THIBODEAU, 2011, p. 50), com o universal, mas sim para manter-se isolado em suas particularidades. Neste conflito a irresolução conduz à morte, à infelicidade; não pode suscitar paixão nem piedade, só o horror (*Abscheu*).

Ademais, a tragédia do povo judaico seria ilustrada mais pelo conflito do drama moderno que pela antiguidade pois a própria noção de destino se apresentaria de modos distintos: enquanto para os judeus havia um destino cego que impunha a servidão, para os gregos havia um “*fatum dentro da natureza*” (HEGEL, 1971, p. 278).

Ora, embora seja possível esclarecer o desenvolvimento do povo judaico através da estrutura trágica, nada mais haveria neles de beleza ou de senso estético. Assim como Macbeth não retrocede para não trair as profecias e os impulsos que tomava como divinos, também o povo judeu se mantém em seu espírito de separação que o condena à submissão ao Deus transcendente e à dessacralização das relações comunitárias. Como vimos, tal experiência de desespirtualização da natureza tornou-os inférteis, indiferentes à beleza e à arte, incapazes de ver para além da matéria. Por isso não eram também capazes de notar qualquer conteúdo nas imagens divinas, e o culto também não era sagrado.

Também não poderiam desfrutar de qualquer experiência de beleza ou de liberdade pela própria forma dos seus princípios: a lei revelada. Como visto na argumentação de Mendelssohn, os judeus não possuíam verdades eternas obrigatórias e sim leis reveladas, e nem as poderiam possuir pois a verdade é algo livre, fora da relação de dominação. E, como dirá Hegel, onde não há verdade não pode haver também beleza: “a verdade é a beleza representada pela razão; o caráter negativo da beleza é a verdade” (HEGEL, 1971, p. 288).

Para justificar essa impossibilidade de experiência estética no judaísmo Taminiaux remete à estética hegeliana da maturidade e ao pensamento de uma totalidade espiritual das relações entre a arte e a moralidade do povo, seu direito, sua ciência e sua religião. Nesse sentido, já desde Tübingen e passando por Berna Hegel atentaria à impossibilidade de o belo surgir e ser reconhecido em um povo cuja religião oprime a sensibilidade (TAMINIAUX, 1958, p. 239). Em Frankfurt, embora o destino do povo judaico possa ser ilustrado pela tragédia, de resto estão subtraídos de qualquer capacidade estética ou inclinação para a beleza.

Já a segunda ocorrência da tragédia traz aquilo que Hegel chamou de “destino do erro necessário de um ser belo”: trata-se da tentativa, com o cristianismo primitivo, de superar tanto a legalidade judaica quanto a moralidade kantiana no que toca à positividade e heteronomia remanescente. Contra isso se ergue o amor cristão, que busca complementar as leis com a inclinação interna ao homem, de modo a tirar o caráter estranho e alheio da lei para

o homem, mas que também encontra suas limitações na lei punitiva, no castigo. Daí que a esfera de reconciliação seja efetivada pela justiça trágica, no destino, que se relaciona antes com a vida que com a lei.

Nesse sentido, seria possível pensar o destino de Cristo como o de um ser belo. Cristo é tomado por Hegel como a alma capaz de alcançar a mais alta liberdade ao se colocar por cima do direito, unindo em sua interpretação beleza e liberdade, tal como fizera anteriormente entre beleza e verdade. Esta ligação entre beleza e liberdade no campo do cristianismo seria, do ponto de vista estético, definidora de uma deferenciação do período de Frankfurt, a saber, que neste período o helenismo seria destituído do estatuto de norma absoluta, e o cristianismo toma lugar para além de uma conciliação imediata, como a do mundo grego, mas sim no campo da oposição trágica e da reconciliação (TAMINIAUX, 1958, p. 246). Como vimos, porém, ocorre que na efetivação de seu destino, Cristo não teria sacrificado sua beleza pelo destino de seu povo, resultando na cisão, e neste erro se fundamentaria sua tragédia enquanto ser belo.

Neste ponto Thibodeau nota que haveria uma diferença entre a teoria aristotélica da *Poética* e a interpretação que o jovem Hegel a dá, a saber, que Aristóteles não trata o herói trágico como um ser belo (THIBODEAU, 2015, p. 47), e sim caracteriza a beleza em outros termos. Assim, entre o reconhecimento de Aristóteles como a matriz para o pensamento de Hegel da tragédia e o próprio abordagem hegeliana do trágico em Frankfurt “a questão que se impõe, portanto, é saber porque Hegel emprega o termo belo para qualificar o herói trágico” (THIBODEAU, 2015, p. 48). A estratégia de Thibodeau é ir pelo oposto: partindo do exemplo clássico da Antígona como o herói trágico, nota que a diferença dela em relação aos judeus é que Antígona, em seu embate com Creonte, não quer fazer valer sua particularidade, mas tenta compreender o mundo como constituído tanto pela lei divina como pela escrita, a da cidade, universal e se coloca disposta a se sacrificar pois acredita na justiça e na universalidade de sua lei. Dessa forma, essa disposição à reconciliação marcaria o ser belo: “Esta é a razão por que Hegel descreve os heróis trágicos como seres belos: o herói trágico é um ser belo porque o fim do seu combate é a conciliação do particular com o universal” (THIBODEAU, 2015, p. 48). Por isso que a tragédia do povo judaico não seria uma do tipo grega, mas de Macbeth: o combate que visa ao particular, mesmo que nesse ínterim se pereça por não recuar. Isto não causa nem compaixão nem temor, só repulsa. Já a tragédia grega é aquela que busca a reconciliação.

Ainda em Frankfurt, Hegel reflete a respeito dessa dimensão da reconciliação – que,

como no exemplo clássico supracitado da Antígona, se realiza na destruição da vida, no sacrifício, tal como deve ser ao herói trágico, ao ser belo – na crítica à peça *Wallenstein*, de Schiller.

Wallenstein, trilogia composta por *Wallensteins Lager*, *Die Piccolomini* und *Wallenstein Tods*, narra “a queda de um homem poderoso sob um destino silencioso e surdo, morto” (HEGEL, 1971, p. 618), o general Wallenstein, quando do enfrentamento com o Kaiser. Como um todo, Hegel a considera trágica: os dois destinos contidos na peça – o da determinação da decisão, e o da própria decisão e sua reação sobre ela – são trágicos como um todo, mas a Hegel agrada especialmente o primeiro, o fim da tragédia como a tomada da decisão, menos que seus efeitos, que compõem o segundo destino. Isso fica evidente pela forma como Hegel comenta o desenlace do segundo destino: “Vida contra vida! Mas só se levanta morte contra vida, e inacreditavelmente! Abominavelmente! A Morte vence a vida! Isso não é trágico, senão espantoso” (HEGEL, 1971, p. 620). Dessa forma, a resolução da tragédia na morte – como ocorre também na Antígona – lhe parece ali menos satisfatória.

Até aqui falamos da tragédia em vista da sua definição como imitação da ação nobre e, sobretudo, pela *hamartia*, o erro do herói que acreditava agir de modo correto, pelo qual o herói se torna culpado e é conduzido ao destino trágico; o herói, por sua vez, é o lado que pretende abrir mão da sua particularidade. Entretanto, na crítica ao *Wallenstein* Hegel já atenta a outro elemento cuja importância apontará de vez nos *Cursos de Estética* – o desenlace:

...tão necessária como a colisão trágica é [...] também a solução trágica desta discórdia. [...] O substancial verídico, que tem de chegar à efetividade, não é [...] a luta das particularidades [...] e sim a reconciliação, na qual as finalidades e os indivíduos determinados, sem ofensa e oposição, se exercem em plena concordância (HEGEL, 2004, p. 237)

No *Wallenstein*, o incômodo de Hegel com o desenlace reside na vitória da morte sobre a vida, que lhe soaria mais espantosa que trágica. Com isso, adianta uma percepção da maturidade, quando perceberá de modo mais completo que “o desenlace trágico, porém, não necessita sempre, para o perdão de ambas as unilateralidades e de sua honra igual, do declínio dos indivíduos participantes” (HEGEL, 2004, p. 257). O exemplo desse desenlace que não resulta em morte seria, para Hegel, *as Eumênides*.

As Eumênides, de Ésquilo, são a terceira parte da *Oresteia*, precedidas por *Agammenon* e *Coéforas*, na qual se trata do julgamento de Orestes, após honrar o assassinato

de seu pai Agammenon por sua mãe, matando-a. Conflituam-se, assim, duas dimensões da lei: a lei dos novos deuses, pela qual se garante a Orestes a absolvição, pois honrou a morte de seu pai conforme recomendação do Oráculo e sendo protegido por Apolo, e a velha lei, que assegurava às Erínias o julgamento de crimes de sangue (como o é um matricídio, mas não a morte de um marido por sua esposa). Após a votação pela condenação de Orestes empatar, Atena dá seu voto pela absolvição. Com isto, se reconciliam Orestes com a cidade, bem como as Erínias são acolhidas, sob a condição de não amaldiçoar a cidade.

Assim, n'*As Eumênides* a reconciliação do universal e do particular no desfecho do destino ocorre de um modo distinto que na *Antígona*, posto que há uma solução do conflito. A diferença residiria no tipo de desenlace:

a partir do modelo das *Eumênides*, a tragédia é eminentemente um processo que culmina na reconciliação definitiva de duas forças postas em jogo [...] tal reconciliação não pode ser o resultado da morte do herói, de que o herói sucumba frente ao destino, mas precisamente de um enfrentamento com o destino que culmine em seu reconhecimento, em sua integração à totalidade da vida, à unidade que se pusera em jogo com o conflito. Tal como se pronunciam as *Eumênides* ao final da tragédia, há um acordo de Zeus e da Moira, de Apolo e das Erínias, das potências enfrentadas que, através do perdão da ação de Orestes, e não de sua morte, surgirá a unidade reestabelecida (ACOSTA, 2007, p. 190)

Nesse sentido, elas estariam mais próximas do modelo de reconciliação que Hegel pensa através da crítica ao *Wallenstein*. O curioso é que a referência textual de Hegel às *Eumênides* nos escritos de Frankfurt não acolhem essa dimensão da reconciliação pela resolução harmoniosa do conflito. Elas surgem no contexto da configuração de Jesus enquanto filho de Deus e filho do homem, quando Hegel afirma que aquele que blasfema contra o indivíduo pode ser perdoado em seu pecado; já aquele que blasfema contra o divino, o espírito, não encontra perdão:

as *Eumênides* de sua essência podem ser espantadas, mas o vazio que os demônios expulsos lhes deixa não seria preenchido pelo amor, mas ele recolhe suas fúrias de volta, que agora tanto se fortalecem através da sua consciência de que elas são fúrias do inferno que completam sua destruição (HEGEL, 1971, p 389)

Dessa forma, embora as *Eumênides*, enquanto tragédia, correspondam à reconciliação como resolução "positiva" do conflito, isto é, em que a vida vence a morte, remediando o incômodo da leitura do *Wallenstein* de Schiller e em concordância com o desenlace trágico

que Hegel expõe na maturidade, por outro lado a referência do jovem Hegel a elas considera a figura das Erínias como a lei antiga implacável, ou seja, mais em sua potência de destruição que de reconciliação.

De toda forma, para além da admissão das *Eumênides* como modelo de reconciliação para o Hegel de Frankfurt com base na crítica ao *Wallenstein*, o que resta sem dúvida é que a tragédia fornece ao jovem Hegel uma apreciação do dilema entre o universal e o particular, ora quando este dilema se mantém intacto, ora quando encontra possibilidade de reconciliação. Para Thibodeau, a tragédia ou poesia trágica teria ainda outra influência importante no ensaio de Frankfurt, a saber, no que toca à argumentação (THIBODEAU, 2015, p. 40), na medida que o elemento da tragédia se dissolve na argumentação que parte da lei, passa pela moral universal como representação kantiana e chega à por ele denominada teologia do amor que, numa tentativa de superação das cisões e divisões kantianas, passa a conceber inclusive novos conceitos – e neste ínterim se apossa da ideia de destino e de justiça trágica como solução para a cisão.

Com isso, o trágico pode ser pensado em Frankfurt como "metáfora para falar da estrutura da realidade, da relação do homem com o mundo, com os outros e [...] com a história" (ACOSTA, 2007, p. 190), pois ilustra tais relações entre particular e universal, sua cisão e reconciliação. Assim, o teor estético dos escritos de Frankfurt – ainda que distantes de reflexões densas como as que Hölderlin empreende na época com a *Morte de Empédocles*⁴⁷ – pode fornecer um esclarecimento da argumentação e dos procedimentos anteriormente apresentados na esfera do direito e das relações sociais.

⁴⁷ A título de comparação, é válido aqui um breve contraste para apontar como a ideia de tragédia em Hölderlin adquire outra configuração. Num percurso que vai da afirmação positiva do idealismo contida no *Hipérion* ao reconhecimento de que o idealismo se representaria antes pela via negativa dados os conflitos da vida moderna e o dilaceramento do mundo, como se vê em *A Morte de Empédocles*, o trágico em Hölderlin se situaria mais no conflito entre arte e natureza ao abordar o destino do idealismo. Sobre este paralelo entre Hegel e Hölderlin, cf. WERLE, 2015, pp. 315-327

CONCLUSÃO

No presente trabalho pretendeu-se abordar aspectos relevantes sobre o jovem Hegel de Frankfurt tomando como base e orientação o conceito de liberdade como articulação dos diversos fragmentos do período. Após uma análise dos manuscritos, estabelecendo as etapas de seu desenvolvimento, foi possível partir para a consideração sobre seu tratamento da liberdade, destacando seus pontos principais, ocorrências, limitações e consequências. Por fim, foi proposta uma possível entrada estética para estes escritos de juventude, ainda sem abandonar totalmente o fio condutor da liberdade. Agora pretende-se apresentar uma articulação total do que aqui foi proposto, expondo ainda considerações mais gerais sobre a obra e o período.

Em primeiro lugar, a análise interna dos manuscritos mostrou um jovem Hegel em pleno trabalho de transição dos temas juvenis para uma elaboração de questões caras à maturidade. Isso se deixa ver pelo modo diferenciado como lida com as matrizes que o acompanhavam desde o início dos estudos: tanto a filosofia kantiana – e, no bojo desta, a fichteana – quanto o mundo grego e as exegeses bíblicas passam a fornecer a Hegel o impulso para um pensamento próprio, mais que uma mera assimilação e tentativa de aplicação, tal como ocorrera com a filosofia kantiana e o cristianismo em Berna.

Nesse sentido, Hegel se afasta em Frankfurt da identificação com Kant para iniciar a crítica à sua moral, bem como do material bíblico passa a retirar seu material conceitual como o amor cristão. Isso permite pensar a categoria do amor em termos como vida, ser, que expressam formas de unificação. Os fragmentos que tratam destes temas isoladamente (*O Amor*; o antigo *Fragmento de Sistema*) extrapolam o lado histórico-concreto da análise do antigo *Espírito do cristianismo* mas brotam também eles deste contexto, da análise calcada na religião. Dessa forma, a religião introduz a passagem para uma nascente consideração propriamente filosófica.

Afinal, já não seria possível entrever no tratamento do povo judaico uma espécie de esboço da dialética do senhor e do escravo na relação entre Deus e os judeus em que aquele, dominante, só existe e efetiva a dominação pelo reconhecimento do outro, do escravo? Também já não estaria presente certa semelhança de percurso e de categorias com a *Filosofia do Direito* como a dialética do crime e do castigo, a passagem da legalidade à moralidade, a

concepção de uma liberdade que deve conciliar e acolher tanto o lado individual quanto o desenvolvimento deste no comunitário? E, por fim, o revestimento das relações entre o divino e o humano, entre pai e filho, não seria semelhante ao movimento do conceito que sua filosofia posterior acolherá, na passagem da unidade para a multiplicidade, em que o todo está em si e ao mesmo tempo em cada um?

Sem dúvida há diferenças consideráveis e ressalvas a serem feitas até mesmo nestas tentativas de aproximação, posto que Hegel ainda não tinha em mente o momento da diferença, do negativo, não introduzira o Estado como o lado institucional da liberdade e não chegara ao reconhecimento da subjetividade como princípio fundador da modernidade, entre outras questões.

Mas de certa forma estas próprias diferenças são o que começam a torná-lo consciente da limitação de suas saídas. Como nota Marcuse, na análise dos Evangelhos Hegel percebe aos poucos que a religião cristã não é capaz de dar as respostas para os problemas modernos, pois ela se propõe a salvação do indivíduo e não da sociedade ou do Estado:

a medida que Hegel se convencia de que as contradições eram a forma da realidade, mais filosófica se tornava sua discussão – somente os conceitos mais universais poderiam, então, compreender as contradições, e somente os últimos princípios do conhecimento poderiam produzir os princípios que as resolvessem (MARCUSE, 2004, p. 42).

Assim, sua orientação comunitária o leva a buscar outra forma de abordar os problemas de seu tempo, convertendo o ideal juvenil em sistema, como afirma na já citada carta a Schelling. Essa outra forma surge então de preocupações político-sociais, transpondo o que era do domínio da religião à nova forma, da filosofia. Em princípio, a filosofia em si não seria seu interesse principal, pois Hegel se guiava mais pela tarefa da filosofia e do pensamento em geral de “educar os homens para a liberdade”, numa educação que tinha em vista a libertação “tanto da superstição religiosa como da dominação, da tirania e da servidão política” (THIBODEAU, 2015, p. 38). A filosofia surge no contexto de transformação da sua própria serventia e da serventia daquele que era seu grande tema anteriormente, a religião. A religião, portanto, deve ser pensada como tema dos escritos juvenis de modo mais aberto:

se é correto ver no conjunto de textos reunidos sob *O espírito do cristianismo e seu destino* a elaboração de uma teoria da religião como contribuição para o seu esclarecimento, cumpre lembrar, por outro lado, que essa teoria da religião é desenvolvida com o interesse determinado de identificar a função que a religião cumpre na constituição do domínio prático das sociedades humanas. Para a compreensão da formação do pensamento

filosófico de Hegel é importante registrar ainda a presença de uma especulação latente que vai determinando sua própria conceituação na medida que se aprofunda na análise de seu objeto (BECKENKAMP, 2009, 134)

O lado das relações humanas foi o que se apresentou, em segundo lugar, através da análise interna dos fragmentos. Estas relações são representadas por Hegel sob variados termos, mas nos interessará aqui, como proposta da análise, destacar a ligação delas com o desenvolvimento da liberdade.

Conforme o percurso apresentado, Hegel parte da religião judaica, representada sob termos como positividade, legalidade e cisão. De acordo com nossa análise, o judaísmo aparece como o momento negativo da liberdade, no qual não há qualquer resquício de possibilidade da liberdade pois: 1) a separação original da natureza no evento do dilúvio é indissolúvel; 2) a relação estabelecida com Deus para se manter nessa separação é transcendente e de total dependência; 3) a fundamentação da religião e da vida social nas leis, no universal conferido pela autoridade externa, reforça a transcendência em todo ato. De acordo com isso, os homens não são livres nem do ponto de vista da autonomia, posto que suas ações refletem a legislação heterônoma, nem da unificação, pois vivem o destino da separação do mundo e não podem se reconciliar, insistindo – como se ilustra pelo drama moderno de Macbeth – em se manter isolados na particularidade.

Com isso, se diferenciam do mundo grego, o oposto ao qual Hegel mais recorre e que representa como sendo a bela união entre o homem e a natureza, uma união intocada e, nesse sentido, unidade não-desenvolvida para além do universal. A beleza presente no mundo antigo salta aos olhos na leitura dos fragmentos, uma vez que suas relações são constantemente descritas como belas e em função do todo – nesse sentido, suas leis dirigem-se à vida do todo e à manutenção da igualdade e da liberdade. Portanto, no mundo grego há a manifestação da liberdade, mas ao examinar as características dessa liberdade nota-se que ela não admitia uma determinação individual, mas se efetivava na vida em comum, no todo. A justificativa seria que o mundo grego ainda não despertara para uma consciência do indivíduo nem estava munido da noção de vontade; além disso, em sentido moderno desconhece a autonomia, porque suas leis têm um modo específico de se relacionar com os homens. Assim, no fluxo do texto o mundo grego representa uma liberdade do todo, a liberdade dos cidadãos, o que corresponde a dizer que eram livres apenas aqueles a quem esse título era conferido – portanto, seria antes a liberdade de alguns.

O momento do cristianismo representa a análise mais densa e com mais elementos.

Surge, como visto, da proposta de oposição aos elementos da vida judaica como a legalidade transcendente, positiva, de modo a solucionar a cisão com a natureza e reestabelecer a possibilidade de liberdade. Nesse sentido, a ideia de liberdade no cristianismo tem de dar conta seja da necessidade de autonomia – mas sem recair nos problemas da autonomia kantiana, que termina por deslocar a cisão entre homem e natureza do judaísmo para dentro do próprio homem – para afastar a autoridade externa das leis, seja da necessidade de unificação, de modo a desenvolver as relações individuais no momento do comunitário. A propósito dessas duas demandas se apresenta a ideia da liberdade como possibilidade de autopoisição dos limites na ação, o que corresponde à uma inclinação para a autonomia, mas remediando a problemática da lei que cinde o homem entre senhor e escravo. Por outro lado, como o cristianismo colocaria a possibilidade de um novo modo de se relacionar com a lei – afastando-se tanto da legalidade judaica quanto de uma perspectiva de atividade autônoma como a da moral kantiana, que correria ainda o risco de recair em positividade –, o paradigma das relações seria o amor, o sentimento, que reunifica a lei e o homem suprimindo a forma universal da lei pelo conteúdo, pelo ser acima do dever-ser e atende às demandas da unificação pois orienta as relações entre os homens.

Mas ali onde não se pode reconciliar a forma da lei, a saber, pela oposição de conteúdo no crime, ali onde nem o castigo é capaz de reintegrar o criminoso senão de mantê-lo para sempre isolado na lembrança da má-ação e no conteúdo da lei ferida eternamente subtraído, ali Hegel se vale da ideia do destino trágico para operar a reconciliação. Uma vez que o crime é uma fratura num mesmo corpo social que o do criminoso – a vida – uma solução como o castigo, um ser pensado atribuído pelo elemento empírico da justiça, não logra êxito. Só no destino o criminoso se sente como vida ferida e luta com ele de igual para igual, não como conceito mas como força vivente igualmente oposta.

Como visto, uma das implicações da concepção trágica do destino é que até mesmo aquele que age sem intenção ainda é passível de ser culpado, mas tão logo o seja, reconhece seu erro e se dispõe a abdicar de sua particularidade a fim de se reconciliar; em outras palavras, é o erro do herói trágico, do ser belo. Este seria o caso de Jesus – tal qual um herói trágico ele suscitou um destino contra o qual teve de sucumbir, e que trouxe como consequência o afastamento de sua comunidade do amor.

Estando encarnado na terra e entre os homens, Jesus representava o lado da individualidade, mas hesitava em afirmá-la pois queria se manter na unidade com seus discípulos, com essa comunidade que se reconheceria através de relações de amor. Não

consegue, contudo, realizá-la, de modo que sua unificação não se dá em vida entre os homens, mas sim com Deus, na vida infinita – que é, porém, una com suas modificações, suas formas, e nesse sentido estariam também conciliadas.

Resta portanto o destino da própria comunidade Cristã, que no período em que Jesus estivera entre eles se caracterizava, para Hegel como uma comunidade de amor e só se efetiva em religião quando adquire a representação da fé no objetivo, no Jesus ressuscitado. Com isso a religião cristã encontra, porém, a limitação no princípio que a fundamentava: o amor cristão não pode se universalizar senão sob pena de se desfazer em relações com outros povos. Assim, embora Hegel reconheça já ali a necessidade da passagem da perspectiva individual à do todo, à que contemple as relações sociais, a unificação sob a forma da relação harmônica entre os homens não é alcançada. Em sua análise do desenvolvimento do cristianismo, sobretudo na sua manifestação no mundo moderno, impõe-se uma nova forma de cisão – não mais entre homem e natureza, ou interna ao próprio homem – e sim no seio das relações sociais, na impossibilidade de Estado e Igreja caminharem juntos.

Assim, é como se faltasse a Hegel a instância que assegurasse essa unificação e, com ela, a liberdade, tal qual o Estado será na maturidade com as leis. Como visto, a filosofia madura de Hegel reincorpora o Estado e ressignifica a concepção de lei, transformando-a, de um elemento problemático e impeditivo da liberdade que era na juventude, em um lastro da liberdade.

Portanto, considerando essa exposição das figuras nas quais Hegel aborda a liberdade, o que se poderia afirmar de modo mais definitivo sobre este conceito? Em primeiro lugar, que o período de Frankfurt e a investigação de Hegel sobre a liberdade confrontariam-no com uma dupla necessidade: a de autonomia e de unificação, entre as quais se balizaria a estrutura triádica da liberdade original, perda da liberdade e da liberdade conquistada. Movendo-se nestas divisas da autonomia e da unificação, Hegel atenta para os limites das concepções de liberdade dos dois momentos em que ela ocorre nos escritos, assumindo uma perspectiva de não-resolução dos conflitos que o levará a ampliar muitos dos seus termos reinterpretando-os como momentos necessários à liberdade, notadamente, as noções de lei, a própria moral, o Estado.

Essa perspectiva de não-resolução de conflitos e de percepção da cisão do mundo moderno é determinante para seu progressivo afastamento da religião enquanto investigação fundamental. Após ter fundamentado grande parte de seu pensamento juvenil no campo teológico, Hegel já vinha, em Berna, da percepção das contradições da religião identificada à

moral kantiana. Em Frankfurt, apesar de reconhecer os avanços do cristianismo do amor em relação a uma posição legalista ou da moral, Hegel nota os limites também da religião cristã como uma religião que ora não se realiza enquanto religião pois falta o objetivo, ora se choca com o mundo para além de sua comunidade limitada. Tendo em vista o desenvolvimento posterior de Hegel não seria possível falar de um abandono da religião mas antes de uma tomada de posição crítica, de uma incorporação dela ao sistema e, especialmente, do novo modo de relação com a filosofia.

Por fim, nessa inflexão dos escritos juvenis aos da maturidade, da religião à filosofia, é possível afirmar que Hegel delinea seu pensamento da liberdade sem fornecer ou pretender uma definição pronta, fechada, conclusiva e única deste conceito, mas antes apontando sua ocorrência em momentos determinados, nas relações viventes, e, nestas ocorrências, tanto as condições que propiciam seu surgimento quanto suas limitações internas e externas. Nesse sentido, o momento de Frankfurt trata de importantes reflexões sobre a liberdade nas relações humanas pautadas pela demanda de unificação e de autonomia, e apresenta um trabalho de construção do pensamento sobre a liberdade que permanecerá na maturidade de Hegel tanto pela manutenção de alguns pontos desse pensamento quanto pela revisão dos aspectos problemáticos.

ANEXO

Emprende-se aqui um esforço de tradução dos trechos que não foram apresentados na tradução de Adílson Felício na Revista Opinião Filosófica, quais sejam, os fragmentos intitulados "Text 56: Am interessantesten wird es seyn...", "Text 57: Reines Selbstbewußtseyn – Reines Leben", "Text 58: Man kann den Zustand...", "Text 59: Das Wesen des Jesus...", presentes na edição e que, de acordo com esses títulos que correspondem à frase inicial do trecho, constam na nova edição como "Sobre a Religião Cristã".

A maioria dos termos-chave foi traduzida de acordo com as edições existentes das obras de Hegel para o português como a Fenomenologia do Espírito (Vozes), Filosofia do Direito (Loyola) e Cursos de Estética (EDUSP). Na tradução buscou-se manter as inscrições de Hegel tais como o uso de parênteses, colchetes [] e itálicos. Os trechos e termos em grego, presentes no original, serão substituídos por colchetes {} ou traduzidos, quando possível. Após a tradução, segue-se o original alemão.

Text 56: Am interessantesten wird es seyn...⁴⁸

De maior interesse será ver como Jesus se opõe e o que ele opõe imediatamente ao princípio da sujeição (*Beherrschtwerden*) e ao senhor infinito dos judeus; aqui, no centro do seu espírito, a luta precisou ser a mais obstinada, pois aqui o ataque ao seu Todo foi também o ataque ao Um; o ataque aos ramos singulares do espírito judaico atinge até mesmo o princípio, mas ainda não há consciência de que este princípio é atacado; só sobrevém a irritação quando há um sentimento crescente de que um conflito acerca dos princípios jaz como motivo para a luta por questões particulares. Entre os judeus e Jesus logo veio à tona a oposição de Jesus ao supremo dos judeus.

À ideia dos judeus de Deus como seu senhor e soberano Jesus opõe a relação de Deus para com os homens como a de um pai com seus filhos.

A moralidade supera a dominação na esfera do que veio à consciência, o amor supera as barreiras na esfera da moralidade; mas o próprio amor é ainda natureza incompleta; nos momentos do amor feliz não há espaço para a objetividade; mas cada reflexão supera o amor,

⁴⁸ Segue a correspondência do trecho traduzido com a versão alemã: HEGEL, 1971, p. 370; com a tradução espanhola: HEGEL, 1978, p. 343; com a tradução francesa: HEGEL, 1988, p. 75; e com a tradução inglesa: HEGEL, 1948, p. 253

reestabelece a objetividade, e com ela começa novamente o terreno das limitações. O Religioso é então o pleroma do amor (reflexão e amor unidos, ambos pensados ligados). A intuição do amor parece completar a exigência de integridade, mas há uma contradição: o que intui (*Anschauende*), o que representa (*Vorgestellte*) é um limitado e que só recebe o limitado, mas o objeto seria um infinito; o infinito não pode estar contido nesse recipiente.

Text 57: Reines Selbstbewußtseyn – Reines Leben⁴⁹

Pensar a pura vida⁵⁰ é a tarefa de afastar todos atos, tudo o que o homem foi ou será; o caráter é só abstração da atividade, ele expressa o universal das ações determinadas; já a consciência da pura vida seria consciência⁵¹ do que o homem é, – nela não há nenhuma diversidade, nenhuma multiplicidade desenvolvida, efetiva. Esse simples/essa simplicidade/essa realidade simples não é um simples negativo, uma unidade da abstração (pois em uma unidade da abstração ou se põe um determinado e se abstrai de toda determinação restante, ou sua pura unidade é apenas a exigência posta da abstração de todo determinado; o indeterminado negativo. Vida pura é ser). A pluralidade não é nada de absoluto. – Esta vida pura é a fonte de toda vida isolada, dos impulsos e de todo ato; mas quando ela se faz consciente, como quando o homem acredita nela, embora ela seja então algo vivente no homem, está posta em parte fora do homem; porque na medida que o ser consciente se limita, ele e o infinito não podem estar totalmente em um. O homem só pode acreditar em um Deus ao ser capaz de abstrair de todo ato, de todo determinado, mas pode meramente reter a alma de cada ato, de todo determinado; onde não há nenhuma alma, nenhum espírito, ali não há nada divino; quem se sente sempre determinado, como fazendo ou sofrendo isso ou aquilo, agindo dessa ou daquela forma, na abstração dele o limitado não é separado do espírito, mas o que permanece é apenas a oposição do vivo, o universal dominante; o todo da determinidade desaparece, e sobre essa consciência das determinidades [está] apenas a unidade vazia do todo do objeto, como ser dominante sobre ela mesma. A esse infinito da dominação e da sujeição só pode ser oposto o puro sentimento da vida, ele tem em si mesmo sua justificação e sua autoridade; mas ao mesmo tempo que ele aparece como oposição, ele aparece como um determinado em um homem determinado, que não pode dar a

49 HEGEL, 1971, p. 370

50 [primeira edição]: autoconsciência

51 [p.e.] pura autoconsciência

intuição da pureza para os olhos atados e profanados pela efetividade; na determinidade na qual ele aparece, ele só pode apelar à sua origem, à sua fonte, da qual flui para ele toda figura da vida limitada; o homem não pode apelar ao todo, que ele agora é, não pode se invocar como a um absoluto; ele precisa apelar ao supremo, ao pai, que vive sem modificação em todas as modificações. Como o divino é a pura vida, então é preciso necessariamente conter em si nada de oposto quando se fala nele e dele; e todas as expressões da reflexão sobre relações do objetivo ou sobre atividade de tratamento objetivo precisam ser evitadas; pois o efeito do divino é uma unificação dos espíritos; só o espírito comporta e abrange o espírito em si – expressões como ordenar, ensinar, aprender, ver, reconhecer, fazer, querer, chegar no reino dos céus, só acabam por expressar relações do objetivo quando ele recebe/ é a recepção de algo objetivo em um espírito. Por isso só se pode falar sobre o divino em entusiasmo. A formação judaica nos mostra um círculo de relações viventes que chegaram à consciência, e também estas mais na forma de conceitos do que de virtudes e características, o que é tão mais natural, pois ela tinha expresso sobretudo relações entre essências estranhas, diferentes, como compaixão, bem e etc. Entre os evangelistas João é o que mais fala do divino e da ligação de Jesus com ele; mas a formação judaica, tão pobre em relações espirituais, o obriga a se servir de ligações objetivas, de uma linguagem da realidade, que por isso frequentemente soa mais dura do que quando sensações deveriam ser expressas com metáforas⁵². O reino dos céus, entrar no reino dos céus, eu sou a porta, eu sou a comida justa, quem come da minha carne, etc, em tais ligações da realidade seca o espiritual foi forçado a entrar.

Text 58: Man kann den Zustand...⁵³

Não se pode considerar o estado da formação judaica como um estado da infância e sua língua como uma língua infantil não-desenvolvida; há ainda alguns sons profundos, infantis, conservados nela ou antes reintroduzidos, mas de resto, a maneira difícil e forçada de se expressar é antes uma consequência da mais alta deformação de um povo, com a qual um ser mais puro tem de lutar e da qual ele padece quando deve se manifestar através dessas formas, das quais ela não pode prescindir, porque ele mesmo pertence a este povo.

O começo do Evangelho de João contém uma série de proposições téticas que se

⁵² Traduz-se aqui *Wechsel-Stil* por *metáforas* conforme a tradução espanhola, mas na tradução inglesa consta *estilo paralelistico* e se destaca ainda a ambiguidade do termo. Cf. HEGEL, 1948, p. 256.

⁵³ HEGEL, 1971, p. 372

expressam em linguagem mais adequada sobre Deus e o divino; trata-se da linguagem mais simples da reflexão: no começo era o Logos, o Logos estava em Deus e Deus era o Logos; nele estava a vida. Mas estas proposições têm apenas a aparência ilusória de juízos, pois os predicados não são conceitos, universais, como a expressão de uma reflexão em um juízo contém necessariamente; mas os predicados são eles mesmos novamente essentes, viventes. Essa reflexão simples também não é adequada para a expressão espiritual do espírito. Para o receptor, em parte alguma é mais necessário do que na comunicação do divino entender com o próprio espírito em profundidade; em parte alguma é menos possível aprender a receber passivamente, porque tudo o que se expressa acima do divino na forma da reflexão é sem sentido. A recepção passiva e sem espírito não apenas deixa vazio o espírito mais profundo, mas também arruína o entendimento, que a recebe e da qual é contradição; por isso essa linguagem sempre objetiva encontra sentido e importância só no espírito do leitor, e de modo tão diferente como são diversas as relações da vida e o confronto do vivo e do morto.

Dos dois modos extremos de compreender o exórdio do Evangelho de João, o mais objetivo é tomar o Logos como real, como um indivíduo; o mais subjetivo é tomá-lo como razão; lá como um particular, aqui como o universal; lá como a realidade mais própria, a mais exclusiva, aqui como o mero ser pensado. Deus e Logos são diferenciados porque o ser precisa ser tratado de dois pontos de vista; pois a reflexão pressupõe aquilo para o qual ela dá a forma do refletido ao mesmo tempo como não refletido; por um lado como o um no qual não há nenhuma divisão, oposição, e ao mesmo tempo como aquele que tem a possibilidade da separação, da divisão infinita do um; Deus e logos só são diferentes na medida que aquele é a matéria na forma do logos; o logos mesmo está em Deus, eles são um. A variedade, a infinitude do real é a divisão infinita como real, tudo é através do Logos; o mundo não é uma emanção da divindade, pois senão o efetivo seria completamente um divino; porém ele ao mesmo tempo [é] Vida na parte ou no infinitamente partilhado (*Teilenden*); o singular (*Einzelne*), limitado enquanto oposto, morto, é ao mesmo tempo um ramo da infinita árvore da vida; cada parte, fora da qual o todo está, é ao mesmo tempo um todo, uma vida; e esta vida, por sua vez também como um refletido, também no ponto de vista da separação, da relação como sujeito e como predicado, é vida⁵⁴ e vida concebida (luz,⁵⁵ verdade). Estes finitos têm opostos, para a luz existe a escuridão. João Batista não era a luz, ele só a testemunhava; ele sentia o Um, mas este não vinha à consciência de modo puro, só limitadamente em

54 Termo grego: zoé

55 Termo grego: phós

relações determinadas; ele acreditava nisso, mas sua consciência não era igual à vida; só uma consciência que é igual à vida é phos, e aquela que nisso se diferencia de tal modo que esta é o ser, aquela é esse ser como refletido. Ainda que João não fosse ele mesmo a luz, ela estava em todo homem que emergia no mundo dos homens (*cosmos* indica o todo das relações humanas e da vida humana, mais limitada que *panta*⁵⁶ V.3 e {...}). Não é só quando o homem se coloca no mundo que ele é iluminado; a luz está também no mundo mesmo, ele é completo, todas suas relações, determinações são a obra do *antropon fotos*, do homem em si desenvolvido, sem que o mundo, no qual essas relações vivem, tivesse reconhecido o todo da natureza que se tornava consciente, sem que ela viesse à consciência do mundo. O mundo dos homens é seu mais próprio (*ἰδιον*), o mais assemelhado a eles, e eles não o aceitam, tratam-no como estranho. Porém, os que nele se reconhecem obtêm com isso o poder que não exprime uma nova força, um vivente, mas apenas o grau, a igualdade ou desigualdade da vida; eles não se tornam algo outro, mas eles reconhecem Deus e a si mesmos como crianças de Deus, como mais fracos que ele, mas da mesma natureza. Na medida que eles se tornam conscientes daquela relação (*ονομα*⁵⁸) do homem como iluminado pela verdade {...}, seu ser é em nada estranho, mas descoberta em Deus.

Até agora se falou apenas da verdade mesma e dos homens em geral, no versículo 14⁵⁹ o Logos também aparece na modificação como indivíduo; em tal figura ele se nos mostrou ({...} nada diferente está lá, ao qual o *autón* [o mesmo] do versículo 10⁶⁰ pudesse se referir); João revelou não meramente a luz {*phós*} (versículo 7⁶¹) mas também o indivíduo (versículo 15⁶²)

Por mais sublime que a ideia de Deus possa ser, permanece sempre o princípio judaico da oposição do pensamento contra a realidade, do racional contra o sensível, do dilaceramento da vida, uma conexão morta de Deus e do mundo, uma ligação que só pode ser tomada como conexão vivente e na qual só pode se falar de modo misterioso das relações dos referidos.

A expressão mais frequente e característica da relação de Jesus com Deus é aquela em que ele se chama filho de Deus e se opõe como filho de Deus ao filho dos homens. A

56 Termo grego *panta*, possível tradução: todas as coisas

57 Termo grego: próprio

58 Termo grego: nome

59 E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade (João 1:14)

60 Estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu (João 1:10)

61 Este veio para testemunho, para que testificasse da luz, para que todos cressem por ele (João 1:7)

62 João testificou dele, e clamou, dizendo: Este era aquele de quem eu dizia: O que vem após mim é antes de mim, porque foi primeiro do que eu (João 1:15)

denominação desta relação é um dos poucos sons naturais que restaram por acaso na língua judaica da época e por isso pertenciam às suas expressões felizes. A relação de um filho com um pai não é uma unidade ou um conceito, como por exemplo a unidade, a concordância de disposição do espírito, a igualdade de princípios e afins, uma unidade que é só algo pensado e que abstrai do vivente, mas é uma relação vivente de viventes, uma vida igual; são só modificações da própria vida, não uma oposição da essência, não uma maioria das substancialidades absolutas, portanto o filho de Deus é da mesma essência que o pai, mas para cada ato da reflexão, mas também só para um tal, um particular. Também na expressão: um filho da tribo de Koresch, por exemplo, como os árabes denominam o particular, um indivíduo ele mesmo, resulta que este particular não é meramente uma parte do todo, o todo não é portanto alguma coisa fora dele, mas que ele mesmo é precisamente o todo, que é a tribo inteira. Isto é também evidente pelas consequências sobre um povo natural indiviso em seu modo de conduzir a guerra, à medida que cada singular é exterminado do modo mais cruel. Pelo contrário, na Europa atual, onde cada singular não carrega em si o todo do Estado, mas o vínculo é apenas algo pensado, o mesmo direito é para todos, a guerra é conduzida por isso não contra o singular, mas sim contra o todo fora de cada subjacente; como em todo povo verdadeiramente livre, entre os árabes cada um é uma parte, mas ao mesmo tempo o todo. Só para objetos, para mortos, é válido dizer que o todo seja algo diferente da parte; no vivente, ao contrário, a parte do mesmo é igualmente a mesma unidade que o todo; se os objetos particulares são reunidos como substâncias, porém ao mesmo tempo cada um com sua característica de indivíduos (em números), então o que têm em comum, a unidade, é apenas um conceito, não um ser, um essente; mas os viventes são um ser como isolados, e a unidade deles é um ser. O que é contraditório no reino do morto não é no reino da vida. Uma árvore, que tem três ramos, constitui com eles *uma* árvore; mas cada filho da árvore, cada ramo (também seus outros filhos, folhas e flores) é ele mesmo uma árvore; as fibras, que levam seiva do tronco para os ramos, são da mesma natureza que as raízes; se uma árvore é plantada invertida na terra, brotarão no ar folhas das raízes, e os ramos serão enraizados na terra – e é tanto verdade que aqui é uma árvore, como que são três árvores.

Os judeus também encontraram essa unidade de essência do pai e do filho na divindade na relação que se dá entre Jesus e Deus; eles acharam⁶³ que ele se igualaria a Deus, na medida que ele nomearia a Deus como seu pai. Ao princípio judaico da dominação divina

63 João 5, 18: “por esta razão os judeus, com maior ardor, procuravam tirar-lhe a vida, porque não somente violava o repouso do sábado, mas afirmava ainda que Deus era seu pai e se fazia igual a Deus”

Jesus pôde opor na verdade as necessidades dos homens (como a necessidade de satisfazer a fome, a comemoração do Sabbath), mas também apenas de modo geral; o desenvolvimento mais profundo desta oposição, algo como um primado da razão prática, não pertencia à formação daqueles tempos; em sua oposição ele surgia aos olhos dos judeus apenas como indivíduo. Para afastar o pensamento dessa individualidade Jesus recorre, especialmente em João, sempre à sua unidade com Deus, que teria dado vida ao filho em si mesmo, como o pai teria vida em si; invoca que ele e o pai seriam um, ele seria o pão descido do céu e etc; expressões duras que não se tornam mais suaves se são esclarecidas como metafóricas e se lhe são atribuídas unidades dos conceitos, ao invés de tomá-las, segundo o espírito, como vida; sem dúvidas, tão logo se oponha ao metafórico os conceitos da razão e os últimos admitam a dominação; então toda figura precisará ser descartada apenas como jogo, como acessório (*Beiwesen*) sem verdade da imaginação; e em lugar da vida da imagem permanece apenas o objetivo.

Mas Jesus não se chama apenas filho de Deus, ele também se denomina filho do homem; se filho de Deus exprime uma modificação do divino, filho do homem seria da mesma forma uma modificação do homem; mas o homem não é *uma* natureza, *um* ser, como a divindade, e sim um conceito, um ser pensado; e o filho do homem significa aqui algo subsumido ao conceito de homem; Jesus é homem é um juízo no sentido mais próprio, o predicado não é um ser, mas um universal. {⁶⁴...}. O filho de Deus é também filho do homem; o divino em uma figura particular aparece como um homem; a conexão do infinito e do finito é sem dúvida um segredo divino, porque essa conexão é a vida mesma; a reflexão, que separa a vida, pode diferenciá-la em infinito e finito, e só a limitação, o finito considerado para si, dá o conceito do homem como oposto ao divino; fora da reflexão, ela não ocorre na verdade. Esse significado do filho do homem se destaca do modo mais claro onde o filho do homem se opôs ao filho de Deus, como em João 5, 26-27: “pois como o pai tem a vida em si mesmo, assim também deu ao filho o poder de ter a vida em si mesmo, e lhe conferiu o poder de julgar, porque é o filho do homem.”. Então versículo 22: “o pai não julga ninguém, mas entregou todo o julgamento ao filho”. Contra isso soa João 3, 17 (Mateus 18, 11): “Pois Deus não enviou seu filho ao mundo para que ele o condenasse, mas para que o mundo fosse salvo por ele”. Julgar não é um ato do divino, pois a lei, que está no juiz, é o universal oposto aquele que é julgado, e o ato de julgar é um juízo, uma posição de igualdade ou desigualdade, o reconhecimento de uma unidade pensada ou uma oposição irreconciliável; o filho de Deus

⁶⁴ Trecho em grego. Refere-se ao antropos, o homem

não julga, separa, divide, não mantém oposto em sua oposição; uma manifestação, o movimento do divino não é um ato de dar uma lei, de pôr uma lei, nenhuma afirmação da dominação da lei; mas o mundo deve ser salvo pelo divino; salvar também é uma expressão que não é bem apropriada ao espírito, pois designa a absoluta impotência, frente ao perigo, daquilo que está em perigo; e a salvação é neste ponto a ação de um estranho sobre um estranho; e o efeito do divino só pode ser tomado como salvação se o salvo se torna estranho para seu estado precedente, não para o seu ser – o pai não julga, tampouco o filho, que tem vida nele mesmo, na medida que ele é um com o pai, mas ao mesmo tempo ele recebeu o poder (*Macht*) e a força (*Gewalt*) de fazer julgamento, porque ele é filho do homem, pois a modificação como tal, como um limitado, torna possível a oposição e a separação entre universal e particular; nele ocorre uma comparação, do ponto de vista da matéria, uma comparação da força, portanto do poder, e do ponto de vista da forma, a atividade de comparação, o conceito, a lei e a separação ou ligação das mesmas com um indivíduo, juízos e julgamentos. Ao mesmo tempo o homem não poderia novamente julgar se ele não fosse um divino; pois só com isso o critério do juízo e a possibilidade de separação estão nele. No divino está fundado seu poder de atar e desligar. O próprio ato de julgar pode ser de duas formas: dominar o não-divino apenas na representação, ou na realidade. Jesus diz: “quem crê no filho de Deus não será condenado, mas quem não crê nele já está condenado” (João 3, 18-19), porque ele não reconheceu essa relação dos homens com Deus, sua divindade, e “seu juízo é seu amor maior pelas trevas do que pela verdade”. Seu juízo consiste, portanto, em sua descrença. O homem divino se aproxima do mal não como um poder dominador, subjugador, pois o filho divino do homem recebeu poder, mas não força, ele lida com o mundo, combate-o não na realidade; ele lhe impõe seu juízo não como consciência de um castigo. O que não vive com ele, o que não pode desfrutar, o que se isolou e mantém separado, ele reconhece as fronteiras autodefinidas como tais limitações, mesmo se elas já sejam o orgulho supremo do mundo e não possam ser sentidas por ele como limitações, e mesmo se seu sofrimento não tenha para ele a forma de sofrimento, ao menos não a forma do insulto reativo de uma lei; mas sua descrença é aquilo que o coloca em uma esfera inferior, seu próprio juízo, quando se compraz também em sua inconsciência do divino, em sua humilhação.

A relação de Jesus para com Deus, como de um filho para com o pai, podia ser compreendida como conhecimento ou com a fé, conforme o homem colocasse o divino fora de si ou não. O conhecimento estabelece, para o seu modo de compreender aquela relação, duas espécies de natureza: uma natureza humana e uma divina, uma essência humana e uma

divina, cada uma das quais tem personalidade, substancialidade, e que permanecem dois em todo tipo de relação, porque são colocadas como absolutamente diferentes. Aqueles que colocam essa diferença absoluta e, ao mesmo tempo, exigem pensar os absolutos na mais íntima relação como um, não superam o ponto de vista do entendimento de que eles anunciam alguma coisa que estaria fora de seu campo, mas a ele é que elas exigem conceber absolutamente substâncias diferentes e ao mesmo tempo unidade absoluta do mesmo; elas o destroem, portanto, na medida que o colocam. Aqueles que admitem a dada diferença das substancialidades mas negam sua unidade são mais consequentes; para aqueles elas são legítimas pois é exigido pensar Deus e o homem, e com isso também pensar o segundo, pois superar a separação entre Deus e homem seria contrário à primeira de suas exigências. Eles podem salvar desta forma o entendimento, mas quando ficam detidos nessa absoluta diversidade do ser, elevam o entendimento, a separação absoluta, o morto, ao supremo do espírito. Dessa forma os judeus compreenderam Jesus.

Quando Jesus falou: o pai está em mim, eu estou no pai, quem me viu, viu o pai, quem conhece o pai sabe que meu discurso é verdadeiro, eu e o pai somos [um] – os judeus o acusam de blasfêmia, de que ele, que teria nascido como um homem, se igualaria a Deus; mas como eles deveriam reconhecer em um homem alguma coisa divina, eles, os pobres, que levavam em si apenas a consciência de sua miséria e de sua profunda dominação, de sua oposição contra o divino, a consciência de um abismo insuperável entre o ser divino e o humano? Só o espírito reconhece o espírito; eles viam em Jesus apenas o homem, o nazareno, o filho do carpinteiro, cujos irmãos e parentes viviam entre eles; mais do que ele era, ele não poderia ser, pois ele era apenas um como eles, e eles mesmos sentiam que eles eram nada. Na multidão dos judeus teve de fracassar sua tentativa de lhes dar a consciência de alguma coisa divina; pois a fé em algo divino, em algo grande não pode viver na lama. O leão não cabe em uma noz, o espírito infinito não cabe no cárcere de uma alma judia, o todo da vida não cabe numa folha seca; a montanha e o olho que a vê são sujeito e objeto, mas entre homem e Deus, entre espírito e espírito não há esse abismo da objetividade; um é, para o outro, um, e distinto apenas nisso que o reconhece, como outro. Um ramo da aceitação objetiva da relação do filho para com o pai ou, antes, a forma na relação com a vontade, está na conexão que com Jesus é venerada e pensada entre a natureza humana e divina separadas, também para encontrar para si mesmo uma conexão com Deus, um amor entre seres completamente desiguais, para esperar um amor de Deus para os homens que, no máximo, poderia ser a compaixão. A relação de Jesus como filho para com o pai é uma relação infantil, pois o filho se sente um na

essência, no espírito com o pai, que nele vive, e não tem nenhuma semelhança com a relação pueril na qual o homem gostaria de se colocar com o rico soberano do mundo, cuja vida ele sente totalmente alienada e com a qual ele só está ligado através de coisas presenteadas, através das migalhas que caem da mesa do reino.

Text 59: Das Wesen des Jesus...⁶⁵

A essência de Jesus, como uma relação do filho para com o pai, só pode ser apreendida na verdade com a fé, e fé nele exigiu Jesus de seu povo. Esta fé se caracteriza através de seu objeto, o divino; a fé no real é um conhecimento de qualquer objeto, de um limitado; e da mesma maneira que um objeto é algo diferente Deus, esse conhecimento é diferente da fé no divino. “Deus é um espírito e aqueles que o adoram precisam adorá-lo em espírito e verdade”. Como poderia reconhecer um espírito aquilo que não fosse, ele mesmo, um espírito? A relação de um espírito para com um espírito é sentimento de harmonia, é sua unificação; como o heterogêneo poderia se unificar? A fé no divino só é possível se o próprio divino estiver no crente, que reencontra naquilo que acredita sua própria natureza, mesmo quando ele não tem consciência de que esse encontrado seria sua própria natureza. Pois em cada homem está a luz e a vida, ele é a propriedade da vida; e ele não é iluminado por uma luz como um corpo escuro que tem apenas um brilho alheio, mas sua própria matéria ígnea incendeia e é sua própria chama. O termo médio entre a escuridão, entre estar afastado do divino, entre estar preso na realidade – e uma própria vida totalmente divina, uma confiança em si mesmo, é a fé no divino; ele é o pressentimento, o conhecimento do divino e a exigência da unificação com ele, o desejo de vida igual; mas ele ainda não é o poder do divino que penetrou todas as fibras de sua consciência, que justificou todas suas relações com o mundo, que pulsou em todo seu ser. A fé no divino provém, portanto, da divindade da própria natureza; só a modificação da divindade pode reconhecê-la. Quando Jesus perguntou aos seus discípulos: “quem os homens dizem que eu, filho do homem, seria?”, seus amigos contaram as opiniões dos judeus que, mesmo quando transfiguram-no e elevam-no para além da realidade do mundo dos homens, não podiam sair da realidade, mas viam nele apenas um indivíduo, que eles relacionavam com ele mesmo de um modo sobrenatural. Mas quando Pedro proferiu sua fé no filho do homem reconhecendo nele o filho de Deus, Jesus o declara

⁶⁵ HEGEL, 1971, p. 382

bem-aventurado, a ele, o Simão, que era para os outros homens o filho de Jonas, o filho do homem; pois o pai no céu lhe teria revelado isso. Não é preciso uma revelação para um mero conhecimento da natureza divina; uma grande parte da cristandade aprende esse conhecimento; às crianças são dadas soluções dos milagres etc, como a de que Jesus seria Deus; não se pode chamar esse aprendizado, essa recepção dessa fé, de uma revelação divina; ordens e reprimendas é que operam aqui. “Meu pai no céu lhe revelou”; o divino, que está em você, me reconheceu como divino; você entendeu minha essência, ela ressoou na sua. Do então filho de Jonas, entre os homens conhecido como Simão, ele faz Pedro, rochedo, que fundará sua comunidade; ele o investe de seu próprio poder de atar e desatar; um poder que só pode caber à uma natureza que leva o divino puro em si, para reconhecer cada afastamento dele; não há daqui em diante nenhum juízo no céu diferente do seu, o que você reconhece sobre a terra como livre ou unido está também aos olhos do céu. Só então Jesus se arrisca a falar para seus discípulos de seu destino iminente; mas a consciência de Pedro da divindade de seu mestre se caracteriza imediatamente só como fé que, embora sinta o divino, não é ainda estar preenchido por todo seu ser, não é ainda recepção do espírito divino.

É uma representação frequentemente repetida a de que a fé dos amigos de Jesus nele é conferida por Deus: especialmente em João 17 ele os chama frequentemente de “aqueles que foram dados por Deus”, tal como João 6, 29: uma obra de Deus, um efeito divino de acreditar nele: a atuação divino é algo totalmente diferente de um aprendizado e de um ser ensinado. João 6, 65: “ninguém pode vir a mim se não for dado por meu pai”.

Mas essa fé é apenas o primeiro degrau da relação com Jesus, que é apresentada em sua perfeição como tão íntima que seus amigos seriam um com ele. “Até que eles mesmos tenham a luz, eles devem acreditar na luz, para que eles sejam os filhos da luz” (João 12, 36). Entre aqueles que só creem na luz e aqueles que são eles mesmos filhos da luz, a diferença é como entre João, o Batista, que apenas testemunhou a luz, e Jesus, uma luz individualizada. Da mesma forma que Jesus tem vida eterna em si, os que creem nele devem chegar à vida infinita. A unificação vivente de Jesus é apresentada do modo mais claro em seu último discurso em João: eles nele e ele neles, eles, juntos, constituindo Um, ele como a videira, eles como as gavinhas; nas partes a mesma natureza, a mesma vida, que está no todo. Essa completude com seus amigos é o que Jesus pede a seu pai e que ele lhes promete, quando ele estiver afastado deles. Enquanto ele viveu entre eles, eles permaneceram apenas fiéis; pois eles não dependiam deles mesmos; Jesus era seu professor e seu mestre, um centro individual do qual eles dependiam: eles ainda não tinham vida própria, independente; o espírito de Jesus

os regia; mas após seu distanciamento caiu também essa objetividade, essa barreira entre eles e Deus; e o espírito de Deus pôde então animar toda sua essência. Quando Jesus diz: “quem crê em mim, do seu corpo se originarão fontes da vida⁶⁶”, João faz a observação de que se trataria da plena vivificação, ainda por vir, através do espírito santo, que eles ainda não teriam recebido porque Jesus ainda não estava transfigurado. É preciso isolar todo pensamento de uma diferença da essência de Jesus, e daquela diferença na qual a fé nele é tornada viva, na qual o divino está; quando Jesus fala tão frequentemente de si como uma natureza eminente, isso acontece em oposição aos judeus; ele se separa deles e adquire através disso a figura de um indivíduo também diante do divino. *Eu sou a verdade e a vida; quem crê em mim...* – essa ênfase constante, uniforme do Eu em João é aparentemente uma separação entre sua personalidade e o caráter judeu; mas tanto quanto ele se torna indivíduo contra esse espírito, tanto mais ele supera toda personalidade divina, individualidade divina contra seus amigos, com os quais ele quer ser só um, que devem ser um nele. João fala (João 2, 25) que Jesus sabia o que estava nos homens; e o espelho mais sincero de sua bela fé na natureza são seus discursos na contemplação da natureza intacta (Mateus 18, 1): se não forem como crianças, não entrarão no Reino divino; o mais infantil é o maior no mundo sagrado; e quem acolhe essa criança em meu nome, me acolhe em si, quem é capaz de sentir nele sua vida pura, a reconhecer o sagrado de sua natureza, sentiu minha essência; quem manchar essa pureza, seria bom que lhe pendurasse uma mó no pescoço e se afogasse no mais profundo dos mares. Ó necessidade dolorosa de tal violação do divino! O desgosto mais profundo de uma bela alma, seu enigma inconceituável, que destrói a natureza, é o sagrado precisar ser contaminado! Da mesma forma que para o entendimento o divino e o ser-um com Deus são o mais inconceituável, também o é a separação de Deus para a nobre alma (*Gemut*) -: observe, não despreze *um* desses pequenos, pois eu lhes digo que os anjos deles nos céus seguramente olham o rosto de meu pai. Entre os anjos das crianças não se pode entender nenhuma essência objetiva; pois (para dar um motivo *ad hominem*) também se precisaria pensar os anjos dos outros homens como vivendo na contemplação de Deus. Na contemplação de Deus pelo anjo se reúnem muitas coisas de modo muito afortunado; o inconsciente, a unidade não-desenvolvida, o ser e a vida estão em Deus, porque ele devem ser apresentados como uma modificação da divindade nas crianças existentes, separadas de Deus; mas seu ser, sua ação é uma eterna contemplação do mesmo. Para representar o espírito, o divino, fora de sua

66 Citação original: “quem crê em mim, como diz a escritura, do seu interior manarão rios de água viva” (João 7, 38-39)

limitação, e a comunidade dos limitados com o vivente, Platão separa o puro vivente e o limitado através de uma diferença de tempo: ele faz os puros espíritos viverem totalmente na contemplação do divino, e na vida terrena os faz viver só com a consciência obscurecida daquele sagrado. De outro modo Jesus separa e une aqui a natureza, o divino do espírito e a limitação – o espírito infantil é apresentado enquanto anjo não como carente de realidade, sem existência em Deus, mas ao mesmo tempo como filhos de Deus, como particulares. A oposição entre o que contempla e o que é contemplado, que são sujeito e objeto, desaparece na intuição; sua diferença é apenas uma possibilidade da separação; um homem que estivesse completamente imerso na contemplação do sol seria apenas um sentimento da luz, um sentimento da luz como ser. Aquele que viveu totalmente na contemplação de outro homem seria totalmente esse mesmo, só com a possibilidade de se diferenciar dele. - Mas o que está perdido, o que se dividiu, é conquistado através do retorno à unidade, do tornar-se como crianças novamente; mas aquele que repudia essa reunificação, que se mantém contra ela, que se separou, esse lhes seria estranho, com o qual nada têm em comum. E com quem vocês cancelam a comunidade, o que vocês interpretam como ligado sob sua separação o é também no céu; mas o que vocês desatam, interpretam como livre e com isso como unido, está livre também no céu, é nele *um*, não contempla a divindade. Jesus (v. 19) representa essa unidade de outra forma: onde dois de vocês estiverem unidos em alguma coisa para pedir, o pai lhes fará acontecer. As expressões pedir, conceder, se relacionam na verdade com a unificação sobre objetos (*pragmata*), só para tais unificações a linguagem da realidade judaica tem expressões. Mas o objeto não pode ser aqui nada além do que a unidade refletida {...}, como objeto é algo belo, como subjetivo é a unificação; pois espíritos não podem ser um em objetos propriamente ditos. O belo, uma unidade de vocês dois ou três, está também na harmonia do todo, é um som, uma unissonância nela mesma, e é concedido por ela: ele é porque está nessa harmonia, porque é um divino; e os que estão unidos com essa comunidade com o divino estão ao mesmo tempo com a comunidade de Jesus; onde dois ou três estão unidos no meu espírito ({...} Mt 10, 41) no ponto de vista no qual o Ser e a vida eterna vem a mim, no qual eu *sou*, eu estou no seu meio, tal é meu espírito. - Com tal determinação Jesus se declara contra a personalidade, contra uma individualidade de sua essência oposta a seus amigos (contra o pensamento de um Deus pessoal), que seria o motivo de uma absoluta separação de seu ser contra eles. Uma observação sobre a unificação dos amantes (Mt 19, 5) pertence também a isso: os dois, homem e mulher, se tornam um; logo que não são mais apenas dois; *portanto* o que Deus uniu, o homem não deve separar; se essa unificação devesse se referir

apenas à determinação original do homem e da mulher um para o outro, esse motivo não serviria contra a separação do casal, pois o divórcio não é suprimiria aquela determinação, a unificação conceitual, que permanece mesmo quando uma unificação vivente é aniquilada; dessa se diz que ela é uma ação de Deus, é algo divino.

Como Jesus entrou na luta com o gênio inteiro de seu povo e rompeu inteiramente com seu mundo, a conclusão de seu destino não pôde ser outra do que ser esmagado através do gênio inimigo do povo; a glorificação do filho do homem nessa queda não é o negativo de ter renunciado a todas relações com o mundo, mas o positivo de ter recusado sua natureza ao mundo não-natural e ter preferido salvá-la na luta e na queda do que ter se humilhado conscientemente sob a corrupção, ou ter sucumbido sem consciência. Jesus tinha a consciência da necessidade da queda de seu indivíduo e procurou convencer também a seus discípulos disso. Mas eles não puderam separar sua essência de sua pessoa; eles ainda eram somente fiéis; quando Pedro tinha reconhecido no filho de homem o divino, Jesus acreditou que seus amigos seriam capazes de tomar consciência de sua separação dele e de suportar essa ideia; por isso ele lhes falou imediatamente depois que ouvira de Pedro sua fé; mas no espanto de Pedro a respeito disso se mostrou a distância entre a fé e a perfeição. Só após o afastamento de seu indivíduo pôde ter fim a dependência deles, e o próprio espírito, ou o espírito divino, pôde existir neles mesmos: “lhes é útil que eu vá embora”, diz Jesus em João 16, 7, “pois se eu não partir, o consolador não virá a vocês; o espírito da verdade (João 14, 16) que o mundo não pode acolher, porque não o reconhece; eu não deixo a vocês como órfãos, eu virei a vocês, e vocês contemplarão que eu vivo e que também vocês vivem”. Quando vocês contemplarem o divino não mais fora de vocês, apenas em mim, mas tiverem pura vida mesmo em vocês, então vocês se tornarão conscientes (João 15, 27) de que estão desde o início comigo, de que nossas naturezas são uma no amor e em Deus. O espírito os conduzirá em toda verdade e trará à lembrança tudo o que eu lhes disse; ele é um consolador; se conforto significa dar a esperança de um bem igual ou maior do que o que está perdido, então vocês não foram deixados como órfãos: pois tanto vocês acreditaram perder comigo, tanto vocês receberão em vocês mesmos.

Também em Mt 12, 31 Jesus coloca o indivíduo contra o espírito do todo; quem blasfema contra um homem (a mim como filho do homem), a ele pode ser perdoado esse pecado; mas quem blasfema contra o espírito, o divino mesmo, desse o pecado não será perdoado nem nesse, nem no tempo futuro. Da profusão do coração (v. 34) fala a boca; o homem bom faz o bem da riqueza de um espírito bom; o homem mau faz o mal de um mau

espírito. Quem ofende o singular, a mim como indivíduo, se isola só de mim, não do amor; mas quem se separa do divino, quem ofende a natureza mesma, quem ofende o espírito nela, seu espírito destruiu o sagrado nele mesmo; e é por isso incapaz de superar sua separação e de se reunificar com o amor, com o sagrado. Vocês poderiam se abalar por um sinal, mas a natureza perdida não se produz por isso em vocês; as Eumênides de sua essência podem ser espantadas, mas o vazio que os demônios expulsos lhes deixa não seria preenchido pelo amor, mas ele recolhe suas fúrias de volta, que agora tanto se fortalecem através da sua consciência de que elas são fúrias do inferno que completam sua destruição.

O cumprimento da fé, seu retorno à divindade da qual o homem nasceu, encerra o círculo de seu desenvolvimento. Tudo vive na divindade, todos viventes são suas crianças, mas a criança leva a unidade, a conexão, o acordo não-destruído no todo da harmonia, mas não-desenvolvida; começa com a fé em deuses fora de si, com o medo, até que ele, agindo e separando cada vez mais, retorna às unificações da unidade originária, mas agora desenvolvida, autoproduzida, sentida, e reconhece a divindade, isto é, o espírito de Deus está nele, escapa de suas limitações, supera as modificações e reestabelece o todo. Deus, o filho, o espírito santo! - Ensinai todos povos (são as últimas palavras do Jesus transfigurado, Mt 28, 19) ao mesmo tempo que vocês os imergem nessas relações da divindade, na relação do pai, do filho e do espírito santo. Já na colocação das palavras fica claro que sob [o conceito de] imergir não se quer dizer um mergulho na água, o que se chama de um batismo, no qual deveria ocorrer o pronunciamento de algumas palavras como uma fórmula mágica; também o conceito do ensinamento verdadeiro é tomado do {⁶⁷...} através de algo adicional; Deus não pode ser ensinado, não pode ser aprendido, pois ele é vida e só pode ser compreendido com vida. Preencha-os [todos os povos] com a relação (*onoma* como Mt 10, 41: quem recebe um profeta {...} como um profeta) da concordância, da modificação (separação) e da reunificação desenvolvida na vida e espírito (não em conceito). Em Mt 21, 25 Jesus pergunta: de onde era o batismo de João? Do céu ou dos homens? O Batismo, a consagração inteira do espírito e do caráter, em que a imersão na água também pode ser pensada, mas como secundária; mas em Marcos 1, 4 o pensamento desaparece nessa forma de acolhimento de João em sua ligação espiritual; João, afirma, profetiza o batismo do arrependimento para o perdão dos pecados; no v. 8 diz João: eu os batizo em água, mas ele mergulhará no espírito santo e no fogo (Lc 3, 16) ({...} como Mt 12, 24 {...} no espírito de Deus, como sendo um com Deus); ele os rodeará e preencherá com fogo e espírito divino; pois aquele, que {...}

⁶⁷ Termo grego: possivelmente algo como *mathetês*, aluno, discípulo

(Marcos 1, 8) ele mesmo preenchido pelo espírito, consagra outros, consagra-os também como {...} (Mt 28, 19); o que eles recebem, o que se desenvolve neles, não é algo diferente do que está nele.

O hábito de João (de Jesus não é conhecida nenhuma ação semelhante) de submergir em água os formados por seu espírito é um [hábito] significativo e simbólico. Não há nenhum sentimento que fosse tão homogêneo com o desejo pelo infinito, com a nostalgia de se inundar no infinito, como o desejo de se afundar na água; aquele que mergulha tem diante de si um elemento estranho, que ao mesmo tempo o rodeia por completo e se faz sentir em cada ponto de seu corpo; ele está tomado pelo mundo, e o por dele; ele é apenas a sensação da água que o toca onde ele está, e ele está apenas onde ele a sente; na plenitude da água não há nenhuma lacuna, nenhuma limitação, nenhuma variedade ou determinado; o sentimento dela é o mais indissipável, o mais simples; aquele que submerge sobe novamente à superfície, separa-se do corpo da água, já está separado dele, mas ela escorre novamente por toda parte; assim que ela o deixa, o mundo retoma novamente uma determinidade ao seu redor, e ele retrocede fortalecido na variedade da consciência. Ao olhar para o azul sem sombra e para a superfície plana, ininterrupta, de um horizonte oriental, o ar ao redor não é sentido, e o jogo dos pensamentos é algo diferente do olhar. Ao submergir há apenas *um* sentimento e o esquecimento do mundo, uma solidão, que tudo rejeita, que se arranca de tudo. O batismo de Jesus em Marcos 1, 9 aparece como um abandono do que há até aqui, como uma consagração empolgada em um novo mundo no qual aquilo que é real flutua inseparável entre realidade e sonho à frente do novo espírito: ele foi mergulhado por João no Jordão e assim que ele emergiu da água, viu o céu dilacerado e o espírito descer a ele como uma pomba; uma voz surgiu do céu: você é meu filho amado, no qual eu me alegro. E logo o espírito o atirou no deserto; e ele esteve lá 40 dias, tentado por Satã, e ele estava com os animais e os anjos o serviam. - Na saída da água ele estava cheio do mais alto entusiasmo que não o deixava permanecer no mundo, mas o impelia ao deserto, onde o trabalho do seu espírito ainda não tinha se separado da consciência da realidade. Só após 40 dias ele desperta para essa separação e entra com segurança no mundo, mas firmemente oposto a ele.

A expressão {...} é por isso de significado profundo. - “A mim é dado todo poder no céu e na terra” (assim fala Jesus em João 13, 31 de sua glorificação quando Judas tinha deixado a sociedade para denunciar Jesus aos judeus, - no momento em que ele aguarda o regresso a seu pai, que é maior que ele; aqui é apresentado o momento em que ele já se separou de tudo o que o mundo poderia lhe exigir, de tudo que poderia ter de parte nele), - “A

mim foi dado todo poder no céu e na terra: por isso ide a todos povos e façam deles discípulos, consagrando-os na relação do pai, do filho e do espírito santo, que os abarca e rodeia como a água faz com aquele que está imergido nela, em todos pontos de sua essência – e veja, eu estou com vocês todos os dias até o encerramento do mundo”. Nesse momento em que Jesus é apresentado como despojado de toda realidade e personalidade, pode-se pensar pelo menos em uma individualidade, uma personalidade de sua essência. Ele está com eles, com aqueles que foram penetrados pela essência do espírito divino, com aqueles que foram consagrados ao divino, seu ser vive no divino, que se consumou nele.

Lucas expressa o mergulho na relação do pai, do filho e do espírito de modo muito mais fraco (Lc 24, 47) como uma profecia em nome do Cristo – o arrependimento e o perdão dos pecados; uma profecia, que deveria começar em Jerusalém; eles seriam testemunhas do ocorrido, ele lhes mandaria a promessa de seu pai, e eles não deviam começar sua obra fora de Jerusalém até que eles estivessem vestidos com a força superior. - Uma mera doutrina pode ser prometida e sustentada através do testemunho das coisas acontecidas sem o próprio espírito santo; porém, um tal ensinamento não seria uma consagração, uma imersão no espírito. Em Marcos – mesmo que o último capítulo não fosse totalmente verdadeiro, seu tom seria todavia característico – essa despedida de Jesus é expressa muito mais objetivamente; o espiritual aparece nele mais como algo formalmente ordinário, as expressões [são] palavras tornadas costumeiras e endurecidas pelo hábito de uma igreja: pregai o evangelho (sem acréscimos posteriores, uma forma de termo técnico); o fiel e o batizado serão salvos, o infiel será julgado, - os termos o fiel e o batizado já têm o aspecto de palavras sem alma que servem como signo de uma seita ou comunidade, cujos conceitos completos são pressupostos. Em vez de empregar a expressão plena do espírito “eu estou com vocês todos os dias” para mostrar como o fiel está pleno do espírito de deus e do Jesus consagrado, Marcos fala secamente, sem inspiração e sem sopro do espírito, de maravilhoso domínio da realidade, de exorcismo do diabo e das ações semelhantes que os fiéis poderão fazer; fala de modo tão objetivo, como se fosse possível só falar de ações sem mencionar sua alma.

A harmonia vivente dos homens, sua comunidade em Deus, é o que Jesus chama de Reino de Deus: o desenvolvimento do divino nos homens, a relação com Deus na qual eles entram quando estão plenos do espírito santo para se tornar seus filhos e viver na harmonia toda de todo seu ser e caráter, de sua multiplicidade desenvolvida; uma harmonia, na qual não [apenas] sua multiplicidade de consciência entra em acordo em um espírito, mas as variadas formas da vida entram em acordo em uma vida, através do que também são superadas as

barreiras contra outra essência semelhante a Deus, e o próprio espírito vivente anima as distintas essências, que portanto não são mais somente iguais, mas uma, que não constituem uma reunião, mas uma comunidade, porque elas não estão unificadas em um universal, em um conceito, por exemplo o crente, mas através da vida, através do amor, - A língua judaica lhe deu a palavra Reino, que traz alguma coisa de heterogêneo à expressão da unificação divina dos homens, porque ela designa uma unidade através da dominação, através do poder de um estranho sobre um estranho, que deve estar totalmente distante da beleza e da vida divina de uma pura ligação entre os homens – totalmente distante do mais livre possível. Essa ideia de um reino de Deus completa e abarca o todo da religião como Jesus a fundou, e se deve ainda considerar se ela satisfaz a natureza completamente ou qual necessidade impulsionava seus discípulos para algo mais além. No reino de Deus, a realidade comum de que todos são vivos em Deus não é o um conceito, mas amor, uma ligação vivente que unifica os fiéis, esse sentimento da unidade da vida na qual todas oposições, tais como inimizades e também as unificações das oposições mantidas – os direitos – são superadas; um novo mandamento eu vos dou, diz Jesus, que amem uns aos outros, nisso devem se reconhecer que são meus discípulos. Essa amizade da alma como essência, dita como espírito para a reflexão, é o espírito divino, Deus, que rege a comunidade. Há uma ideia mais bela que um povo de homens que se relacionam uns com os outros através do amor? Uma ideia mais sublime do que pertencer a um todo que, como todo, um, é o espírito divino – cujos filhos são indivíduos? Deveria haver nessa ideia algo incompleto que permitisse que um destino tivesse poder sobre ela? Ou seria esse destino a nêmesis que se enfureceu contra uma ambição muito bela, contra um ultrapassamento da natureza?

No amor o homem se reencontrou em um outro; como o amor é uma unificação da vida, pressupõe separação, um desenvolvimento, a formação de uma multiplicidade; e quanto mais numerosas são as formas nas quais a vida pulsa, e quanto mais numerosos são os pontos em que pode se reunificar e sentir, mais profundo pode ser o amor; quanto mais extensas em multiplicidade são as relações e sentimentos dos amantes, quanto mais se concentra o amor com intensidade, mais exclusivas elas são, mais indiferentes para outras formas de vida; sua alegria se mistura com cada vida diferente, reconhece-a, mas se recolhe frente ao sentimento de uma individualidade, e quanto mais isolados os homens ficam em sua formação e em seu interesse, em sua relação com o mundo, quanto mais particularidades têm, mais limitado se torna o amor neles mesmos; e para ter a consciência de sua felicidade, para se dar, como gostaria de fazer, é necessário que se particularize, que até mesmo crie inimizades. Por isso

um amor entre muitos permite apenas um certo grau de forças, de intimidade, e exige igualdade dos espíritos, dos interesses, de muitas relações de vida, uma redução das individualidades; mas como essa comunidade da vida, essa igualdade dos espíritos, não é amor, só pode vir à consciência através de suas exteriorizações determinadas fortemente indicadas; não pode se tratar de uma concordância no conhecimento, de opiniões iguais; a ligação entre muitos depende de necessidades iguais, ela se manifesta em objetos que podem ser comuns, em relações que se originam disso, e então em esforços, atividades e ações comuns; ela pode se associar a milhares de objetos de posse e de gozo comuns, de formação comum, e se reconhecer nisso. Uma quantidade de finalidades iguais, de toda extensão da necessidade materiais, pode ser objeto da atividade unificada; nessa se apresenta o mesmo espírito, e então esse espírito comum também se compraz em se dar a conhecer na calma, se alegra em sua unificação, na medida que ele desfruta de si mesmo em alegria e no jogo. Os amigos de Jesus se mantiveram juntos após sua morte, comiam e bebiam juntos, algumas de suas irmandades superaram todo direito de propriedade, outras em parte devido às esmolas abastadas e às contribuições à comunidade; eles falavam juntos de seu amigo e mestre ausente, rezavam juntos e fortaleciam um ao outro na fé e na coragem; seus inimigos acusavam algumas de suas sociedades de praticar a comunidade de mulheres, uma acusação que essas sociedades não tinham a coragem nem a pureza de merecer, ou nem de se envergonhar. Comunitariamente muitos mudaram para fazer outros povos participarem de sua fé e de suas esperanças, e como isso é a única ação da comunidade cristã, então o proselitismo lhes é essencialmente próprio. Fora desse proveito comum de rezar, comer, se alegrar, acreditar e esperar, fora da única atividade para a expansão da fé, na amplificação da comunidade da devoção fica ainda um enorme campo de objetividade, que coloca um destino de múltiplas proporções e poder violento e se dirige a múltiplas atividades. Na tarefa do amor a comunidade despreza toda unificação que não é a mais íntima, todo espírito que não fosse o mais elevado. Isso para não mencionar a artificialidade e a insipidez da excelente ideia da filantropia universal, pois ela não é a aspiração da comunidade, que precisa permanecer no amor; fora da relação da fé comunitária e das representações dessa comunidade em ações religiosas relacionadas a si mesma está uma ligação diferente em algo objetivo com uma finalidade, para um desenvolvimento de um outro lado da vida, para uma atividade comum. Todo espírito alheio à difusão da fé e que se apresenta em outras modificações e formas parciais da vida, em jogos, não seria reconhecido pela comunidade, ela teria abandonado o amor, o seu próprio espírito, teria sido infiel a seu Deus; não apenas teria abandonado o amor,

mas também o destruído, pois os membros se arriscariam a se repelir uns aos outros com suas individualidades, e o risco era maior conforme sua formação era diferente e se dirigiam com isso para o campo de seus caracteres particulares, para o poder de seus destinos diferentes; e o amor se transformou em ódio através do interesse por algo mínimo, da determinação de uma diferença a respeito de algo pequeno, e alcançou uma apostasia de Deus. Esse risco só é afastado através de um amor inativo, não-desenvolvido, se ele permanece a mais alta vida não-vivente. Assim, o alargamento antinatural do âmbito do amor se tornou uma contradição, um falso esforço, que engendrou o fanatismo sofredor ou ativo mais aterrorizante. Essa limitação do amor em si mesmo, sua fuga de todas as formas, mesmo que seu espírito já as tenha animado ou que elas tenham nascido dele, esse afastamento de todo destino é justamente seu maior destino, e aqui está o ponto em que Jesus se conecta com o destino, e até mesmo do modo mais sublime, mas padece dele.

A seguir, encontra-se anexado o texto original.

Am interessantesten wird es sein, zu sehen, wie sich Jesus und was er unmittelbar dem Prinzip des Beherrschtwerdens und dem unendlichen Herrscher der Juden entgegenstellt; hier im Mittelpunkt ihres Geistes mußte der Kampf am hartnäckigsten sein; denn hier wurde ihr Alles in Einem angegriffen; der Angriff auf die einzelnen Zweige des Judentums trifft zwar auch das Prinzip, aber es ist noch nicht im Bewußtsein, daß dieses angegriffen ist; erst wenn immer mehr gefühlt wird, daß dem Streit um Einzelnes ein Widerstreit der Prinzipien selbst zum Grunde liegt, dann tritt Erbitterung ein; zwischen den Juden und Jesu kam bald seine Entgegensetzung gegen ihr Höchstes zur Sprache.

Der Idee der Juden von Gott als ihrem Herrn und Gebieter über sie setzt Jesus das Verhältnis Gottes zu den Menschen als eines Vaters gegen seine Kinder entgegen.

Moralität hebt die Beherrschung in den Kreisen des zum Bewußtsein Gekommenen, Liebe die Schranken der Kreise der Moralität auf; aber die Liebe selbst ist noch unvollständige Natur; in den Momenten der glücklichen Liebe ist kein Raum für Objektivität; aber jede Reflexion hebt die Liebe auf, stellt die Objektivität wieder her, und mit ihr beginnt wieder das Gebiet der Beschränkungen. Religiöses ist also das πλήρωμα der Liebe (Reflexion und Liebe vereint, beide verbunden gedacht). Anschauung der Liebe scheint die Forderung der Vollständigkeit zu erfüllen, aber es ist ein Widerspruch, das Anschauende, Vorstellende ist ein Beschränkendes und nur Beschränktes Aufnehmendes, das Objekt aber wäre ein Unendliches; das Unendliche kann nicht in diesem Gefäße getragen werden.

Reines Leben* zu denken ist die Aufgabe, alle Taten, alles zu entfernen, was der Mensch war oder sein wird; Charakter abstrahiert nur von der Tätigkeit, er drückt das Allgemeine der bestimmten Handlungen aus; Bewußtsein reinen Lebens** wäre Bewußtsein dessen, was der Mensch ist, – in

* [zuerst:] Selbstbewußtsein

** [zuerst:] reines Selbstbewußtsein

ihm gibt es keine Verschiedenheit, keine entwickelte, wirkliche Mannigfaltigkeit. Dies Einfache ist nicht ein negatives Einfaches, eine Einheit der Abstraktion (denn in der Einheit der Abstraktion ist entweder nur ein Bestimmtes gesetzt und von allen übrigen Bestimmtheiten abstrahiert, [oder] ihre reine Einheit ist nur die gesetzte Forderung der Abstraktion von allem Bestimmten; das negative Unbestimmte. Reines Leben ist Sein). Die Vielheit ist nichts Absolutes. – Dies Reine ist die Quelle aller vereinzelteten Leben, der Triebe und aller Tat; aber so wie es ins Bewußtsein kommt, so wenn er daran glaubt, so ist es zwar noch lebendig im Menschen, aber außer dem Menschen zum Teil gesetzt; weil das Bewußtseiende insofern sich beschränkt, so kann es und das Unendliche nicht völlig in Einem sein. Nur dadurch kann der Mensch an einen Gott glauben, daß er von aller Tat, von allem Bestimmten zu abstrahieren vermag, aber die Seele jeder Tat, alles Bestimmten rein festhalten kann; worin keine Seele, kein Geist ist, darin ist nichts Göttliches; wer sich immer bestimmt fühlt, immer als dies oder jenes tuend oder leidend, so oder so handelnd, in dessen Abstraktion wird nicht das Begrenzte vom Geiste abgeschieden, sondern das Bleibende ist nur das Entgegengesetzte des Lebendigen, das herrschende Allgemeine; das Ganze der Bestimmtheiten fällt weg, und über diesem Bewußtsein der Bestimmtheiten [ist] nur die leere Einheit des Alls der Objekte, als herrschendes Wesen über dieselben. Diesem Unendlichen des Herrschens und Beherrschtwerdens kann nur das reine Gefühl des Lebens entgegengesetzt werden, es hat in sich selbst seine Rechtfertigung und seine Autorität; aber indem es als Gegensatz auftritt, tritt es als ein Bestimmtes in einem bestimmten Menschen auf, der den von Wirklichkeiten gebundenen und entweihten Augen nicht die Anschauung der Reinheit geben kann; in der Bestimmtheit, in der er erscheint, kann er sich nur auf seinen Ursprung, auf die Quelle, aus welcher jede Gestalt des beschränkten Lebens ihm fließt, kann der Mensch sich nicht auf das Ganze, das er jetzt ist,

berufen als auf ein Absolutes; er muß an das Höhere, an den Vater appellieren, der unverwandelt in allen Verwandlungen lebt. Weil das Göttliche reines Leben ist, so muß notwendig, wenn von ihm und was von ihm gesprochen wird, nichts Entgegengesetztes in sich enthalten; und alle Ausdrücke der Reflexion über Verhältnisse des Objektiven oder über Tätigkeit wegen objektiver Behandlung desselben [müssen] vermieden werden; denn die Wirkung des Göttlichen ist nur eine Vereinigung der Geister; nur der Geist faßt und schließt den Geist in sich ein – Ausdrücke wie befehlen, lehren, lernen, sehen, erkennen, machen, Willen, (ins Himmelreich) kommen, gehen drücken nur Beziehungen von Objektivem aus, wenn es Aufnahme eines Objektiven in einen Geist ist. Über Göttliches kann darum nur in Begeisterung gesprochen werden. Die jüdische Bildung zeigt uns nur einen Kreis lebendiger Beziehungen zum Bewußtsein gekommen, und auch diese mehr in Form von Begriffen als Tugenden und Eigenschaften, welches um so natürlicher ist, da sie hauptsächlich nur Beziehungen zwischen Fremden, verschiedenen Wesen auszudrücken hatten, als Barmherzigkeit, Güte usw. Unter den Evangelisten spricht Johannes am meisten von dem Göttlichen und der Verbindung Jesu mit ihm; aber die an geistigen Beziehungen so arme jüdische Bildung nötigte ihn, für das Geistigste sich objektiver Verbindungen, einer Wirklichkeitssprache zu bedienen, die darum oft härter lautet, als wenn in dem Wechselstil Empfindungen sollten ausgedrückt werden. Das Himmelreich, in das Himmelreich hineingehen, ich bin die Tür, ich bin die rechte Speise, wer mein Fleisch ißt usw., in solche Verbindungen der dürren Wirklichkeit ist das Geistige hineingezwängt.

Man kam den Zustand der jüdischen Bildung nicht einen Zustand der Kindheit und ihre Sprache eine unentwickelte kindliche Sprache nennen; es sind noch einige tiefe, kindliche Laute in ihr aufbehalten oder vielmehr wieder hergestellt worden, aber die übrige schwere, gezwungene Art sich aus-

zudrücken ist vielmehr eine Folge der höchsten Mißbildung des Volks, mit welcher ein reineres Wesen zu kämpfen hat und von welcher es leidet, wenn es sich in ihren Formen darstellen soll, welche es nicht entbehren kann, da es selbst zu diesem Volke gehört.

Der Anfang des Evangeliums des Johannes enthält eine Reihe thetischer Sätze, die in eigentlicherer Sprache über Gott und Göttliches sich ausdrücken; es ist die einfachste Reflexionssprache zu sagen: Im Anfang *war* der Logos, der Logos *war bei* Gott, und Gott *war* der Logos; in ihm *war* Leben. Aber diese Sätze haben nur den täuschenden Schein von Urteilen, denn die Prädikate sind nicht Begriffe, Allgemeines, wie der Ausdruck einer Reflexion in Urteilen notwendig enthält; sondern die Prädikate sind selbst wieder Seiendes, Lebendiges; auch diese einfache Reflexion ist nicht geschickt, das Geistige mit Geist auszudrücken. Nirgend mehr als in Mitteilung des Göttlichen ist es für den Empfangenden notwendig, mit eigenem tiefen Geiste zu fassen; nirgend ist es weniger möglich zu lernen, passiv in sich aufzunehmen, weil unmittelbar jedes über Göttliches in Form der Reflexion Ausgedrückte widersinnig ist und die passive, geistlose Aufnahme desselben nicht nur den tieferen Geist leer läßt, sondern auch den Verstand, der es aufnimmt und dem es Widerspruch ist, darum zerrüttet; diese immer objektive Sprache findet daher allein im Geiste des Lesers Sinn und Gewicht, und einen so verschiedenen, als verschieden die Beziehungen des Lebens und die Entgegensetzung des Lebendigen und des Toten zum Bewußtsein gekommen ist.

Von den zwei Extremen, den Eingang des Johannes aufzufassen, ist die objektivste Art, den Logos als ein Wirkliches, ein Individuum, die subjektivste Art, ihn als Vernunft zu nehmen; dort als ein Besonderes, hier als die Allgemeinheit; dort die eigenste, ausschließendste Wirklichkeit, hier das bloße Gedachtsein. Gott und Logos werden unterschieden, weil das Seiende in zweierlei Rücksicht betrachtet werden

muß; denn die Reflexion supponiert das, dem sie die Form des Reflektierten gibt, zugleich als nicht reflektiert; einmal als das Einige, in dem keine Teilung, Entgegensetzung ist, und zugleich mit der Möglichkeit der Trennung, der unendlichen Teilung des Einigen; Gott und Logos sind nur insofern verschieden, als jener der Stoff in der Form des Logos ist; der Logos selbst ist bei Gott, sie sind Eins. Die Mannigfaltigkeit, die Unendlichkeit des Wirklichen ist die unendliche Teilung als wirklich, alles ist durch den Logos; die Welt ist nicht eine Emanation der Gottheit; denn sonst wäre das Wirkliche durchaus ein Göttliches; aber als Wirkliches ist es Emanation, Teil der unendlichen Teilung; zugleich aber [ist] im Teile (ἐν αὐτῷ fast besser auf das nächste οὐδὲ ἐν ὃ γέγονεν [bezogen]) oder in dem unendlich Teilenden (ἐν αὐτῷ auf λόγος bezogen) Leben; das Einzelne, Beschränkte als Entgegengesetztes, Totes ist zugleich ein Zweig des unendlichen Lebensbaumes; jeder Teil, außer dem das Ganze ist, ist zugleich ein Ganzes, ein Leben; und dies Leben wiederum auch als ein reflektiertes, auch in Rücksicht der Teilung, des Verhältnisses als Subjekt und als Prädikat, ist Leben (ζωή) und aufgefaßtes Leben (φῶς, Wahrheit). Diese Endlichen haben Entgegensetzungen; für das Licht gibt es Finsternis. Der Täufer Johannes war nicht das Licht; er zeugte nur von ihm; er fühlte das Einige, aber es kam nicht rein, nur in bestimmte Verhältnisse beschränkt zu seinem Bewußtsein; er glaubte daran, aber sein Bewußtsein war nicht gleich dem Leben; nur ein Bewußtsein, das dem Leben gleich und [welche] nur darin verschieden sind, daß dieses das Seiende, jenes dies Seiende als Reflektiertes ist, ist φῶς. Ungeachtet Johannes nicht selbst das φῶς war, so war es doch in jedem Menschen, der in die Menschenwelt tritt (κόσμος das Ganze der menschlichen Verhältnisse und menschlichen Lebens, beschränkter als πάντα V. 3 und ὃ γέγονεν). Nicht nur wie der Mensch in die Welt [tritt], ist er φωτιζόμενος; das φῶς ist auch in der Welt selbst, sie ist ganz, alle ihre Beziehungen, Bestimmungen sind das Werk

des ἀνθρώπου φωτός, des sich entwickelnden Menschen, ohne daß die Welt, in der diese Verhältnisse leben, ihn, die zum Bewußtsein kommende ganze Natur erkannte, ohne daß sie ins Bewußtsein der Welt käme. Die Menschenwelt ist sein Eigenstes (ἴδιον), das ihm Verwandteste, und sie nehmen ihn nicht auf, sie behandeln ihn als fremd. Die aber in ihm sich erkennen, erhalten dadurch Macht, die nicht eine neue Kraft, ein Lebendiges ausdrückt, sondern nur den Grad, die Gleichheit oder Ungleichheit des Lebens; sie werden nicht ein anderes, aber sie erkennen Gott und sich als Kinder Gottes, als schwächer als er, aber von gleicher Natur, insofern sie sich jener Beziehung (ὄνομα) des ἀνθρώπου als φωτιζομένου φωτι ἀληθινῶ bewußt werden, ihr Wesen in nichts Fremdem, sondern in Gott findend.

Bisher war nur von der Wahrheit selbst und dem Menschen im allgemeinen gesprochen; V. 14 erscheint der Logos auch in der Modifikation als Individuum; in welcher Gestalt er sich auch uns gezeigt hat (ἄνθρωπος ἐρχόμενος εἰς κόσμον, anders ist nichts da, worauf das αὐτόν des V. 10 ff. gehen könnte); nicht bloß vom φῶς (V. 7), auch vom Individuum zeugte Johannes (V. 15).

Die Idee von Gott mag noch so sublimiert werden, so bleibt immer das jüdische Prinzip der Entgegensetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche, die Zerreißen des Lebens, ein toter Zusammenhang Gottes und der Welt, eine Verbindung, die nur als lebendiger Zusammenhang genommen und bei welchem von den Verhältnissen der Bezogenen nur mystisch gesprochen werden kann.

Der am häufigsten vorkommende und bezeichnendste Ausdruck des Verhältnisses Jesu zu Gott ist, daß er sich Sohn Gottes nennt und sich als Sohn Gottes sich als dem Sohne des Menschen entgegensetzt. Die Bezeichnung dieses Verhältnisses ist einer der wenigen Naturlaute, der in der damaligen Judensprache zufällig übriggeblieben war und daher unter ihre glücklichen Ausdrücke gehört. Das Verhältnis

eines Sohnes zum Vater ist nicht eine Einheit, ein Begriff, wie etwa Einheit, Übereinstimmung der Gesinnung, Gleichheit der Grundsätze und dergleichen, eine Einheit, die nur ein Gedachtes [ist] und vom Lebendigen abstrahiert, sondern lebendige Beziehung Lebendiger, gleiches Leben; nur Modifikationen desselben Lebens, nicht Entgegensetzung des Wesens, nicht eine Mehrheit absoluter Substantialitäten; also Gottes Sohn dasselbe Wesen, das der Vater ist, aber für jeden Akt der Reflexion, aber auch nur für einen solchen, ein besonderes. Auch im Ausdruck: ein Sohn des Stammes Koresch z. B., wie die Araber den Einzelnen, ein Individuum desselben bezeichnen, liegt es, daß dieser Einzelne nicht bloß ein Teil des Ganzen, das Ganze also nicht etwas außer ihm, sondern er selbst eben das Ganze ist, das der ganze Stamm ist. Es ist dies auch aus der Folge klar, die es bei einem solchen natürlichen ungeteilten Volke, auf ihre Art Krieg zu führen, hat, indem jeder Einzelne aufs grausamste niedergemacht wird; im jetzigen Europa hingegen, wo jeder Einzelne nicht das Ganze des Staates in sich trägt, sondern das Band nur ein Gedachtes, das gleiche Recht für alle ist, wird darum nicht gegen den Einzelnen, sondern gegen das außer jedem liegende Ganze Krieg geführt; wie bei jedem echt freien Volk, so ist bei den Arabern jeder ein Teil, aber zugleich das Ganze. Nur von Objekten, von Totem gilt es, daß das Ganze ein anderes ist als die Teile; im Lebendigen hingegen [ist] der Teil desselben ebensowohl und dasselbe Eins als das Ganze; wenn die besonderen Objekte als Substanzen, doch zugleich jedes mit seiner Eigenschaft als Individuum (in Zahlen) zusammengefaßt werden, so ist ihr Gemeinsames, die Einheit, nur ein Begriff, nicht ein Wesen, ein Seiendes; aber die Lebendigen sind Wesen als Abgesonderte, und ihre Einheit ist ebensowohl ein Wesen. Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens. Ein Baum, der drei Äste hat, macht mit ihnen zusammen *einen* Baum; aber jeder Sohn des Baumes, jeder Ast (auch seine anderen Kinder, Blätter und Blüten) ist selbst

ein Baum; die Fasern, die dem Aste Saft aus dem Stamme zuführen, sind von der gleichen Natur der Wurzeln; ein Baum, umgekehrt in die Erde gesteckt, wird aus den in die Luft gestreckten Wurzeln Blätter treiben, und die Zweige werden sich in die Erde einwurzeln – und es ist ebenso wahr, daß hier nur *ein* Baum ist, als daß es drei Bäume sind.

Diese Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes in der Göttlichkeit fanden auch die Juden in dem Verhältnisse, das sich Jesus zu Gott gab; sie fanden (Joh. 5, 18), er mache sich selbst Gott gleich, indem er Gott seinen Vater nenne. Dem jüdischen Prinzip der Herrschaft Gottes konnte Jesus zwar die Bedürfnisse des Menschen entgegenstellen (wie das Bedürfnis, den Hunger zu befriedigen, der Feier des Sabbaths), aber auch dies nur im allgemeinen; die tiefere Entwicklung dieses Gegensatzes, etwa ein Primat der praktischen Vernunft, war nicht in der Bildung jener Zeiten; in seiner Entgegensetzung stand er vor den Augen nur als Individuum; den Gedanken dieser Individualität zu entfernen beruft sich Jesus, besonders bei Johannes, immer auf seine Einigkeit mit Gott, der dem Sohne Leben in sich selbst zu haben gegeben, wie der Vater selbst Leben in sich habe; daß er und der Vater eins sei, er sei Brot, vom Himmel herabgestiegen usw.: harte Ausdrücke (σκληροὶ λόγοι), welche dadurch nicht milder werden, daß man sie für bildliche erklärt und ihnen, statt sie mit Geist als Leben zu nehmen, Einheiten der Begriffe unterschiebt; freilich sobald man Bildlichem die Verstandesbegriffe entgegensetzt und die letzteren zum Herrschenden annimmt, so muß alles Bild nur als Spiel, als Beiwesen von der Einbildungskraft ohne Wahrheit, beseitigt [werden], und statt des Lebens des Bildes bleibt nur Objektives.

Jesus nennt sich aber nicht nur Sohn Gottes, er nennt sich auch Sohn des Menschen; wenn Sohn Gottes eine Modifikation des Göttlichen ausdrückt, so wäre ebenso Sohn des Menschen eine Modifikation des Menschen; aber der Mensch

ist nicht *eine* Natur, *ein* Wesen, wie die Gottheit, sondern ein Begriff, ein Gedachtes; und der Menschensohn heißt hier ein dem Begriffe Mensch Subsumiertes; Jesus ist Mensch, ist ein eigentliches Urteil, das Prädikat ist nicht ein Wesen, sondern ein Allgemeines. (ἄνθρωπος der Mensch; υἱὸς ἀνθρώπου ein Mensch.) Der Gottessohn ist auch Menschensohn; das Göttliche in einer besonderen Gestalt erscheint als ein Mensch; der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist; die Reflexion, die das Leben trennt, kann es in Unendliches und Endliches unterscheiden, und nur die Beschränkung, das Endliche für sich betrachtet gibt den Begriff des Menschen als dem Göttlichen entgegengesetzt; außerhalb der Reflexion, in der Wahrheit findet sie nicht statt. Diese Bedeutung des Menschensohns tritt da am hellsten hervor, wo der Menschensohn dem Gottessohn entgegengesetzt ist, wie Joh. 5, 26/27: »Wie der Vater Leben in sich selbst hat, so gab er auch dem Sohne, Leben in sich selbst zu haben; und er gab ihm auch die Macht, und Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist.« Dann V. 22: »Der Vater richtet niemand, sondern hat das Richten dem Sohne übergeben.« Dagegen heißt es Joh. 3, 17 (Matth. 18, 11): »Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt geschickt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn gerettet werde.« Richten ist nicht ein Akt des Göttlichen; denn das Gesetz, das im Richter ist, ist das den zu Richtenden entgegengesetzte Allgemeine, und das Richten ist ein Urteilen, ein Gleich- oder Ungleichsetzen, das Anerkennen einer gedachten Einheit oder einer unvereinbaren Entgegensetzung; der Gottessohn richtet, sondert, trennt nicht, hält nicht Entgegengesetztes in seiner Entgegensetzung; eine Äußerung, das Regen des Göttlichen ist kein Gesetzgeben, Gesetzaufstellen, kein Behaupten der Herrschaft des Gesetzes; sondern die Welt soll durch das Göttliche gerettet werden; auch retten ist ein Ausdruck, der nicht gut vom Geiste gebraucht wird; denn er bezeichnet die

absolute Ohnmacht gegen die Gefahr, desjenigen, der in Gefahr schwebt; und die Rettung ist insofern die Handlung eines Fremden zu einem Fremden; und die Wirkung des Göttlichen kann nur insofern als Rettung genommen werden, als der Gerettete nur seinem vorhergehenden Zustande, nicht seinem Wesen fremd wird. – Der Vater richtet nicht; auch nicht der Sohn, der Leben in ihm selbst hat, insofern er eins ist mit dem Vater; aber zugleich hat er auch Macht erhalten und die Gewalt, Gericht zu machen, weil er Menschensohn ist; denn die Modifikation ist als solche, als ein Beschränktes der Entgegensetzung und der Trennung in Allgemeines und Besonderes fähig; in ihm findet Vergleichung in Rücksicht auf die Materie, Vergleichung der Kraft, also Macht statt, und in Rücksicht auf die Form, die Tätigkeit des Vergleichens der Begriff, das Gesetz und das Trennen oder Verbinden desselben mit einem Individuum, Urteilen und Gerichthalten. Zugleich aber könnte wieder der Mensch nicht richten, wenn er nicht ein Göttliches wäre; denn dadurch allein ist in ihm der Maßstab des Richtens, die Trennung möglich. In dem Göttlichen ist seine Macht zu binden und zu lösen gegründet. Das Richten selbst kann wieder von zweierlei Art sein, das Ungöttliche entweder nur in der Vorstellung oder in der Wirklichkeit zu beherrschen. Jesus sagt Joh. 3, 18/19: »Wer an den Gottessohn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht an ihn glaubt, ist schon gerichtet«, weil er diese Beziehung des Menschen zu Gott, seine Göttlichkeit, nicht erkannt hat; und: »ihr Gericht ist ihre größere Liebe selbst zur Finsternis als zur Wahrheit«. In ihrem Unglauben besteht also das Gericht selbst. Der göttliche Mensch naht sich dem Bösen nicht als eine es beherrschende, unterdrückende Gewalt, denn der göttliche Menschensohn hat zwar Macht erhalten, aber nicht Gewalt, er behandelt, bekämpft die Welt nicht in der Wirklichkeit; er bringt ihr ihr Gericht nicht als Bewußtsein einer Strafe bei. Was mit ihm nicht leben, nicht genießen kann, was sich abgesondert hat und getrennt steht, dessen selbstgesteckte

Grenzen erkennt er als solche Beschränkungen, wenn sie schon vielleicht der höchste Stolz der Welt sind und von ihr nicht als Beschränkungen gefühlt werden und ihr Leiden für sie vielleicht nicht die Form des Leidens, wenigstens nicht die Form der rückwirkenden Beleidigung eines Gesetzes hat; ihr Unglauben aber ist es, was sie in eine tiefere Sphäre setzt, ihr eigenes Gericht, wenn sie sich in ihrem Unbewußtsein des Göttlichen, in ihrer Erniedrigung auch gefällt.

Das Verhältnis Jesu zu Gott als eines Sohnes zum Vater konnte, je nachdem der Mensch das Göttliche ganz außer sich setzt oder nicht, entweder als Erkenntnis oder mit dem Glauben gefaßt werden. Die Erkenntnis setzt für ihre Art, jenes Verhältnis aufzunehmen, zweierlei Naturen: eine menschliche und eine göttliche Natur, ein menschliches Wesen und ein göttliches Wesen, deren jedes Persönlichkeit, Substantialität hat und die in jeder Art von Beziehung zwei bleiben, weil sie als absolut Verschiedene gesetzt sind. Diejenigen, die diese absolute Verschiedenheit setzen und zugleich doch fordern, die Absoluten in der innigsten Beziehung als Eins zu denken, heben nicht in der Rücksicht den Verstand auf, daß sie etwas ankündigten, das außerhalb seines Gebietes wäre, sondern er ist es, dem sie zumuten, absolut verschiedene Substanzen aufzufassen und zugleich absolute Einheit derselben; sie zerstören ihn also, indem sie ihn setzen. Diejenigen, die die gegebene Verschiedenheit der Substantialitäten annehmen, aber ihre Einheit leugnen, sind konsequenter; zu jenem sind sie berechtigt, denn es wird gefordert, Gott und Mensch zu denken, und damit auch zu diesem, denn die Trennung zwischen Gott und Mensch aufzuheben wäre gegen das erste ihnen Zugemutete. Sie retten auf diese Art wohl den Verstand, aber wenn sie bei dieser absoluten Verschiedenheit der Wesen stehenbleiben, so erheben sie den Verstand, die absolute Trennung, das Töten, zum Höchsten des Geistes. Auf diese Art nahmen die Juden Jesum auf.

Wenn Jesus so sprach: der Vater ist in mir, ich im Vater, wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen, wer den Vater

kennt, der weiß, daß meine Rede Wahrheit ist, ich und der Vater sind [eins], – so klagten ihn die Juden der Gotteslästerung an, daß er, der [als] ein Mensch geboren sei, sich zum Gotte mache; wie hätten sie an einem Menschen etwas Göttliches erkennen sollen, sie, die Armen, die in sich nur das Bewußtsein ihrer Erbärmlichkeit und ihrer tiefen Knechtschaft, ihrer Entgegensetzung gegen das Göttliche, das Bewußtsein einer unübersteigbaren Kluft zwischen menschlichem und göttlichem Sein trugen. Der Geist erkennt nur den Geist; sie sahen in Jesu nur den Menschen, den Nazarener, den Zimmermannssohn, dessen Brüder und Verwandte unter ihnen lebten; soviel war er, mehr konnte er ja auch nicht sein, er war nur einer wie sie, und sie selbst fühlten, daß sie Nichts waren. Am Haufen der Juden mußte sein Versuch scheitern, ihnen das Bewußtsein von etwas Göttlichem zu geben; denn der Glaube an etwas Göttliches, an etwas Großes kann nicht im Kote wohnen. Der Löwe hat nicht Raum in einer Nuß, der unendliche Geist nicht Raum in dem Kerker einer Judenseele, das All des Lebens nicht in einem dürrenden Blatte; der Berg und das Auge, das ihn sieht, sind Subjekt und Objekt, aber zwischen Mensch und Gott, zwischen Geist und Geist ist diese Kluft der Objektivität nicht; einer ist dem andern nur einer und ein anderer darin, daß er ihn erkennt. Ein Zweig der objektiven Annahme des Verhältnisses des Sohnes zum Vater oder vielmehr die Form derselben in Rücksicht des Willens ist in dem Zusammenhang, der bei Jesus zwischen der getrennten menschlichen und göttlichen Natur gedacht und verehrt wird, auch für sich selbst einen Zusammenhang mit Gott zu finden, eine Liebe zwischen ganz Ungleichen, eine Liebe Gottes zu dem Menschen zu hoffen, die höchstens ein Mitleiden sein könnte. Das Verhältnis Jesu als Sohnes zum Vater ist ein kindliches Verhältnis, denn der Sohn fühlt sich im Wesen, im Geiste eins mit dem Vater, der in ihm lebt, und hat keine Ähnlichkeit mit dem kindischen Verhältnisse, in welches sich der Mensch mit dem reichen Oberherrscher der Welt setzen

möchte, dessen Leben er sich völlig fremd fühlt und mit dem er nur durch die geschenkten Dinge, durch die Brocken, die von des Reichen Tische fallen, zusammenhängt.

Das Wesen des Jesus, als ein Verhältnis des Sohnes zum Vater, kann in der Wahrheit nur mit dem Glauben aufgefaßt werden, und Glauben an sich forderte Jesus von seinem Volke. Dieser Glaube charakterisiert sich durch seinen Gegenstand, das Göttliche; der Glaube an Wirkliches ist eine Erkenntnis irgendeines Objektes, eines Beschränkten; und so wie ein Objekt ein anderes ist als Gott, so sehr ist diese Erkenntnis verschieden von dem Glauben an das Göttliche. »Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten.« Wie könnte dasjenige einen Geist erkennen, was nicht selbst ein Geist wäre? Die Beziehung eines Geistes zu einem Geiste ist Gefühl der Harmonie, ihre Vereinigung; wie könnte Heterogenes sich vereinigen? Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet, wenn es auch nicht das Bewußtsein hat, daß dies Gefundene seine eigene Natur wäre. Denn in jedem Menschen selbst ist das Licht und Leben, er ist das Eigentum des Lichts; und er wird von einem Lichte nicht erleuchtet wie ein dunkler Körper, der nur fremden Glanz trägt, sondern sein eigener Feuerstoff gerät in Brand und ist eine eigene Flamme. Der Mittelzustand zwischen der Finsternis, dem Fernsein von dem Göttlichen, dem Gefangenliegen unter der Wirklichkeit, – und einem eigenen ganz göttlichen Leben, einer Zuversicht auf sich selbst, ist der Glaube an das Göttliche; er ist das Ahnen, das Erkennen des Göttlichen und das Verlangen der Vereinigung mit ihm, die Begierde gleichen Lebens; aber er ist noch nicht die Stärke des Göttlichen, das alle Fäden seines Bewußtseins durchdrungen, alle seine Beziehungen zu der Welt berichtigt hat, in seinem ganzen Wesen weht. Der Glaube an das Göttliche stammt also aus der Göttlichkeit der eigenen Natur; nur die Modifikation der Gottheit kann sie erkennen. Als

Jesus seine Jünger fragte: wer, sagen die Menschen, daß ich, der Menschen Sohn, sei?, erzählten seine Freunde die Meinungen der Juden, welche, auch indem sie ihn verklärten, ihn über die Wirklichkeit der Menschenwelt hinaufsetzten, doch nicht aus der Wirklichkeit herausgehen konnten, sondern in ihm nur [ein] Individuum sahen, das sie auf eine unnatürliche Art mit ihm verbanden. Als aber Petrus seinen Glauben an den Menschensohn, daß er in ihm den Sohn Gottes erkenne, ausgesprochen hatte, so preist ihn Jesus selig, ihn den Simon, den Sohn des Jona, was er für die anderen Menschen war, den Menschensohn; denn der Vater im Himmel habe ihm dies geoffenbart. Einer Offenbarung bedurfte es nicht zu einer bloßen Erkenntnis von göttlicher Natur; ein großer Teil der Christenheit lernt diese Erkenntnis; den Kindern werden Schlüsse aus den Wundern usw. gegeben, daß Jesus Gott sei; man kann dieses Lernen, dies Empfangen dieses Glaubens keine göttliche Offenbarung nennen; Befehl und Prügel tun's hier. »Mein Vater im Himmel hat es dir geoffenbart«; das Göttliche, das in dir ist, hat mich als Göttliches erkannt; du hast mein Wesen verstanden, es hat in dem deinigen wiedergetönt. Den unter den Menschen als Simon, Sohn des Jona Gangbaren macht er zu Petrus, zum Felsen, der seine Gemeinde gründen werde; er setzt ihn nun in seine eigene Macht ein, zu binden und lösen; eine Macht, die nur einer das Göttliche rein in sich tragenden Natur zukommen kann, um jede Entfernung von ihm zu erkennen; es ist nunmehr kein anderes Urteil im Himmel als das deinige, was du auf Erden als frei oder gebunden erkennst, ist es auch vor den Augen des Himmels. Nun erst wagt es Jesus, seinen Jüngern von seinem bevorstehenden Schicksale zu sprechen; aber das Bewußtsein des Petrus von der Göttlichkeit seines Lehrers charakterisiert sich sogleich nur als Glauben, der zwar das Göttliche gefühlt, aber noch nicht eine Erfüllung des ganzen Wesens durch dasselbe, noch kein Empfangen des heiligen Geistes ist.

Es ist eine oft wiederkehrende Vorstellung, daß der Glaube

der Freunde Jesu an ihn Gott zugeschrieben wird; besonders Joh. 17 nennt er sie oft die ihm von Gott Gegebenen, so wie Joh. 6, 29 ein Werk Gottes, eine göttliche Wirkung, an ihn zu glauben; ein göttliches Wirken ist ganz etwas anderes als ein Lernen und Unterrichtetwerden. Joh. 6, 65: »Niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht von meinem Vater gegeben ist.«

Dieser Glaube ist aber nur die erste Stufe der Beziehung mit Jesu, die in ihrer Vollendung so innig vorgestellt wird, daß seine Freunde eins seien mit ihm. »Bis sie selbst das Licht haben, sollen sie an das Licht glauben, daß sie Söhne des Lichtes werden.« (Joh. 12, 36.) Zwischen denen, die nur erst den Glauben an das Licht haben, und denen, die selbst Kinder des Lichts sind, ist der Unterschied wie zwischen dem Täufer Johannes, der nur vom Lichte zeugte, und Jesus, einem individualisierten Licht. Wie Jesus ewiges Leben in sich hat, so sollen auch die Gläubigen an ihn (Joh. 6, 40) zum unendlichen Leben gelangen. Am klarsten ist die lebendige Vereinigung Jesu in seinen letzten Reden bei Johannes dargestellt; sie in ihm und er in ihnen; sie zusammen Eins; er der Weinstock, sie die Ranken; in den Teilen dieselbe Natur, das gleiche Leben, das im Ganzen ist. Diese Vollendung seiner Freunde ist es, worum Jesus seinen Vater bittet und die er ihnen verheißt, wenn er von ihnen entfernt sein werde. Solange er unter ihnen lebte, blieben sie nur Gläubige; denn sie beruhten nicht auf sich selbst; Jesus war ihr Lehrer und Meister, ein individueller Mittelpunkt, von dem sie abhingen; sie hatten noch nicht eigenes, unabhängiges Leben; der Geist Jesu regierte sie; aber nach seiner Entfernung fiel auch diese Objektivität, diese Scheidewand zwischen ihnen und Gott; und der Geist Gottes konnte dann ihr ganzes Wesen beleben. Wenn Jesus (Joh. 7, 38/39) sagt: »Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe *werden* Ströme des Lebens quellen«, so macht Johannes die Anmerkung, daß dies erst von der noch künftigen durchgängigen Belebung durch den heiligen Geist gemeint gewesen sei, den sie noch

nicht empfangen hatten, weil Jesus noch nicht verklärt war. Es muß aller Gedanke einer Verschiedenheit des Wesens Jesu und derer, in denen der Glaube an ihn zum Leben geworden, in denen selbst das Göttliche ist, entfernt werden; wenn Jesus so häufig von sich als einer eminenten Natur spricht, so geschieht dies im Gegensatz gegen die Juden; von diesen trennt er sich und erhält dadurch die Gestalt eines Individuums auch in Ansehung des Göttlichen. *Ich* bin die Wahrheit und das Leben; wer an *mich* glaubt – dies beständige, einförmige Vorschieben des Ichs bei Johannes ist wohl eine Absonderung seiner Persönlichkeit gegen den jüdischen Charakter; aber sosehr [er] gegen diesen Geist sich zum Individuum macht, ebensosehr hebt er alle göttliche Persönlichkeit, göttliche Individualität gegen seine Freunde auf, mit denen er nur eins sein will, die in ihm eins sein sollen. Johannes sagt (2, 25) von Jesus, er wußte, was im Menschen war; und der treueste Spiegel seines schönen Glaubens an die Natur sind seine Reden beim Anblick unverdorbener Natur (Matth. 18, 1 ff.); wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das göttliche Reich kommen; der Kindlichste ist der größte in der himmlischen Welt; und wer ein solch Kind in meinem Namen aufnimmt, nimmt mich in sich auf, wer in ihm sein reines Leben zu fühlen, das Heilige seiner Natur zu erkennen fähig ist, der hat mein Wesen gefühlt; wer diese heilige Reinheit besudelt, dem wäre es gut, daß ihm ein Mühlstein an den Hals gehängt und daß er im tiefsten Meere ersäuft würde. O der schmerzlichen Notwendigkeit solcher Verletzungen des Heiligen! Der tiefste, heiligste Kummer einer schönen Seele, ihr unbegreiflichstes Rätsel, daß die Natur zerstört, das Heilige verunreinigt werden muß! Wie dem Verstande das Göttliche und das Einssein mit Gott das Unbegreiflichste ist, so ist es dem edlen Gemüte die Entfernung von Gott –: Sehet zu, verachtet nicht *eines* dieser Kleinen, denn ich sage euch, ihre Engel in den Himmeln, beständig schauen sie das Angesicht meines Vaters im Himmel. Unter den Engeln der Kinder

können keine objektiven Wesen verstanden werden; denn (um einen Grund *ad hominem* anzugeben) auch die Engel der anderen Menschen müßte man als in der Anschauung Gottes lebend denken. In der Engel Anschauen Gottes ist sehr glücklich viel vereinigt; das Bewußtlose, die unentwickelte Einigkeit, das Sein und Leben in Gott ist, weil es als eine Modifikation der Gottheit in den existierenden Kindern soll vorgestellt werden, von Gott getrennt; aber ihr Sein, ihr Tun ist eine ewige Anschauung desselben. Um den Geist, das Göttliche, außer seiner Beschränkung und die Gemeinschaft des Beschränkten mit dem Lebendigen darzustellen, trennt Platon das reine Lebendige und das Beschränkte durch die Verschiedenheit der Zeit, er läßt die reinen Geister ganz in der Anschauung des Göttlichen gelebt haben und sie im späteren Erdenleben nur mit verdunkeltem Bewußtsein jenes Himmlischen dieselben sein. Auf eine andere Art trennt und vereinigt hier Jesus die Natur, das Göttliche des Geistes und die Beschränkung – als Engel ist der kindliche Geist nicht als ohne alle Wirklichkeit, ohne Existenz in Gott, sondern zugleich als Söhne Gottes, als Besondere dargestellt. Die Entgegensetzung des Anschauenden und des Angeschauten, daß sie Subjekt und Objekt sind, fällt in der Anschauung selbst weg; ihre Verschiedenheit ist nur eine Möglichkeit der Trennung; ein Mensch, der ganz in die Anschauung der Sonne versunken wäre, wäre nur ein Gefühl des Lichts, ein Lichtgefühl als Wesen. Der ganz in der Anschauung eines anderen Menschen lebte, wäre ganz dieser andere selbst, nur mit der Möglichkeit, ein anderer zu sein. – Was aber verloren ist, was sich entzweit hat, wird durch die Rückkehr zur Einigkeit, zum Werden wie Kinder wieder gewonnen; was aber diese Wiedervereinigung von sich stößt, fest gegen sie hält, das hat sich abgesondert, das sei euch fremd, mit dem ihr nichts gemein habt, und mit wem ihr die Gemeinschaft aufhebt, was ihr unter seiner Absonderung gebunden erklärt, ist es auch im Himmel; was ihr aber löset, für frei und damit für vereinigt erklärt, ist

auch im Himmel frei, in ihm *eins*, schaut die Gottheit nicht an. In einer anderen Gestalt stellt Jesus (V. 19) diese Einigkeit dar; wo zwei eurer auf etwas einig seid, darum zu bitten, wird es euch der Vater geschehen lassen. Die Ausdrücke: bitten, gewähren, beziehen sich eigentlich auf Vereinigung über Objekte (πράγματα), für eine solche nur hat die jüdische Wirklichkeitssprache Ausdrücke. Das Objekt kann aber hier nichts anderes sein als nur die reflektierte Einigkeit (die συμφωνία τῶν δυοῖν ἢ τριῶν), als Objekt ist es ein Schönes, subjektiv die Vereinigung; denn in eigentlichen Objekten können Geister nicht einig sein. Das Schöne, eine Einigkeit eurer zwei oder drei, ist es auch in der Harmonie des Ganzen, ist ein Laut, Einklang in dieselbe, und ist von ihr gewährt, es *ist*, weil es in ihr ist, weil es ein Göttliches ist; und mit dieser Gemeinschaft mit dem Göttlichen sind die Einigen zugleich in der Gemeinschaft des Jesus; wo zwei oder drei vereinigt sind in meinem Geiste (εἰς τὸ ὄνομά μου, wie Matth. 10, 41) in der Rücksicht, in der mir Sein und ewiges Leben zukommt, in der ich *bin*, bin ich in ihrer Mitte, so ist mein Geist. – So bestimmt erklärt sich Jesus gegen Persönlichkeit, gegen eine seinen vollendeten Freunden entgegengesetzte Individualität seines Wesens (gegen den Gedanken eines persönlichen Gottes), von welcher der Grund eine absolute Besonderheit seines Seins gegen sie wäre. Ein Ausdruck über die Vereinigung Liebender (Matth. 19, 5) gehört auch hierher; die zwei, Mann und Weib, werden eins sein; so daß sie nun nicht mehr zwei sind; was *also* Gott vereinigt hat, soll der Mensch nicht trennen; sollte sich diese Vereinigung nur auf die ursprüngliche Bestimmung des Mannes und des Weibs füreinander beziehen, so paßte dieser Grund nicht gegen Scheidung der Ehe, denn durch die Scheidung wird jene Bestimmung, die Vereinigung des Begriffs nicht aufgehoben, welcher bliebe, wenn auch eine lebendige Vereinigung zertrennt wird; von einer solchen ist gesagt, daß sie eine Wirkung Gottes, ein Göttliches ist. Da Jesus mit dem ganzen Genius seines Volks in den Kampf

trat und mit seiner Welt durchaus gebrochen hatte, so konnte die Vollendung seines Schicksals keine andere sein, als durch den feindlichen Genius des Volks erdrückt zu werden; die Verherrlichung des Menschensohnes in diesem Untergange ist nicht das Negative, alle Beziehungen an sich mit der Welt aufgegeben zu haben, sondern das Positive, der unnatürlichen Welt seine Natur versagt und sie lieber im Kampf und Untergang gerettet, als sich entweder mit Bewußtsein unter die Verdorbenheit gebeugt oder ohne Bewußtsein von ihr beschlichen in ihr sich fortgewälzt zu haben. Jesus hatte das Bewußtsein der Notwendigkeit des Untergangs seines Individuums und suchte auch seine Jünger von ihr zu überzeugen. Aber sie konnten ihr Wesen nicht von seiner Person trennen; sie waren nur noch Glaubende; als Petrus eben im Menschensohn das Göttliche anerkannt hatte, glaubte Jesus seine Freunde fähig zu sein, ihre Absonderung von ihm ins Bewußtsein zu bringen und ihren Gedanken zu tragen; er sprach ihnen also, unmittelbar nachdem er von Petrus seinen Glauben gehört hatte, davon; aber in dem Erschrecken des Petrus darüber zeigte sich der Abstand des Glaubens von der Vollendung. Erst nach der Entfernung seines Individuums konnte ihre Abhängigkeit davon aufhören und eigener Geist oder der göttliche Geist in ihnen selbst bestehen; »es ist euch nützlich, daß ich weggehe«, sagt Jesus Joh. 16, 7, »denn wenn ich nicht abginge, so käme der Tröster nicht zu euch; der Geist der Wahrheit (Joh. 14, 16 ff.), den die Welt nicht aufnehmen kann, weil sie ihn nicht erkennt; so lasse ich euch nicht als Waisen zurück, ich komme zu euch, und ihr werdet mich schauen, daß ich lebe und daß auch ihr lebt.« Wenn ihr das Göttliche nicht mehr nur außer euch, nur in mir schaut, sondern selbst Leben in euch habt, dann wird es auch in euch zum Bewußtsein kommen (Joh. 15, 27), daß ihr von Anbeginn mit mir seid, daß unsere Naturen eins sind in der Liebe und in Gott. Der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten (Joh. 16, 13) und euch alles in Erinnerung bringen, was ich euch sagte; er ist ein Tröster; wenn Trost

geben die Aussicht auf ein gleiches oder größeres Gut, als das verlorene ist, geben heißt, so seid ihr nicht als Waisen zurückgelassen, denn soviel ihr mit mir zu verlieren glaubt, so viel werdet ihr in euch selbst empfangen.

Das Individuum setzt Jesus auch Matth. 12, 31 ff. gegen den Geist des Ganzen; wer einen Menschen (mich als Menschensohn) lästert, dem kann diese Sünde verziehen werden; wer aber den Geist selbst, das Göttliche lästert, dessen Sünde wird nicht in dieser noch in der kommenden Zeit vergeben. – Aus dem Überflusse des Herzens (V. 34) spricht der Mund, aus dem Reichtum eines guten Geistes gibt der Gute Gutes, aus dem bösen Geist gibt der Böse Böses. – Wer das Einzelne lästert, mich als Individuum, der schließt sich nur von mir aus, nicht von der Liebe; wer sich aber vom Göttlichen absondert, die Natur selbst, den Geist in ihr lästert, dessen Geist hat sich das Heilige in sich zerstört; und er ist darum unfähig, seine Trennung aufzuheben und sich zur Liebe, zum Heiligen zu vereinigen. Durch ein Zeichen könntet ihr erschüttert werden, aber die verlorene Natur stellte sich darum nicht in euch her; die Eumeniden eures Wesens könnten erschreckt werden, aber die Leere, die die vertriebenen Dämonen euch zurückließen, würde nicht von der Liebe erfüllt, sondern sie zöge eure Furien wieder zurück, die nun verstärkt durch euer Bewußtsein selbst, daß sie Furien der Hölle sind, eure Zerstörung vollendeten.

Die Vollendung des Glaubens, die Rückkehr zur Gottheit, aus der der Mensch geboren ist, schließt den Zirkel seiner Entwicklung. Alles lebt in der Gottheit, alle Lebendigen sind ihre Kinder, aber das Kind trägt die Einigkeit, den Zusammenhang, den Einklang in die ganze Harmonie unzerstört, aber unentwickelt in sich; es beginnt mit dem Glauben an Götter außer sich, mit der Furcht, bis es selbst immer mehr gehandelt, getrennt hat, aber in den Vereinigungen zur ursprünglichen, aber nun entwickelten, selbstproduzierten, gefühlten Einigkeit zurückkehrt und die Gottheit erkennt, d. h. der Geist Gottes in ihm ist, aus seinen Beschrän-

kungen tritt, die Modifikation aufhebt und das Ganze wiederherstellt. Gott, der Sohn, der heilige Geist! – Lehret alle Völker (sind die letzten Worte des verklärten Jesus, Matth. 28, 19), indem ihr sie in diese Beziehungen der Gottheit, in das Verhältnis des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes eintaucht. Schon aus der Stellung der Worte erhellt, daß unter dem Eintauchen nicht ein Tauchen in Wasser, eine sogenannte Taufe gemeint ist, bei welcher ein Aussprechen von einigen Worten wie von einer Zauberformel stattfinden sollte; dem μαθητεύειν ist durch seinen Zusatz auch der Begriff des eigentlichen Lehrens genommen; Gott kann nicht gelehrt, nicht gelernt werden, denn er ist Leben und kann nur mit Leben gefaßt werden. – Erfüllt sie [sc. alle Völker] mit der Beziehung (ὄνομα wie Matth. 10, 41: wer einen Propheten aufnimmt εἰς ὄνομα προφήτου, insofern er ein Prophet –) des Einigen, der Modifikation (Trennung) und der entwickelten Wiedervereinigung in Leben und Geist (nicht im Begriff). Matth. 21, 25 fragt Jesus: woher war das βάπτισμα des Johannes? aus dem Himmel oder aus Menschen? βάπτισμα die ganze Weihe des Geistes und Charakters, wobei an das Eintauchen in Wasser, aber als Nebensache, auch gedacht werden kann; aber Mark. 1, 4 fällt der Gedanke an diese Form der Aufnahme des Johannes in seinen Geistesbund ganz weg; Johannes, heißt es, verkündigte das βάπτισμα der Sinnesänderung zur Sünden-erlassung; in V. 8 sagt Johannes: ich taufte euch in Wasser; er aber wird in heiligen Geist und in Feuer (Luk. 3, 16) eintauchen (ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ, wie Matth. 12, 24 ff. ἐν πνεύματι θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, im Geist Gottes, als eins mit Gott), er wird euch mit Feuer und göttlichem Geist umdrängen und erfüllen; denn derjenige, der ἐν πνεύματι (Mark. 1, 8), selbst erfüllt von Geiste, andere weiht, weiht sie auch εἰς πνεῦμα, εἰς ὄνομα (Matth. 28, 19); was sie empfangen, was in ihnen wird, ist nicht ein Anderes, als in ihm ist.

Die Gewohnheit des Johannes (von Jesu ist keine solche

Handlung bekannt), die zu seinem Geist Erzogenen in Wasser unterzutauchen, ist eine bedeutende symbolische. Es gibt kein Gefühl, das dem Verlangen nach dem Unendlichen, dem Sehnen, in das Unendliche überzufließen, so homogen wäre als das Verlangen, sich in einer Wasserfülle zu begraben; der Hineinstürzende hat ein Fremdes vor sich, das ihn sogleich ganz umfließt, an jedem Punkte seines Körpers sich zu fühlen gibt; er ist der Welt genommen, sie ihm; er ist nur gefühltes Wasser, das ihn berührt, wo er ist, und er ist nur, wo er es fühlt; es ist in der Wasserfülle keine Lücke, keine Beschränkung, keine Mannigfaltigkeit oder Bestimmung; das Gefühl derselben ist das unzerstreuteste, einfachste; der Untergetauchte steigt wieder in die Luft empor, trennt sich vom Wasserkörper, ist von ihm schon geschieden, aber er trieft noch allenthalben von ihm; sowie es ihn verläßt, nimmt die Welt um ihn wieder Bestimmtheit an, und er tritt gestärkt in die Mannigfaltigkeit des Bewußtseins zurück. Im Hinaussehen in die unschattierte Bläue und die einfache gestaltenlose Fläche eines morgenländischen Horizontes wird die umgebende Luft nicht gefühlt, und das Spiel der Gedanken ist etwas anderes als das Hinaussehen. Im Untergetauchten ist nur *ein* Gefühl und die Vergessenheit der Welt, eine Einsamkeit, die alles von sich geworfen, allem sich entwunden hat. Als ein solches Entnehmen alles Bisherigen, als eine begeisternde Weihe in eine neue Welt, in welcher vor dem neuen Geist das, was wirklich ist, unentschieden zwischen Wirklichkeit und Traum schwebt, erscheint die Taufe des Jesus bei Mark. 1, 9 ff.; er wurde von Johannes in den Jordan getaucht, und indem er sogleich aus dem Wasser heraufstieg, sah er die Himmel zerrissen und den Geist wie eine Taube auf sich herabsteigen; und eine Stimme geschah aus den Himmeln: Du bist mein geliebter Sohn, in welchem ich mich gefreut habe. Und sogleich warf ihn der Geist in die Wüste; und er war dort vierzig Tage, versucht vom Satan, und er war mit den Tieren, und die Engel dienten ihm. – Im Emporsteigen aus dem Wasser ist er der höchsten Be-

geisterung voll, die ihn in der Welt nicht bleiben läßt, sondern in die Wüste treibt, wo das Arbeiten seines Geistes das Bewußtsein der Wirklichkeit noch nicht von sich geschieden hat, zu welcher Scheidung er erst nach 40 Tagen völlig erwacht und sicher in die Welt, aber fest gegen sie eintritt.

Der Ausdruck μαθητεύσατε βαπτίζοντες ist darum von tiefer Bedeutung. – »Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden« (so spricht Jesus bei Joh. 13, 31 von seiner Verherrlichung im Augenblick, als Judas die Gesellschaft verlassen hatte, um den Jesus den Juden zu verraten, – in dem Zeitpunkt, wo er der Heimkehr zu seinem Vater, der größer ist als er, entgegensah; hier, wo er als schon allem entnommen, was die Welt an ihn fordern, wo sie teil an ihm haben könnte, vorgestellt wird), – »Es ist mir alle Gewalt gegeben, im Himmel und auf Erden; darum gehet hin in alle Völker, und euer Jüngermachen sei, daß ihr sie in das Verhältnis des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes einweiht, daß es [sie] wie das Wasser den in Wasser Getauchten in allen Punkten ihres Wesens umfließe und umfühle – und siehe, ich bin mit euch das Ganze der Tage bis zur Vollendung der Welt.« In diesem Zeitpunkt, wo Jesus als aller Wirklichkeit und Persönlichkeit enthoben dargestellt wird, kann am wenigsten an eine Individualität, Persönlichkeit seines Wesens gedacht werden. Er ist mit ihnen, deren Wesen vom göttlichen Geiste durchdrungen, die in das Göttliche eingeweiht, deren Wesen in dem Göttlichen, das in ihm nun vollendet, lebendig ist.

Das Eintauchen in das Verhältnis des Vaters, Sohnes und Geistes drückt Lukas viel schwächer aus (Luk. 24, 47) als eine Verkündigung im Namen des Christus, – der Sinnesänderung und der Entlassung der Sünden; eine Verkündigung, die in Jerusalem beginnen sollte; sie seien Zeugen des Geschehenen, er werde ihnen das Versprechen seines Vaters zuschicken, und sie sollen ihr Werk außer Jerusalem nicht eher beginnen, bis sie mit der Kraft aus der Höhe angekleidet seien. – Eine bloße Lehre kann verkündigt und

durch das Zeugnis geschehener Dinge unterstützt werden, ohne eigenen heiligen Geist; ein solches Lehren wäre aber keine Weihe, kein Eintauchen des Geistes. In Markus – wenn das letzte Kapitel nicht ganz echt wäre, so ist doch sein Ton charakteristisch – ist dieser Abschied des Jesus viel objektiver ausgedrückt; das Geistige erscheint in ihm mehr als gewöhnliche Formel, die Ausdrücke [sind] durch die Gewohnheit einer Kirche verkältete übliche Worte: Verkündet das Evangelium (ohne weiteren Zusatz, eine Art von *terminus technicus*), der Glaubende und Getaufte wird gerettet, der Nichtglaubende verurteilt werden, – der Glaubende und Getaufte haben schon das Ansehen bestimmter, einer Sekte oder Gemeinde zum Abzeichen dienender Worte ohne Seele, deren volle Begriffe vorausgesetzt werden. Statt des Geistvollen: ich bin mit euch alle Tage, dem Erfülltsein der Gläubigen vom Geiste Gottes und des verherrlichten Jesus, spricht Markus trocken, ohne daß es durch Begeisterung gehoben mit Geist anwehte, von wunderbaren Beherrschungen der Wirklichkeit, von Teufelaustreiben und dergleichen Handlungen, die die Gläubigen vermögen werden, so objektiv, als man nur von Handlungen sprechen kann, ohne ihrer Seele zu erwähnen.

Die Entwicklung des Göttlichen in den Menschen, das Verhältnis, in das sie durch die Erfüllung mit dem heiligen Geiste mit Gott treten, seine Söhne zu werden und in der Harmonie ihres ganzen Wesens und Charakters, ihrer entwickelten Mannigfaltigkeit zu leben, einer Harmonie, in welcher nicht [nur] ihr vielseitiges Bewußtsein in *einen* Geist, die vielen Lebensgestalten in *ein* Leben einklingen, sondern durch welche auch die Scheidewände gegen andere gottähnliche Wesen aufgehoben werden und derselbe lebendige Geist die verschiedenen Wesen beseelt, welche also nicht mehr nur gleich, sondern einig sind, nicht eine Versammlung ausmachen, sondern eine Gemeinde, weil sie nicht in einem Allgemeinen, einem Begriffe, etwa als Glaubende, sondern durch Leben, durch die Liebe vereinigt sind, – diese leben-

dige Harmonie von Menschen, ihre Gemeinschaft in Gott, nennt Jesus das Königreich Gottes. – Die jüdische Sprache gab ihm das Wort Königreich, das etwas Heterogenes in den Ausdruck göttlicher Vereinigung der Menschen bringt, da es nur eine Einheit durch Herrschen, durch Gewalt eines Fremden über ein Fremdes bezeichnet, die aus der Schönheit und dem göttlichen Leben eines reinen Menschenbundes – dem Freiesten, was möglich ist – ganz entfernt werden muß. Diese Idee eines Reiches Gottes vollendet und umfaßt das Ganze der Religion, wie sie Jesus stiftete, und es ist noch zu betrachten, ob sie die Natur vollkommen befriedigt, oder welches Bedürfnis seine Jünger zu etwas Weiterem getrieben hat. Im Reiche Gottes ist das Gemeinschaftliche, daß alle in Gott lebendig sind, nicht das Gemeinschaftliche in einem Begriff, sondern Liebe, ein lebendiges Band, das die Glaubenden vereinigt, diese Empfindung der Einigkeit des Lebens, in der alle Entgegensetzungen, als solche Feindschaften, und auch die Vereinigungen der bestehenden Entgegensetzungen, – Rechte aufgehoben sind; ein neu Gebot gebe ich euch, sagt Jesus, daß ihr euch untereinander liebt, daran soll man erkennen, daß ihr meine Jünger seid. Diese Seelenfreundschaft als Wesen, als Geist für die Reflexion ausgesprochen ist der göttliche Geist, Gott, der die Gemeine regiert. Gibt es eine schönere Idee als ein Volk von Menschen, die durch Liebe aufeinander bezogen sind? eine erhebendere, als einem Ganzen anzugehören, das als Ganzes, Eines der Geist Gottes ist, – dessen Söhne die Einzelnen sind? Sollte in dieser Idee noch eine Unvollständigkeit sein, daß ein Schicksal Macht in ihr hätte? oder wäre dies Schicksal die Nemesis, die gegen ein zu schönes Streben, gegen ein Überspringen der Natur wütete?

In der Liebe hat der Mensch sich selbst in einem anderen wiedergefunden; weil sie eine Vereinigung des Lebens ist, setzte sie Trennung, eine Entwicklung, gebildete Vielseitigkeit desselben voraus; und in je mehr Gestalten das Leben lebendig ist, in desto mehr Punkten kann es sich vereinigen

und fühlen, desto inniger die Liebe sein; je ausgedehnter an Mannigfaltigkeit die Beziehungen und Gefühle der Liebenden sind, je inniger die Liebe sich konzentriert, desto ausschließender ist sie, desto gleichgültiger für andere Lebensformen; ihre Freude vermischt sich mit jedem andern Leben, erkennt es an, aber zieht sich beim Gefühl einer Individualität zurück, und je vereinzelter die Menschen in Ansehung ihrer Bildung und ihres Interesses, [in] ihrem Verhältnis zur Welt stehen, je mehr Eigentümliches jeder hat, desto beschränkter wird die Liebe auf sich selbst; und um das Bewußtsein ihres Glücks zu haben, um sich selbst, wie sie gern tut, es zu geben, ist es notwendig, daß sie sich absondert, daß sie sich sogar Feindschaften erschafft. Eine Liebe unter vielen läßt daher nur einen gewissen Grad der Stärke, der Innigkeit zu und fordert Gleichheit des Geistes, des Interesses, vieler Lebensverhältnisse, Verminderung der Individualitäten; diese Gemeinsamkeit des Lebens, diese Gleichheit des Geistes kann aber, da sie nicht Liebe ist, nur durch ihre bestimmten stark gezeichneten Äußerungen zum Bewußtsein kommen; von einer Übereinstimmung in Erkenntnis, in gleichen Meinungen kann nicht die Rede sein; die Verbindung vieler beruht auf gleicher Not, sie stellt sich an Gegenständen dar, die gemeinschaftlich sein können, in Verhältnissen, die darüber entstehen, und dann in dem gemeinsamen Bestreben um dieselben und gemeinsamer Tätigkeit und Handlung; sie kann sich an tausend Gegenstände gemeinschaftlichen Besitzes und Genusses und gleicher Bildung anschließen und sich darin erkennen. Eine Menge gleicher Zwecke, der ganze Umfang der physischen Not kann Gegenstand vereiniger Tätigkeit sein, in dieser stellt sich der gleiche Geist [dar], und dieser gemeinsame Geist gefällt sich dann auch, sich in der Ruhe zu erkennen zu geben, seiner Vereinigung froh zu sein, indem er in Freude und an Spiel sich selbst genießt. Die Freunde Jesu hielten sich nach seinem Tode zusammen, aßen und tranken gemeinschaftlich, einige ihrer Verbrüderungen hoben alles Eigentumsrecht gegeneinander auf, andere zum

Teil, in reichlichen Almosen und Beiträgen zur Gemeine; sie sprachen zusammen von ihrem geschiedenen Freunde und Meister, beteten gemeinschaftlich und stärkten einander im Glauben und Mut; ihre Feinde beschuldigten einige ihrer Gesellschaften auch der Gemeinschaft der Weiber; eine Beschuldigung, die sie entweder den Mut und die Reinheit nicht hatten, zu verdienen, oder sich ihrer nicht zu schämen. Gemeinschaftlich zogen viele aus, ihres Glaubens und ihrer Hoffnungen andere Völker teilhaftig zu machen; und weil dies das einzige Tun der christlichen Gemeinde ist, so ist ihr der Proselytismus wesentlich eigen. Außer diesem gemeinschaftlichen Genießen, Beten, Essen, Freuen, Glauben und Hoffen, außer der einzigen Tätigkeit für die Verbreitung des Glaubens, die Vergrößerung der Gemeinschaftlichkeit der Andacht liegt noch ein ungeheures Feld von Objektivität, die ein Schicksal von dem vielseitigsten Umfange und gewaltiger Macht aufstellt und an mannigfaltige Tätigkeit anspricht. In der Aufgabe der Liebe verschmäht die Gemeine jede Vereinigung, die nicht die innigste, jeden Geist, der nicht der höchste wäre. Der Unnatur und Schalheit der prächtigen Idee einer allgemeinen Menschenliebe nicht zu gedenken, da sie nicht das Streben der Gemeine ist, muß diese bei der Liebe selbst stehenbleiben; außer der Beziehung des gemeinschaftlichen Glaubens und den Darstellungen dieser Gemeinschaft in darauf sich beziehenden religiösen Handlungen ist jede andere Verbindung in einem Objektiven, zu einem Zweck, [zu] einer Entwicklung einer anderen Seite des Lebens, zu einer gemeinsamen Tätigkeit, jeder zu etwas anderem als der Ausbreitung des Glaubens zusammenwirkende und in anderen Modifikationen und partiellen Gestalten des Lebens in Spielen sich darstellende und seiner sich freuende Geist der Gemeinde fremd, sie würde sich in ihm nicht erkennen, sie hätte von der Liebe, ihrem einzigen Geiste, gelassen, wäre ihrem Gotte ungetreu geworden; auch würde sie nicht nur die Liebe verlassen haben, sondern sie auch zerstören; denn die Mitglieder setzen sich in Gefahr,

mit ihren Individualitäten gegeneinander zu stoßen, und müßten dies um so mehr, da ihre Bildung [verschieden] war und sie sich damit in das Gebiet ihrer verschiedenen Charaktere, in die Macht ihrer verschiedenen Schicksale begäben und über einem Interesse für etwas Geringes, über einer verschiedenen Bestimmtheit in etwas Kleinem die Liebe sich in Haß verkehren und eine Abtrünnigkeit von Gott erfolgen würde. Diese Gefahr wird nur durch eine untätige, unentwickelte Liebe abgewendet, daß sie, das höchste Leben, unlebendig bleibt. So verwickelt die widernatürliche Ausdehnung des Umfangs der Liebe in einen Widerspruch, in ein falsches Bestreben, das der Vater des fürchterlichsten leidenden oder tätigen Fanatismus werden mußte. Diese Beschränkung der Liebe auf sich selbst, ihre Flucht vor allen Formen, wenn auch schon ihr Geist in ihnen wehte oder sie aus ihm entsprängen, diese Entfernung von allem Schicksal ist gerade ihr größtes Schicksal, und hier ist der Punkt, wo Jesus mit dem Schicksal zusammenhängt, und zwar auf die erhabenste Art, aber von ihm litt.

Mit dem Mute und dem Glauben eines gottbegeisterten Mannes, der von den klugen Leuten ein Schwärmer genannt wird, trat Jesus unter dem jüdischen Volk auf; er trat neu in eigenem Geiste auf, die Welt lag vor ihm, wie sie werden sollte, und das erste Verhältnis, in das er sich selbst zu ihr setzte, war, sie zum Anderswerden aufzurufen, er fing damit an, allen zuzurufen: ändert euch, denn das Reich Gottes ist nahe; hätte in den Juden der Funke des Lebens geschlafen, so hätte er nur eines Hauches bedurft, um zur Flamme aufzulodern, die alle ihre armseligen Titel und Ansprüche verbrannt hätte; hätte bei ihrer Unruhe und Unzufriedenheit mit der Wirklichkeit das Bedürfnis nach etwas Reinerem in ihnen gelegen, so hätte der Zuruf des Jesus Glauben gefunden, und dieser Glaube hätte das Geglaubte in demselben Augenblick ins Dasein gebracht. Mit ihrem Glauben wäre

BIBLIOGRAFIA

Básica

HEGEL, G.W.F. Werke in zwanzig Bänden. Suhrkamp, Frankfurt, 1971, vol. 1

_____ *Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. Hermann Nohl. Frankfurt am Main: Minerva Verlag, 1991

_____ *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978

_____ *L'Esprit du Christianisme et son Destin*. Paris: Vrin, 1988

_____ *L'Esprit du Christianisme et son Destin*. Trad., apresentação e comentário por Franck Fischbach. Paris: Presses Pocket, 1992.

_____ On Christianity, in *Early Theological Writings*. Trad. T. M. Knox. New York: The University of Chicago, 1948.

_____ O Espírito do cristianismo e seu destino. Excertos. Trad. Adilson Felício Feiler. Revista opinião filosófica. Jul/Dez de 2010, n. 02, v.01, pp. 190-197

_____ O Espírito do cristianismo e seu destino. Excertos. Trad. Adilson Felício Feiler. Revista opinião filosófica, Porto alegre, 2012, v.03; n. 01, pp. 214-226

_____ O Espírito do cristianismo e seu destino. Excertos. Trad. Adilson Felício Feiler. Revista opinião filosófica, Porto alegre, 2013, v.04; n. 01, pp. 449-467

_____ *Die Liebe. Hegel, variantes do Fragmento "die Liebe"*. Apresentação e tradução de Joãozinho Beckenkamp), in Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 5, nº8, Junho-2008: 57-74

_____ *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Edições Loyola, 2010

_____ Frühe Schriften I, in *Gesammelte Werke*. Hrsg. Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner, 1989.

_____ *Briefe von und an Hegel*. Band 1: 1785-1812. Hrsg Johannes Hoffmeister. Berlin: Akademie Verlag, 1961.

_____ *Cursos de Estética IV*. São Paulo: EDUSP, 2004

_____ *A razão na história*. São Paulo: Centauro, 2008.

Complementar

ACOSTA, M. R. "Tragedia, política e historia: una lectura de la filosofía hegeliana de juventud", pp. 167-196. Disponível em <http://www.bdigital.unal.edu.co/1436/8/07CAPI06.pdf>

_____ "Tragedia como libertad y teodicea: acerca de una relación entre Schiller y Hegel". Universidade de Antioquia. Estud. filos. nº36, Agosto de 2007, pp. 173-204

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. Os Pensadores, V. II. São Paulo: Nova Cultural, 1991

ASVELD, P. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et Aliénation*. Paris: Publications Universitaires du Louvain, 1953

AUERBACH, E. *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2004

BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel. Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009

BÍBLIA. São Paulo: Editora Ave Maria, 1995

BONDELI, M. Die positivitàt des christlichen Staates – Die Umkehrung eines hegelschen Jugendgedankens, in *Hegel Jahrbuch 1993-1994*. XIX Internationaler Hegel-Kongress Nürnberg 1992. Recht und Staat, p. 143-147

_____. *Hegels Denkenentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. München: Fink, 1999

BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora da Universidade Vale dos Sinos, 2000

_____. *Hegel a Francfort ou Judaïsme-Christianisme-Hegelianisme*. Paris: Vrin, 1970

CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

DILTHEY, W. *Hegel y el Idealismo*. Mexico: Fondo de Cultura economica, 1944

_____. Die jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deustchen, in *Gesammelte Schriften*. IV. Band. Stuttgart: Teuber Verlagsgesellschaft m. b. H., 1959

EICHENBERGER, H. V. O conceito de unificação nos escritos Hegelianos de Frankfurt. Dissertação de mestrado. Curitiba, 2013. 137 f

_____. Figuras da Cisão – judaísmo e unificação no jovem Hegel, in *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20; n. 2, pp.139-156

FRANZ, M. *Tübinger Platonismus*. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel. Tübingen: A. Francke Verlag, 2012

FULDA, H. F. G. *W. F. Hegel*. München: Beck , 2003

GRAF, W. F., WAGNER, F. *Die Flucht in den Begriff*. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982

- HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2006
- HAYM, R. *Hegel und seine Zeit*. Hildesheim: George Olms Verlag, 2007
- HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1971.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. (Trad. Luiz Repa). São Paulo: Ed. 34, 2003.
- JAMME, C. *Ein ungelehrtes Buch*. Hegel-Studien. Beiheft 23. Hrsg. Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Bonn: Bouvier Verlag, 1983
- JAMME, C., SCHNEIDER, H. *Der Weg zum System*. Materialien zum jungen Hegel. Frankfurt: Suhrkamp, 1990
- JAESCHKE, W. *Die Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983
- _____, *Hegel Handbuch*. Stuttgart, Metzlersche Verlag, 2003.
- _____. *Direito e eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004
- KANT, I. *A Religião nos Limites da simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 1992
- _____. *A Metafísica dos costumes contendo A doutrina do direito e A doutrina da virtude*. São Paulo: Edipro, 2003
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Ed. 70, 1986
- KÉRVEGAN, J-F. *Hegel e o hegelianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2008
- KIERKEGAARD, S. Temor e tremor in *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979
- KNOLL, V. "História, religião e arte", in *Tempo Social: Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 8 (2): 105-117, outubro de 1996
- LIMA, E. C. Crítica da moral deontológica no jovem Hegel, in *Síntese*, Belo Horizonte, v. 35, n. 113, 2008, pp. 361-380
- LÖWITH, K. Hegels Aufhebung der christlichen Religion, in *Heidelberger Hegel-Tage 1962*. Hrsg: Hans-Georg Gadamer. Bonn: H. Bouvier, 1964
- LUKÁCS, G. *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*. Suhrkamp: Zürich, 1973
- MADUREIRA, M. *Leben und Zeitkritik in Hegels frühen Schriften*. Zur zeitkritischen Dimension des Begriffs des Lebens. Hegeliana; Studien und Quellen zum Hegel und zum

Hegelianismus. Hrsg Helmut Schneider; Vol. 18. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2005

_____ El arte antes del fin del arte. Lugar y función del arte en el joven Hegel. In: Oliva Menoza, Carlos. (Org.). Figuras. Estética y Fenomenología en Hegel. 1ed. México DF 9786070211614: UNAM, 2009, v. 1, p. 41-63.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MENDELSSOHN, M. *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*. Edição bilíngue. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1991.

MÜLLER, M. L. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror in *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* Ano 5, nº9, Dezembro-2008: 75-99

PEPERZAK, A. T. B. *Le Jeune Hegel et la vision morale du Monde*. Martinus Nijhoff, La Haye: 1960

PÖGGELER, O. *Études Hégéliennes*. Paris: Vrin, 1985

_____ Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus, in JAMME, C e SCHNEIDER, H (Hrsg). *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984

_____ Hegels praktische Philosophie in Frankfurt, in *Hegel-Studien* Band 9. Bonn: Bouvier Verlag, 1974.

RAMOS, C. A. As duas faces do conceito hegeliano de liberdade e a mediação da categoria do reconhecimento, in *Veritas*: Porto Alegre, v. 55, n. 3. Set./dez. 2010, pp. 29-58

_____ Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel. Curitiba: Editora da UFPR, 2000

ROSENKRANZ, K. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969

SAFATLE, V. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do estado moderno, in *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 125, Jul./2012, p. 149-178

SCHÜLER, G. Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften. In: *Hegel-Studien* 2 (1963), 111-159. Bonn: H. Bouvier Verl H. Grundmann, 1963

SIEP, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Hamburg: Felix Meiner, 2014.

TAMINIAUX, J. La pensée esthétique du jeune Hegel, in *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 56, N. 50, 1958, pp. 222-250

THIBODEAU, M. *Hegel e a tragédia grega*. São Paulo: É Realizações, 2015

TORRES FILHO, R. R. Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula. *Cadernos de filosofia alemã*, 7, p. 67-86, 2001.

VACCARI, U. A crítica do jovem Schelling à teologia de Tübingen no contexto da querela do panteísmo. *Cadernos espinosanos XXVI*, p. 167-192.

WERLE, M. A. *A poesia na estética de Hegel*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2005

_____. *A aparência sensível da ideia*. Estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe. São Paulo: Edições Loyola, 2013

_____. Hölderlin e Hegel: a afirmação trágica e filosófica do idealismo, in *O Que nos Faz Pensar* (PUCRJ), v. 36, p. 315-327, 2015.