

Marcus Vinicius de Souza Nunes

**A HISTÓRIA E O OUTRO.  
INDÍCIOS PARA UMA TEORIA DA FORMAÇÃO**

Dissertação submetida ao Programa de  
Pós-Graduação em Educação da  
Universidade Federal de Santa  
Catarina para a obtenção do Grau de  
Mestre em Educação  
Orientador: Prof. Dr. Alexandre  
Fernandez Vaz

Florianópolis  
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Nunes, Marcus Vinicius de Souza

A história e o outro : indícios para uma teoria da formação / Marcus Vinicius de Souza Nunes ; orientador, Alexandre Fernandez Vaz - Florianópolis, SC, 2014.

246 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação.

Inclui referências

1. Educação. 2. filosofia da educação. 3. formação e fundamentos da educação. 4. idealismo alemão. 5. teoria crítica. I. Vaz, Alexandre Fernandez. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

**"A HISTÓRIA E O OUTRO. INDÍCIOS PARA UMA TEORIA DA FORMAÇÃO"**

Dissertação submetida ao Colegiado do Curso de Mestrado em Educação do Centro de Ciências da Educação em cumprimento parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

APROVADA PELA COMISSÃO EXAMINADORA EM 13/10/2014

Dr. Alexandre Fernandez Vaz (UFSC-Orientador)

Dr. Selvino José Assmann (CFH/UFSC-Examinador)

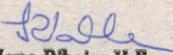
Dr. Edgardo Jose Manuel Castro (UNISA/CONTEC/Ar-Examinador)

Dra. Maria Mercedes Ruvituso (CONTEC/Ar-Examinadora)

Dra. Franciele Bete Petry (CED/UFSC-Suplente)

MARCUS VINICIUS DE SOUZA NUNES

FLORIANÓPOLIS/SANTA CATARINA/OUTUBRO/2014

  
**Profa. Jone Ribeiro Valle**  
Coordenadora do PPGE/CEDE/UFSC  
Portaria n. 1746/GR/2014



*Para Rosa e Flor, por suave memória.*



## AGRADECIMENTOS

Ao professor Alexandre Vaz por ter aceitado participar atenta e solicitamente deste projeto.

Ao professor Selvino Assmann, não apenas pelas indicações precisas que auxiliaram esse trabalho como a ele me conduziu, mas também por ser alguém em que pensamento e vida se imbricam com decisão.

À professora Lúcia Hardt, verdadeiro apoio e companhia nesse percurso. À amiga Mariana Paolozzi pelos ouvidos emprestados e pelo apoio prestado.

Aos Frades da Província São Lourenço de Brindes da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, em especial os frades da Fraternidade Santíssima Trindade, Fr. Carlos, Fr. Edson, Fr. Justino e Fr. Frigo, pelo apoio, acolhida e compreensão.

A CAPES pelo apoio financeiro.

Aos muitos amigos feitos ao longo dessa caminhada. À “Tia” Beta, amiga nos momentos mais difíceis.

Aos muitos outros que marcaram não só esse trabalho intelectual, mas a vida que lhe dá suporte. A todos, em todas as comunidades, igrejas, ilês, terreiros que me fizeram ver a necessidade de uma formação aberta e plural

À minha família. À Minha irmã Lisandra. Em especial à minha mãe Laura e meu pai Neri. Obrigado.

Àquele que É.



Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça.

(Adorno & Horkheimer).



## RESUMO

São muitos os teóricos de várias áreas do pensamento que dedicaram seu tempo e sua inteligência com a interpretação do pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Nosso trabalho mais que uma exegese apropriada do seu trabalho, pretende partir dos chamados *Escritos Teológicos da Juventude*, considerando os problemas desenvolvidos dentro do corpo do seu pensamento e em sua época, para tratarmos questões que nos parecem muito pertinentes para as pesquisas na área de Educação. Os conceitos de *Bildung*, positividade, sujeito, história, bem como as relações entre filosofia, teologia e cultura na Modernidade, são aqui tomados e reconfigurados para ajudar-nos a pensar a formação em uma sociedade fragmentada.

**Palavras-chave:** formação; cultura; religião; positividade; subjetividade.

## RESUMÉ

Nombreux théoriciens de divers domaines de la pensée ont dédié son temps e sa intelligence à la interpretation de la pensée de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Notre travail, plus d'une exégèse correcte de son travail, veut-il partir de les textes connu comme *Écrits Théologiques de Jeunesse*, compte tenu des problèmes développés dans le corps de sa pensée et dans son temps, pour faire face à les questions qui semblent très pertinents pour la recherche en éducation. Les notions de *Bildung*, positivité, sujet, histoire, ainsi que les rapports entre la philosophie, la théologie et de la culture à la modernité, sont prises ici et reconfigurés pour nous aider à penser la formation dans une société fragmentée.

**Mots-clés:** formation; culture; religion; positivité; subjectivité.



## Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>15</b>
<b>PARTE I GENEALOGIA TEOLÓGICA</b> .....	<b>19</b>
<b>CAPÍTULO I:TEOLOGIA, FILOSOFIA E MODERNIDADE</b> .....	<b>21</b>
<b>1.1 <i>Religião Popular e Cristianismo</i>: uma resposta teológica aos problemas da modernidade</b> .....	<b>23</b>
<b>1.1.1 A subjetividade e a objetividade da religião</b>	<b>31</b>
<b>1.2 Metafísica do entendimento</b> .....	<b>39</b>
<b>1.2.1 A que serve o entendimento</b> .....	<b>53</b>
<b>1.2.2 Uma vida cindida</b> .....	<b>64</b>
<b>CAPÍTULO II: <i>ESCRITOS DE FRANKFURT</i>: PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS</b> .....	<b>71</b>
<b>2.1 O Espírito do Judaísmo: Singularidade Finita e Subjetividade Infinita</b> .....	<b>74</b>
<b>2.2 Novas perspectivas antropológicas</b> .....	<b>105</b>
<b>PARTE II MODELOS</b> .....	<b>115</b>
<b>CAPÍTULO III: ONTOLOGIA DE NÓS MESMOS E ONTOLOGIA DO OUTRO</b> .....	<b>117</b>
<b>3.1 Arqueologia da Modernidade</b> .....	<b>118</b>
<b>3.1.1 <i>Aufklärung</i> no pensamento de Michel Foucault</b> .....	<b>121</b>
<b>3.1.2 Uma analítica da finitude</b> .....	<b>131</b>

<b>3.2</b> Um saber possível.....	<b>140</b>
<b>3.2.1</b> Entre o empírico e o transcendental.....	<b>143</b>
<b>3.2.2</b> Uma ontologia de nós ou do outro?.....	<b>152</b>
<b>CAPÍTULO IV: CRÍTICA DA REIFICAÇÃO E ANELO DO OUTRO.....</b>	<b>159</b>
<b>4.1</b> Reificação da consciência.....	<b>160</b>
<b>4.2</b> Teoria Crítica e religião.....	<b>172</b>
<b>PARTE III ENSAIOS.....</b>	<b>189</b>
<b>CAPÍTULO V: DA POSITIVIDADE AO ANELO DO INFINITO.....</b>	<b>191</b>
<b>5.1</b> Positividade.....	<b>192</b>
<b>5.2</b> História.....	<b>206</b>
<b>5.3</b> Vida e amor.....	<b>216</b>
<b>5.4</b> Do pensamento do teológico à formação.....	<b>228</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>239</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>241</b>

## INTRODUÇÃO

Nosso trabalho, não obstante suas limitações, é resultado de um árduo trabalho de pesquisa vinculado à compreensão de uma necessidade teórica. A fragmentação conceitual, ou mesmo sua “liquidez”, é o que melhor caracteriza esse período que se vem chamando pós-modernidade na falta de um termo melhor. Entretanto, percebemos junto a autores do século XX e deste início de século XXI o quanto essa chamada pós-modernidade precisa ser pensada em relação à modernidade que lhe serve de base e radical. Isto está na obra de Foucault, na Escola de Frankfurt, e em autores como Žižek, Habermas, Martha Nussbaum, Brandom, Ferry, Lénoir.

A filosofia de Hegel, e é isso o que aqui propomos, pode servir como a ponte que liga os problemas fundamentais da Modernidade e *Aufklärung* aos problemas que enfrentamos hoje, na aurora do século. A principal via pela qual tratamos esse problema foi a relação entre teologia e filosofia, fé e saber, razão teológica e razão moderna. Trata-se de uma oposição que configurada de forma decisiva na *Aufklärung* continua a impor seus resultados na sociedade contemporânea.

O modo dessa oposição não aparece apenas sob a forma da oposição fé e ciência, que temos nos acostumado a pensar a partir da forma positiva de saber hoje constituído. Esta é apenas o epifenômeno das várias manifestações dessas cisões que afetam as bases da cultura moderna e contemporânea ocidental. As noções de subjetividade, de cultura, de história, de sociedade, de formação encontram na repercussão dessa oposição as formas de sua atualidade.

Mais que a disjunção entre formas culturais específicas está a disjunção entre os conceitos de finito e infinito que só se fez possível, na forma positiva como hoje a encaramos, a partir do pensamento kantiano. Por tal, nosso trabalho se orientará também nesse sentido, na relação sempre pressuposta entre a filosofia da juventude hegeliana e a crítica ao sistema kantiano.

Dividimos nosso trabalho em três grandes partes para o leitor identificar os três movimentos conceituais que quisemos realizar, um

tanto à moda triádica hegeliana, mas sem tanta competência essencial. Assim na primeira parte chamada “Genealogia Teológica” procedemos à análise dos *Escritos teológicos da Juventude* de Hegel. No capítulo I tratamos do texto *Religião Popular e Cristianismo* fazendo a partir dele a constituição desse que chamamos modelo genealógico hegeliano. Partimos do problema entre filosofia e teologia na filosofia kantiana para a elaboração do conceito de totalidade ética e religião popular. Em seguida, fazendo um aporte da Teoria Crítica tratamos da questão da metafísica do entendimento (*Verstandesmetaphysik*) e sua relação com os processos de subjetivação. Por fim, durante todo o capítulo procuramos tratar da noção de positividade e instituições de uma cultura, apesar de não nos deermos na análise pormenorizada de nenhuma instituição em particular. O capítulo II trata de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* e a emergência de um paradigma antropológico judaico-cristão e sua permanência nos processos de subjetivação e práticas de saberes do Ocidente.

A segunda parte de nosso trabalho se chama “Modelos”, no qual procuramos trazer os problemas apontados na filosofia da juventude hegeliana segundo a ótica de autores que representam distintas correntes de pensamento. No capítulo III tratamos da filosofia de Foucault, em especial de *As palavras e as coisas*, sua análise da virada epistêmica no início do século XIX e sobre a questão da analítica da finitude na constituição das ciências humanas. Desta analítica da finitude, procedemos à leitura do texto *Fé e Saber* de Hegel, um texto também de sua juventude mas não inserido nos *Escritos Teológicos*, tentando indicar que sentido teria uma analítica da finitude em Hegel que não se resumisse a uma confusão empírico-transcendental, tal como indicara Foucault. No capítulo IV tratamos de dois modelos teóricos da Teoria Crítica: a questão da experiência da consciência e reificação, de acordo com Adorno; a religião como um anelo de justiça nos textos tardios de Max Horkheimer.

A terceira parte foi por nós chamada “Ensaio”, uma vez que tenta costurar as referências teóricas dos capítulos antecedentes em tentativas, por vezes díspares entre si, de uma síntese teórica que não se fechasse à possibilidade de uma crítica imanente. Neste capítulo V, que compõe a terceira parte, tratamos dos principais conceitos que nortearam nossa pesquisa, positividade, subjetividade, religião, história,

sob a perspectiva da constituição de uma teoria da cultura que inclua em seus conceitos uma abertura à infinitude como momento constituinte das práticas sociais e teóricas e como expressão de um desejo de justiça expresso na verdade de cada religião. Ainda fazemos uso mais ostensivo da filosofia de Marcuse nesse capítulo e sua leitura da Lógica hegeliana, para assim introduzirmos as noções de vida e amor a partir da perspectiva dos textos da juventude.



**PARTE I**  
**GENEALOGIA TEOLÓGICA**



## 1 TEOLOGIA, FILOSOFIA E MODERNIDADE

A tarefa de ler e apresentar um trabalho crítico sobre os *Escritos Teológicos da Juventude*, recolhidos por H. Nohl a partir de fragmentos e anotações de Hegel, não é uma tarefa fácil, como de resto não o é praticamente nenhum trabalho intelectual honesto. Centramo-nos, todavia, na questão da formação (*Bildung*) como objeto de nosso estudo. Mas objeto não significa aqui que tudo o que atinamos na pesquisa seja reportado, a todo o tempo, à delimitação de *um* conceito de formação, não obstante cheguemos a alguns pontos que podem, interconectados, apresentar-nos a multiplicidade significativa que se apresenta na tão cara noção ao pensamento alemão de *Bildung*.

Este é outra questão importantíssima em nosso trabalho. Desde o início de nossa leitura mantivemos em vista a intenção de reconhecer no escrito analisado determinações filosóficas que nos apontassem o conceito de formação no *Idealismo alemão*. Nas questões genuinamente teóricas, um grande número de variáveis é operado ao mesmo tempo. A questão da localização histórica e política de um pensamento em um povo e em uma época não é a menos importante aqui. Uma porque fizemos a arbitrária escolha inicial, como quase todas as são, por tratarmos do Idealismo como não apenas uma corrente teórica entre outras, mas como um acontecimento da cultura ocidental, pois que transforma a própria noção de filosofia e a relação desta com a própria cultura.

Isso leva-nos a outro momento igualmente determinante na discussão. No próprio texto hegeliano, inclusive já da juventude, o pensamento só pode ser pensado a partir das condições objetivas de sua materialidade. A língua, o desenvolvimento econômico, a situação política, a constituição política, a arte e a religião, estão todas imbricadas na forma de compreendermos a nós mesmos. E a filosofia, como um esforço de compreensão que própria cultura faz sobre seus resultados tem também de referir-se a essas condições.

Por outro lado, nosso texto é carente de informações históricas e, por que não, sociológicas precisas sobre o contexto alemão da época em que o pensamento de Hegel se vai constituindo. Mas, cremos, isso não invalida o nosso ponto de partida, como um abstrato *arm chair thinking* que devesse ser sem mais descartado. O nosso ponto de partida é justamente que a filosofia e a cultura material de um povo estão tão intimamente entrelaçados que na ostensividade de um pode ser reconhecida a do outro.

Com estas pressuposições básicas é que queremos encarar a tarefa de, por caminhos por certo sinuosos, algures obscuros e mesmo ineficientes, apresentarmos um conceito de *Bildung* nos *Escritos* que seja ao mesmo tempo negativo e positivo, isto é, que seja dialético. Dialectizar a nossa cultura aqui tem o eminente sentido de desnaturalizarmos aquilo que tanto o positivismo teórico quanto a adoração das condições existentes obliteraram. Um conceito que, enquanto negativo, possa ser uma crítica filosófica da cultura e não apenas uma crítica cultural de um resultado filosófico.

Devemos reconhecer que há uma dupla dificuldade em trabalharmos aqui com os textos da juventude: a primeira é que o texto mesmo não gira em torno da questão por nós perseguida. Não podemos dizer que os *Escritos Teológicos* sejam uma teoria da formação, muito menos uma teoria da formação enquanto educação, escolarizada, funcionalizada em um regime de Estado ou privado. Podemos, e o tentaremos, mostrar que ainda que não seja uma teoria da formação há a clara indicação que Hegel entende que a filosofia trata de certos conteúdos e problemas nos quais a questão da formação está implícita ou a partir dos quais podemos pensa-la sem constrangimento.

Um segundo problema é que a discussão do conceito de *Bildung* a partir dos *Escritos* pressupõe o diálogo de Hegel com grande número de intelectuais e posturas filosóficas ou teológicas que são necessárias para a compreensão do âmbito da problemática. Citamos aqui a discussão de Hegel com a *Aufklärung*, com a teologia de seu tempo (sem dúvida luterana, mas também com a doutrina católica escolástica), com o debate filosófico sobre a moralidade, a eticidade e a legalidade, que apesar de não terem ainda ao tempo da escritura de *Volksreligion und Christentum* (doravante *VCh*), primeiro texto que vamos analisar, o

sentido que veio a ter na *Fenomenologia do Espírito*, já aparecem vinculados ao sistema kantiano (positiva ou negativamente), os quais tentaremos aqui mais a frente explicitar. Entretanto, pelas razões formais como que um texto como o nosso exige, muitos pontos nem mesmo aparecerão, pois serão indiscerníveis quando pensados no conjunto das temáticas que aqui apresentamos.

Sem mais delongas damos início à nossa análise do texto, esperando mais que as questões se tornem claras do que as respostas imediatamente prováveis.

### **1.1 *Religião Popular e Cristianismo: uma resposta teológica aos problemas da Modernidade***

Parece-nos necessário para estabelecermos um ponto de partida um tanto mais sólido para a nossa discussão determo-nos “gramaticalmente” sobre o texto dos *Escritos*. Dizemos gramatical porque o nosso método pretende ser aqui como a análise sintática do texto, a qual tentará captar a força semântica de cada expressão, tentando contextualizar a sua importância, as limitações, as relações, as conotações, o alcance. E o que pode parecer jogo literário é na realidade fundamental: essa análise “sintática” deve revelar uma força “semântica” porque já nos *Escritos* é impossível dissociar o conteúdo de sua forma cultural. Assim um esforço de sintaxe é também um esforço de sentido.

A nossa leitura de *VCh* na qual se vincula as formas culturais da filosofia e teologia com os acontecimentos políticos e econômicos também não pode ser acidental. Partimos do indicativo que nos fornece Bernard Bourgeois em *O Pensamento Político de Hegel* (1999), para quem a noção central para entendermos o trabalho filosófico de Hegel está em ter presente a correspondência entre um pensamento da política e uma política do pensamento, onde uma reflexão filosófica sobre o pensamento só é possível levando em conta as condições nas quais ela emerge. Da mesma forma no que se refere à reflexão da religião, que deve levar em conta os elementos religiosos e teológicos que incidem sobre a filosofia.

Isto fica-nos evidente já na primeira frase de *VCh*, onde Hegel expressa de imediato a dramaturgia da religião na vida do homem ocidental, para limitarmo-nos ao que nossa filosofia alcança com um pouco mais de segurança: “A religião é uma das questões mais importantes de nossa vida” (NOHL, p. 3). Essa dramaturgia não é apenas o drama que dilata as ações indefinidamente, mas na ordem da ação política, do pensamento filosófico, do enlevo religioso, da matéria artística, do conhecimento científico que se percebe que todos estes aspectos estão em interação, *en joueant un rôle*. A religião é o modo primordial em que essa interação aparece, pois nela arte, política, conhecimento, estão integradas como o modo que uma comunidade se compreende, como faz política, o modo pelo qual os indivíduos compreendem o mundo, como fazem ciência, e o modo pelo qual se abrem a uma apresentação ou representação do infinito, como faz arte apropriando-se do sagrado.

Tais afirmações, que são tão afins à *Enciclopédia* e à *Estética* são reconhecíveis em *VCh*. No espírito do Protestantismo que toma o *deus revelatus* ao mesmo tempo como um *deus absconditus*, isto é, como um deus distanciado dos assuntos humanos, da política e da ciência, nas quais os homens dependem exclusivamente de sua razão, o que não impede teórica e muito menos praticamente a relação da religião com o Estado e a sociedade, Hegel afirma que a importância primária da religião é de constituição social. Desde crianças aprendemos a balbuciar palavras a uma “divindade desconhecida” (NOHL, p. 3). A “divindade desconhecida” evoca, como já mencionamos, o ambiente protestante. Mas isso também revela-nos a afinidade do Protestantismo com o deus pessoal do profetismo hebraico e da Lei que não pode ser objeto de uma representação à fantasia, um deus ciumento que sendo totalmente outro recusa-se a ser representado mesmo que fosse por um pio sentimento ou por uma aproximação entre ele, que é um singular, e a comunidade. O *deus absconditus* não é um deus da comunidade e da eticidade, mas um deus da autonomia, do indivíduo.

Quando Hegel fala em *VCh* da importância da religião ele não tem vista apenas o Protestantismo no qual foi formado. Muito mais ampla que uma reflexão exclusiva sobre o Cristianismo, tem em mente a sua negativa crítica a partir da religião grega em que o deus não é apenas o totalmente outro, impossível de ser representado, impossível

para a razão e apenas um objeto crido, esperado, mas a representação para a fantasia da subjetividade. A filosofia posterior, já na *Fenomenologia*, falará em exteriorização do espírito na forma da subjetividade. Se ainda não temos aqui uma exteriorização apresentada na ideia, já há antecipação da noção de um espírito que se põe a si mesmo.

É importante levar em consideração o papel que a arte e religião gregas, mais que sua filosofia, desempenharão no Idealismo. Jacques Taminiaux no já clássico *La nostalgie de la Grèce dans l'aube de l'Idealisme allemand* (1967) indica o fato que os estudos sobre a cultura grega já considerados indispensáveis para a primeira geração de românticos, na qual se encontra Herder que exerceu considerável influência sobre Hegel, estudos que vão chegar em pontos críticos em Hegel, Hölderlin, Burckhardt e Nietzsche, não eram entendidos na “aurora do Idealismo” como uma história das religiões ou da arte, mas que tomando-os como ponto de partida se intentava colocar a cultura da época em reflexão. No caso de Hegel, seja qual seja o ponto de partida de seus estudos sobre a cultura grega, não se pode afirmar que ele se pergunta em um gesto inocente o que poderia a humanidade aprender dos gregos. História, arte e religião gregas não são tomadas como fábula de onde se tira um sentido moral, mas como um apelo para irmos em direção a certas raízes da cultura que dão-nos a possibilidade de conhecer como determinados conceitos se constituíram e como podem ser reconstituídos, em especial para Hegel os de razão e sujeito.

Já no *Stift* de Tübingen se mostra insuficiente para Hegel o conceito idealista e subjetivo de razão, como formulado pelas filosofias que mais tarde, em *Fé e Saber*, serão chamadas de “filosofias da reflexão da subjetividade”. Tanto por isso a insistência no conceito de subjetividade como exterioridade, isto é, a manifestação concreta por meio das positivities que ela mesma *produz*, a arte e religião, a política e o pensamento. A partir dessa noção de subjetividade *como* exterioridade, como é apreendida a partir das positivities que ela constitui, fará com que Hegel se preocupe com o conceito de fantasia. É pela livre atividade da fantasia que um povo se representa subjetivamente. A religião da beleza, a religião grega, é aquela em que a subjetividade é representada na sua beleza livre, não no terror da interioridade, cristã protestante sem dúvida, mas especificamente na

suas formas filosóficas do Idealismo subjetivo, onde as batalhas são travadas num deserto egoístico e onde a comunidade se dissolve justamente porque apela à individualidade abstrata, não medida nas belas imagens.

Et c'est pourquoi Hegel l'associe [a razão] indissolublement à la fantaisie (*Phantasie*), pouvoir d'invention non au sens de construction artificielle e arbitraire mais de révélation, et au sentiment, qu'il décrit comme un acquiescement à ce qui est et dont il souligne à maintes reprises ce qu'on pourrait appeler l'essence panique, en ce sens que dans le sentiment, c'est la totalité de l'étant qui se recueille. (TAMINIAUX, 1967, p. 7).

Podemos considerar um grande acerto terminológico o fato de Taminaux vincular o papel da fantasia à revelação. É consciente para Hegel a relação entre uma e outra pensada a partir do espírito mesmo do Cristianismo, de uma religião que é primariamente uma revelação aos sentidos, ao homem todo, como se pode depreender de um apelo à teologia da encarnação como manifestação sensível da subjetividade histórica, como tentará fazer em *O Espírito do Cristianismo e seu destino*.

Desde, entretanto, que uma reflexão da subjetividade a partir da ideia de um eu puro, sem nenhuma determinação histórica positiva, assume posto na teologia cristã, progressivamente vai ela se transformando em um conjunto abstrato de crenças positivas, que não agem na vida da comunidade, que não são eticidade, mas apenas moralidade. Esta religião tornada abstrata, mediada pelo Cristianismo protestante e a Escolástica católica, é tal que não nos fala à razão nem à fantasia, isto é, à satisfação dos impulsos sensíveis e à elaboração na razão de uma totalidade ética em que estaríamos inseridos. É antes uma religião que tão somente fala à memória e ao entendimento, um falar que para Hegel é um dos maiores problemas da constituição da religião cristã, pois que transforma a possibilidade de uma religião livre e libertadora de sentidos, mas que ao mesmo tempo nos fornecesse um móbil a princípios mais altos, os da razão, em um mero ofício de uma casta especial, que se dedica a uma teorização vã de um culto

estrangeiro em terra alheia, de uma crença que não se enraíza na vida de um povo e no qual uma comunidade não se reconhece.

De acordo com Hegel não podemos invalidar toda doutrina positiva da religião porque uma determinada teologia apropriou-se de seus conteúdos. É necessário, em um esforço dialético, restaurar a força dos elementos que tentam satisfazer certo sentimento moral (*moralische Empfindung*) de dever, específico à natureza do homem (*Die menschliche Natur*) (NOHL, p. 3). Já no texto de *VCh* há a consideração de que a filosofia e o pensamento tem a tarefa de conservar a força do conteúdo da religião.

Satisfazer não significa aqui, entretanto, fornecer heteronimamente conteúdos morais, mas sim que a religião é um móbil que “coloca a vida humana em movimento” (NOHL, p.4). O pôr em movimento da vida exige que a vida mesma seja entendida em sua integralidade. Como, pois, pode a moral colocar a vida em movimento? Por mais que a moralidade deva nos fornecer um princípio tal que nos coloque acima da mera sensibilidade, ao mesmo tempo tem ela de dar conta dos sentidos, da vida sensível. E como faria isto?

É a partir de tais questões que a “nostalgia da Grécia” vai ocupar maior espaço, principalmente pelo papel desempenhado pela fantasia na religião. Não uma fantasia que proponha um mundo onde haveria apenas homens sem culpas e sábios, o que não passa de uma quimera. Mas sim que compreende a sensibilidade (*Sinn, Sinnlichkeit*), como fundamental elemento da ação humana. Para tal, um trabalho de formação ensina o homem racional, e mesmo educa os seus sentidos, para distinguir o movente da vontade (*Bestimmungsgrund des Willens*): se é mera inteligência-sensatez (*Klugheit*), uma espécie de perspicácia filisteia em que predomina o mero cálculo de benefícios e prejuízos, ou uma verdadeira moralidade, livre, autodeterminada, conforme o espírito de um determinado povo. Aqui encontramos uma dificuldade do texto hegeliano jovem: a diferença entre moralidade (*Moralität*) e eticidade (*Sittlichkeit*) ainda não tem a mesma concreção que tem na sua posterior filosofia (*Fenomenologia do Espírito, Enciclopédia, Filosofia do Direito*, ou mesmo no *Sistema da Eticidade*), apesar de já figurar uma diferença entre a moralidade e a mera legalidade, possivelmente herdada

do sistema kantiano, e a “vida ética de um povo”, a qual a moralidade deve concordar.

Pensar a relação entra a moralidade e os impulsos sensíveis nos exige pensar um problema que está no cerne da religião, especialmente cristã, a *eudaimonia*: o fim supremo da vida, como impulso à felicidade, tomado como bem alcançável pelo cálculo é externamente indistinguível da lei da razão determinando a nossa ação. Num sistema moral, quando o princípio de ação mais se afasta da sensibilidade, mais esta perde valor na vida humana. Um sistema que queira dar conta da moralidade tem de dar conta também da sensibilidade, das influências externas na ação do homem e dos movimentos internos de sua natureza, dos instintos cegos (*blinden Instinkt*).

Nos textos de Tübingen tem-se a apresentação da natureza humana como impregnada da ideia da razão. Sabemos que há aqui uma contradição com uma posição que defenderemos ao longo do nosso texto e também um risco que decorre da afirmação. No que se refere à contradição, afirmamos que Hegel mantém clara a distinção entre o homem finito e um infinito que, embora não coincida com o homem, pode e deve por ele ser apreendido. O homem não é um ser fechado para o infinito, ou para quem o infinito esteja vedado. Muito mais toda a atividade humana *espiritual*, arte, religião, pensamento, tende a esse infinito como algo distinto, como outro que é incorporado na vida de uma comunidade. Além disso, é sustentável que a razão, entendida como princípio por excelência de abertura do homem para o infinito, não coincida inteiramente com o infinito, nem com o homem que se abre a ele.

Uma natureza impregnada de razão não é o mesmo que uma natureza humana racional no sentido de uma equação razão=homem. Essa equação, que é sem dúvida o risco que o pensamento correu e que os totalitarismos aproveitaram, coloca a totalidade da razão igualada ao homem. Mas uma consideração antropológica detalhada deve, ao menos no limite do conceitual, levar-nos à conclusão que a razão não se vê restringida a estas duras circunscrições. Não podemos cair no risco, que se pretende oposto, de reconhecer uma parte da atividade humana que se fecha à razão, que seja impenetrável por esta, nem que a razão se fecha à atividade do entendimento. É justamente esse fechamento de

ambos que constitui o desastre de tomar a *Klugheit* típica do entendimento como razão, o que instrumentaliza esta e reduz a abertura ao infinito e à diferença a traço sociológico.

O mais importante para o jovem Hegel, e aqui ele dá sua contribuição à “querela do Esclarecimento”, é que, ao contrário do que ele mesmo vai afirmar nas *Lições sobre Filosofia da Religião*, a religião não é apenas ciência sobre Deus (*Wissenschaft von Gott*), ao menos não uma ciência positiva ou mera doutrina; é mais que um conhecimento histórico; “interessa ao coração e tem influência na determinação da nossa vontade (*Bestimmung unseres Willens*)”(NOHL, p. 5), influencia nossos sentimentos (*Empfindungen*). Dessa influência advêm dois motivos da força da religião: representamos como lei divina, e, portanto com mais força, uma lei que é para nós; a representação da sublimidade (*Erhabenheit*) de Deus nos enche de sentimentos de humildade (*Demut*) e gratidão (*Dankbarkeit*), importantes para a vida de um povo, para o processo formativo de uma cultura.

O *Stift* de Tübingen, tomado pela filosofia kantiana, especialmente pela leitura da *Crítica da Razão Prática*, é para nós o exemplo claro que nos permite perceber de que modo as imbricações entre a filosofia e a teologia a partir de um idealismo subjetivo que, apesar de marcar uma ruptura, ainda muito deve à Escolástica, serviu de forma ordinária à submissão do conceito de religião apenas ao seu fim prático. Se a tradição escolástica faz da religião uma ciência sobre Deus, o modo de compreender racional que inclusive chega a excluir o dado revelado de toda sua estrutura apelando a ele apenas ao fim do sistema como um postulado, o criticismo kantiano acaba por fazer um uso, em certa instância, apenas negativo da existência de Deus. A possibilidade de sua existência como uma necessidade da razão e a impossibilidade de derivar um argumento real da sua existência efetiva a partir da necessidade prática transforma o Deus teísta em um deus deísta, um deus que se serve a resolver as necessidades do sistema moral. Assim, como o próprio conceito de Deus esvaziado, também a religião cede cada vez mais espaço. Em Kant, uma religião adequada aos limites da *blosse Vernunft* é uma religião que não extrapolando suas afirmações dogmáticas, apenas dá aquele fundamento último para a ação moral: torna-se um móbil adjacente para a ação denunciando a cesura da vida moderna em âmbitos da vida que se excluem mutuamente e que só

podem ser tomados a partir do entendimento como mera empiricidade e na medida em que se restringem a esta empiricidade.

Apesar de Hegel não negar esse caráter de móbil adjacente da religião e, ao contrário, fazer do culto grego um culto que pelo apelo à fantasia transforma a vida do homem numa totalidade ética integrada, por causa dessa compreensão da vida de um povo como uma totalidade ética é que Hegel dá um passo adiante da compreensão kantiana. A religião é a manifestação no elemento puro daquilo que há de mais íntimo na vida de um povo. Ela é a exteriorização da vida espiritual de um povo no elemento do espírito. Não a contraposição, insolúvel enquanto mantida nos seu aspecto negativo, entre uma *res extensa* e uma *res cogitans*, mas a manifestação daquela integridade primeira da vida do homem que se vê cindida na Modernidade e comlexamente reelaborada na *Aufklärung*.

A religião, não como ciência (Teologia positiva ou dogmática), mas como parte viva e integrante da vida ética de um povo funciona como um impulso “contra o poder dos impulsos sensíveis” (NOHL, p. 5). Isto não significa a negação pura dos impulsos sensíveis, mas a sua transformação no interior da vida da comunidade para que o próprio homem se realize na sua liberdade. De acordo com Hegel, a conformidade da religião com a vida ética do povo exige que em um povo de homens sensíveis (como eram os gregos) a religião seja também sensível: ela perde uma espécie de aura de transcendência absoluta, como na inominalidade do divino no Judaísmo, mas ganha em fantasia. A religião mais racional não só perde em sensibilidade como impede a representação da imagem (*Bilder-Vorstellung*) e até mesmo proíbe falar sobre o assunto impondo o tabu da imagem caracteriza o pensamento judaico, mas também as iconoclastias de todas as épocas. E aqui colocamo-nos uma questão, possivelmente, que ficará sem resposta ao longo deste trabalho, mas que é de importância não só para a leitura dos *Escritos Teológicos*, como para a compreensão de certa “filosofia da imagem”, da figuração de mundo: seria o catolicismo o espaço da sensibilidade para Hegel? De fato um Hegel maduro, do qual se pode dizer que seu sistema seja católico (um sistema de figuras que se superam umas na morte de outras) termina este mesmo sistema de forma caracteristicamente luterana: a reconciliação do Espírito consigo mesmo elimina as representações. Não há imagens no Absoluto.

Mas, o que de fato caracteriza uma religião popular? O seu caráter público e o apelo à fantasia que moldam e formam os sentimentos que podem influenciar o modo do nosso agir. Um espírito com força juvenil pouco pode sentir os efeitos das ideias religiosas, elaboradas, sutis, que falam à memória, mas não à fantasia. Um povo juvenil, como o trágico, se deixa influenciar mais pelas belas imagens do terror de Édipo em Colona do que pelas sutis argumentações teológicas sobre o prêmio ou castigo eternos. “O gênio jovem de um povo” (NOHL, p.6) não se deixa ficar sob o jugo de algemas. Ao contrário. A força juvenil afirma sua própria força, o modo de ser jovem é a sua própria juventude.

### **1.1.1 A subjetividade e a objetividade da religião**

O que Hegel chama religião objetiva no período de Tübingen, em certo contraste com a religião da *Enciclopédia* no que se refere ao conceito de objetividade, deixa-se guiar pelo mote que rege a teologia, especialmente tomista, “*fides quae creditur*”. A fé como objetividade é aqui não o lançar-se no abismo do saber para o seu autoconhecer-se, mas o silêncio interminável da subjetividade frente ao alargamento sem fim da doutrina. A interiorização do saber que se exterioriza na religião não tem espaço quando a doutrina se erige contra o pensamento especulativo. Se mencionamos a filosofia tomista, não paramos nela. A teologia protestante, especialmente a influenciada pelo kantismo quando Hegel ainda era um seminarista, também se lançou no absurdo da não cognoscibilidade especulativa. A necessidade da autoconservação da religião institucionalizada na Igreja e na teologia, não mediada pelo pensamento especulativo, se fecha à crítica. Crítica que não é mera abstração de um conceito sem vida, mas que se enraíza na vida da comunidade e, de forma muito pertinente, na vida de cada homem.

Contra doutrina de uma teologia subjetivista que se limita ao conceito do entendimento, Hegel afirma que a submissão da religião à mera doutrina não toca o coração do homem, nem fala por belas imagens à sua fantasia, tampouco dá espaço para a reafirmação da força de um povo, nem permite que os homens sejam formados para o uso livre de seus sentidos. Destina-se somente à memória e ao intelecto (*Gedächtnis und Verstand*). Procurar, reelaborar, conservar e crer são

seus modos mais eminentes de autopreservação, pelo que Hegel diz que é constituída por um “capital morto (*totes Kapital*)”, que também constitui o seu âmbito referente à prática (NOHL, p. 7). Por tal, pode ser sistematizada, exposta num livro: é mera doutrina, discurso. Este capital que pretende ser o postulado básico para garantir a fim prático da religião impossibilita tanto a ação da religião quanto à da moralidade. A mera doutrina do entendimento é incapaz de servir à formação de uma cultura ética. Apenas colocam-se justapostas, mas sem nenhuma viva relação, uma religião que não produz nenhum efeito concreto na formação e que dada sua abstração não educa os sentidos, e do outro uma moralidade que é ineficaz porque já não pode contar com a efetividade da fantasia. Uma moral ideal, elitista no seu conceito, que exclui de seu raio de ação todo homem que não possa chegar à sofisticação do entendimento.

A religião subjetiva, por não ter o pesado fardo da tarefa da autopreservação sistemática da objetiva, e por falar ao homem na sua própria subjetividade, pode ser o espaço da efetivação da liberdade. Refere-se “somente a sentimentos e ações (*nur in Empfindungen und handlungen*)” (NOHL, p. 7) Por tal, o homem religioso, e para Hegel aqui significa religioso o mesmo que o homem integrado na vida ética de seu povo, moralmente, esteticamente, não é aquele que detém vasta cultura religiosa, mas o que “vê Deus em sua natureza” (NOHL, p. 7), atenta para suas próprias ações, vê Deus no destino dos homens e do povo.

Se mais a frente, em nosso trabalho, faremos breve consideração de como o pensamento hegeliano tenta dar uma resposta ao pessimismo antropológico pietista, não nos cabe dúvida, entretanto, de que tenha usado das fontes antropológicas mais antigas da teologia luterana, como é o pensamento agostiniano.

Eu, pois, meu Deus, não seria, coisa alguma eu seria, se Tu não estivesses em mim. Talvez, em absoluto não existisse, nem estivesse em Ti, de quem todas as coisas procedem, por quem todas as coisas são, no qual todas as coisas são. Como te invocarei, se Tu estás em mim? Como me esconderei em algum lugar da terra ou do céu, meu Deus, que disseste: “Eu encho o céu e a

A percepção da vida humana como manifestação da vida divina parece-nos apoiar-se na compreensão de que a perfeita *autonomia* não exclui a perfeita *teonomia*, tal como aparecerá no pensamento enciclopédico, onde a realização da liberdade na autonomia é a realização da Ideia, a realização do pensamento de Deus. Isto significa que a realização da liberdade do homem já é uma realização da liberdade da vida, uma vontade de autocomunicação e manifestação. Claro, Hegel não poderá ater-se a esta vontade de manifestação como propõe certa interpretação da teologia cristã. Em luta contra uma teologia de postulados, Hegel afirmará a igualdade da manifestação e do manifestado, excluindo a diferença fundamental que há entre o humano e o divino. Em outras palavras, no pensamento Hegel adiantará a *parousía*.

Isto, já nos *Escritos Teológicos*, não é uma negação pura do Cristianismo. Se em *VCh* a automanifestação de Deus propugnada pelo Cristianismo não é ainda o fator determinante de seu pensamento, Hegel entrevê essa necessidade na manifestação da subjetividade integral no culto grego. Os gregos anunciam na imediatez da sua vida sentimental e política aquilo que deve ser a sociedade reconciliada; os cristãos efetivam essa reconciliação pelo advento da divindade, ainda que seja na consciência da infelicidade da situação presente. Ora, apenas tal pensamento pode fazer da História o altar definitivo, onde a própria divindade se oferece em sacrifício; onde o destino dos homens é a vítima que apresenta a reconciliação.

Uma religião que, historicamente, toma para si a tarefa de apresentar como a História mesma caminha para a reconciliação, não pode se resumir a predicados abstratos do entendimento. A sensibilidade deve ser integrada na religião, assim como a vida moral e política. Por isso o modelo grego é tão atraente: a capacidade de compreender o todo religiosamente e a religião a partir do todo.

Aqui, para Hegel, torna-se necessária a seguinte questão: até que ponto o ânimo de um homem, as suas ações morais, os seus sentimentos, se deixam mover por móbeis fundados em sentimentos religiosos? Esta pergunta caminha por sua vez em um sentido ainda mais específico. É

importante determinar quais sentimentos específicos mais impressionam o homem, ou melhor, quais são as representações que causam melhor efeito.

As representações religiosas de uma religião popular têm sua marca característica de serem representações estéticas. É pela beleza e serenidade das imagens apresentadas no terror da tragédia, na força jovem do mundo homérico, no culto público dos atenienses, e nas libações domésticas aos antepassados, que estão o impulso para o uso livre dos sentidos e para uma moral livre. Perguntamo-nos, também direcionando esta questão ao texto hegeliano: tais representações estéticas também têm eficácia formativa no âmbito educacional? De que forma a educação, enquanto parte de um processo formativo transobjetivo e trans subjetivo que é a vida de um povo, poderia tornar-se parte efetiva da formação espiritual, moral e estética, por meio das representações estéticas, semelhantes à da religião popular? Perguntamo-nos também do Cristianismo enquanto substrato dessa formação: é um princípio atuante ou é apenas a ribalta do espetáculo? Parece-nos interessante notar: Hegel nos apresenta os sentimentos, morais ou não, no nível da representação: o sentimento singular é representação em um povo? O processo formativo de um povo é também a educação dos sentidos, do coração, da consciência: o coração duro é ouvido mouco, não ouve o interior, a consciência. (NOHL, p. 8)

A religião subjetiva depende do despertar de uma disposição afetiva<sup>1</sup> (*Stimmung*). Ora, *Stimmung* é antes uma afinação do sujeito com o objeto em que a própria duplicidade está desfeita. A interioridade não está, no sentimento religioso subjetivo, em plena harmonia com a exterioridade. Os primeiros cristãos eram reconhecidos na sua interioridade porque estavam afinados com suas ações. *Stimmung* é *Rezeptivität*, um estar pronto a receber estímulos estéticos e espirituais

---

<sup>1</sup> O tradutor italiano preferiu à *Stimmung* a expressão “*intima inclinazione*”. Os acostumados à questão filológica reconhecem a dificuldade da tradução do termo alemão, dada a sua amplitude semântica já na linguagem coloquial. Quanto mais filosófica se faz a compreensão do termo *Stimmung*, mais nuances e dificuldades surgem na sua tradução. Escolhemos a expressão “disposição afetiva” por sua conformidade à tese da reconciliação entre razão e sensibilidade proposta no texto hegeliano. Assim, a disposição que nasce na afetividade é um estar-preparado para o pensamento que reconcilia.

para o desenvolvimento da vida interior, desenvolvimento o qual só pode ser constatado pelo efeito da vida moral do singular na vida de seu povo.

A religião objetiva, por sua vez, não depende da formação de uma disposição, mas é ensinada: “um trabalho conjunto sobre o intelecto (*Verstand*), a memória (*Gedächtnis*) e os livres sentidos (*offenen freien Sinnes*)” (NOHL, p. 7). Pelo trabalho do intelecto se imprime em nossa memória e em nossos livres sentidos o peso da religião objetiva: para nós o importante está em dizer “*offenen freien Sinnes*”, ou seja, da mesma forma que se pode educar os sentidos para envelhecer sob o peso da mera positividade da doutrina, também se pode educá-los para serem livres: os povos jovens e fortes, em que seu culto é culto da sua própria força. As forças do espírito deixam de lado esses nutrientes que a nada servem. A educação *espiritual* é um projeto diferente do projeto da *Aufklärung*. Esta propõe, com seu mundo livresco e intelectualizado, uma separação ainda maior entre a condição concreta da sociedade e o modo de vida intelectual: o próprio *intelectual* é alguém que não apresenta o modo de vida da sua comunidade, mas se coloca abstratamente para além dela no entendimento. A educação integral dos membros de uma comunidade é também liberação de sentidos, integração da sensibilidade e sua transformação, sua elevação junto com a razão a algo mais alto que as duas, o homem nas suas múltiplas realizações.

As sensações não são inimigas da moralidade. Não há, e não deve haver, um conflito real entre os interesses da sensibilidade e aqueles da moralidade e da razão. Uma educação integradora totaliza essa multiplicidade na unidade da vida do homem. Assim, certas sensações não apenas não se opõem à moralidade, mas têm sua origem nela. Tais sensações, pela mediação da religião e da educação, se abrem a algo que é um despertar para a vida moral (*Sinn fürs Moralische*), ou seja, propõem-se alcançar fins mais altos que aqueles propostos pela mera sensibilidade (*Blosse Sinnlichkeit*) não integrada num projeto global de realização.

Que estes belos germes não sufoquem, que surja uma efetiva receptividade para as ideias e sentimentos morais, é uma tarefa da educação, da formação. A religião não é a primeira que pode

lançar raízes no ânimo. Ela deve, antes, encontrar um terreno favorável no qual possa lançar suas raízes. (NOHL, p. 8)

As ideias e sentimentos que a religião inculca não são vinculantes *prima facie*. Antes que a religião possa surtir efeito na conduta moral do homem é necessário que se desenvolvam aquelas aptidões necessárias para a vida do espírito. A anterioridade pertence à educação, à formação (*Erziehung, Bildung*). Esta anterioridade não é meramente cronológica, como se o menino educado fosse a preparação do homem religioso. Há uma relação intrínseca entre a educação e a religião. As ideias de um povo, o modo como ele se compreende em sua religião são determinados como um todo pela formação que esse povo recebe. Mas, ao mesmo tempo, o tipo de formação que esse povo pode dar a si mesmo só é possível a partir da pré-compreensão que estabelece de si mesmo. A religião enquanto uma educadora moral só é possível a partir de uma *Erziehung* anterior a ela; mas esta só é possível porque ela e a religião que dela provém e na qual se enraíza, copertencem a um processo ontologicamente anterior de *Bildung*, de formação, na qual os elementos constituintes não evoluem separadamente mas se codeterminam.

Assim, não ocorre hesitação no momento de afirmar-se que “tudo converge na religião subjetiva” (NOHL, p. 8). A esta altura Hegel obriga-se a fazer abstração das discussões metafísicas: metafísica, relação do homem com Deus como um objeto totalmente diferente dele, com o qual não tem nenhuma relação de determinação ontológica da qual possa se compreender como fundamentado no fundamento último, mas apenas como uma contingência indeterminada do espírito, já não é religião, mas teologia: a teologia é uma tarefa refinada do intelecto e nada diz aos sentimentos morais. Os sentimentos morais fundam-se naqueles poucos princípios fundamentais (“apresentados de maneira mais ou menos pura”) das religiões e que a teologia nada pode

O processo de formação mediado pela religião subjetiva é um processo de formação daquilo que Hegel chama, à altura, “consciência”: “sentido interior do justo e do injusto” (NOHL, P. 9). Não importa qual advento natural possa ter causado a crença do homem num ser infinitamente superior a si, mas sim que sempre que houve religião esteve ela calcada sobre a ideia de uma relação de justiça e injustiça,

sobre um sentimento moral que garante ao crente a recompensa e ao culpado o castigo. Esta relação, entretanto, não pode esgotar a manifestação inteira da religião: esse é o erro da teologia calcada no entendimento, como a teologia racionalista protestante. Não apenas pela exigência moral a religião se mostra, mas ao se apresentar como moral apresenta também a sua realidade enquanto compreensão abrangente da vida.

Vale notar que a religião popular difere radicalmente da superstição. Ainda que na religião popular sejam repetidos os apelos estéticos, e que por tal esteja calcada na sensibilidade, como a superstição no sinal material, há uma diferença quanto ao móbil da ação. Na superstição, o movente (*Bestimmungsgründe*) da ação é mera inteligência-sensatez (*Klügheit*), fundada nas limitações do entendimento, que tenta manipular o descontentamento da divindade em relação à má ação.

O apego à sensibilidade, aos sentidos, não impede que povos sensíveis desenvolvam uma religião moral: esta religião será religião sensível – a divindade compartilha as mesmas limitações da sensibilidade humana – mas no conceito de deus e de seu culto já se encontra moralidade. O culto presume um ordenamento superior – as ações humanas passam a se orientar por um fim maior que a mera sensibilidade.

Na expressão de um ordenamento moral superior habita também a afirmação de uma unidade de sentimento e vida. Assim, Hegel repete expressões que chamaríamos quase “sentimentais” e que talvez não estejam muito distantes do Romantismo, em especial de sua primeira geração hederiana, contrapondo, por exemplo, a “simplicidade de espírito e de coração” e “os frios cálculos do intelecto (*kalten Verstand berstrichert*)”(NOHL, p. 10). Essa compreensão próxima do romântico afirma, pela íntima conexão (*Simmung*) entre a vida subjetiva e vida de um povo na exteriorização da arte e religião que a capacidade da vida moral e espiritual não pode, por sua própria definição, estar exclusivamente atrelada a uma única religião histórica. As religiões, em sua pluralidade, são assim a manifestação dos fundamentos do espírito, numa realidade espaço-temporal. Para Hegel, só o sectário religioso se escandaliza com os atos pios de outras religiões, como o de Sócrates no

Fédon, oferecendo um galo a Esculápio. O sectarismo como um ato próprio da ação humana é menos ligado à religião do que se pensa. Liga-se à superstição fetichista que reifica o seu objeto de adoração e fecha-se à liberdade de ação do espírito, à capacidade de reinvenção da subjetividade. A naturalização e a cristalização dos conceitos sectários pervertem a natureza dinâmica do conceito, fazendo do homem escravo do seu objeto de adoração, reificado no objeto que sua própria liberdade produziu.

Hegel recorre à expressão “derrota do amor” (NOHL, p. 11) para tratar disto que aqui chamamos reificação da vida espiritual de um povo. Amor significa aqui mais que um sentimento e menos que um conceito teológico ou uma noção mítica, ligando-se ao modo pelo qual as determinações concretas, finitas e empíricas, estão em íntima afinção com uma concepção de infinito enquanto transcendência das condições objetivas de vida. A sua derrota é a vitória do entendimento sobre essas potências naturais do espírito que fazem com que o homem chegue a uma consciência de si enquanto tal. Não queremos recair aqui em uma naturalização do conceito de homem, tomado como uma entidade natural, empírica, da qual o pensamento apenas tomaria conhecimento. Ao contrário, o homem para Hegel só é possível quando chega à maturidade consciente de sua condição e de que, não obstante a empiricidade de sua vida, é um ente dotado da capacidade de abertura ao infinito que lhe sobrepassa, mas que não lhe é inacessível.

Derrota do amor e vitória do entendimento são um único acontecimento na história ocidental, quando chegamos à dissociação absoluta do finito e do infinito, impossibilitando-nos o infinito. Esta é a submissão do homem às condições objetivas e materiais, o verdadeiro louvor e aclamação do existente. A recuperação dos conteúdos da religião não pode significar a sua simples conservação não dialética em outros conceitos da Modernidade. A secularização, mais que a dissociação de sociedade e religião, pode implicar a separação no homem mesmo entre coisas que são dignas de conservar e outras que devem ser encaminhadas à extinção. O fim da paz do amor é a vitória do entendimento e a inimidade do homem contra si mesmo.

O que falta ao agente dotado mais de cultura religiosa do que de religião é uma consciência adquirida da experiência agente. A formação

de um povo passa mais pelas ações em sua própria história que os indivíduos realizam, do que da mera cultura abstrata.

## 1.2 Metafísica do entendimento

As colocações que temos até agora feito indicam que a oposição entre a atividade do entendimento e aquela da razão já são para Hegel, em Tübingen fonte de grande preocupação especulativa. A vasta literatura de comentadores sobre o tema impede aqui de citá-los todos, ou mesmo grande número deles. Não obstante muitos reconhecerem nos *Escritos* uma continuidade entre as concepções desenvolvidas e a filosofia kantiana, deve-se levar em consideração que Hegel já reconhece aquilo que vai ser por ele tomado como o limite da filosofia kantiana que é o banimento do trabalho especulativo como um limite autoimposto pela razão. Mais que uma oposição entre razão e entendimento a preocupação hegeliana está na consequência, ou inconsequência, prática de um conceito de sujeito que se vê limitado à mera positividade, à apreensão do existente, à reflexão sobre o empírico, mas que não dispõe de nenhuma possibilidade infinita de transcendência.

Embora a *Ciência da Lógica* vá realizar na Ideia a síntese de finito e infinito e, mais ainda, reconhecer que no *etwas*, no simples *algo* dado à percepção imediata para a consciência já se reconhece uma dialética entre ser e não-ser, entre finito e infinito, isso não nos leva a deixar de lado a avaliação dos *Escritos*. Ainda que o sistema formado pela *Enciclopédia* e pela *Ciência da Lógica* seja mormente considerado como um sistema fechado, que se encerra na positividade absoluta do Saber, podemos por meio dos textos da juventude recuperar a potência negativa do Saber, frente a negação absoluta e por isso, em termos sistemáticos, meramente opositiva, de qualquer infinito em favor do dado positivo e talvez assim lançarmos também uma luz sobre esse mesmo pensamento sistemático para que, ainda que indiquemos duas fases não apenas cronológicas, mas epistemológicas, no pensamento de Hegel, alcancemos a possibilidade de compreender seu pensamento em uma unidade ainda maior, na qual *Escritos* e *Enciclopédia* e *Lógica* mostrem uma afinidade inegável.

Vamos considerar em seguida como Hegel define o entendimento e em que medida ele se contrapõe à razão e, fechado sobre si mesmo enquanto finitude, leva-nos ao fetichismo da positividade. Vamos também lançar mão à interessantes aportes da Teoria Crítica que levam a cabo uma “crítica do existente” que pode ser conjuntamente considerada com os *Escritos* como uma crítica da cultura moderna e da *Aufklärung* como sua realização conceitual.

De acordo com Bourgeois (1999), ao reconstruir o processo pelo qual se articulam pensamento e política em Hegel através da leitura dos *Escritos*, podemos notar que em Tübingen já se delinea a grande construção do sistema, já que pela ideia de totalidade ética, tanto a religião quanto a política e arte não podem ser consideradas separadamente, mas que especulativamente têm de ser tomadas como uma totalidade de determinações que formam o espírito de um povo, em referência sem dúvida à bela totalidade grega, já se adianta a formação do §383 da *Enciclopédia*, no “Conceito do Espírito” (2011, p. 25): “O verdadeiro conteúdo contém, pois, em si mesmo a forma; é a verdadeira forma e seu próprio conteúdo”.

Se em Tübingen a crítica ao Cristianismo fica evidente quando comparados à “nostalgia da vida antiga” (BOURGEOIS, 1999, P.37) devemos levar em consideração que tal crítica é antes um posicionar-se negativo frente à pura negatividade da filosofia da *Aufklärung*, que para além de se consolidar como um método crítico se erige em uma verdadeira *metafísica do entendimento* (*Verstandesmetaphysik*). A filosofia crítica coloca os limites da cognoscibilidade na máxima distensão do entendimento, que só pode apreender os objetos empíricos, embora tenha o máximo cuidado em garantir que não se confundam o empírico e o transcendental, pondo a Ideia pura como um totalmente outro para o entendimento. Isso resulta que a definição de uma *lumen supernaturale* que vem em auxílio da *lumen naturale* é tomada pelo avesso, entrando a metafísica pela porta dos fundos da crítica. Embora desse outro que está para além do entendimento não se possa dizer afirmativamente que existe, a necessidade do postulado ao fim do sistema exige a fé em sua existência.

De fato, a filosofia kantiana, especialmente desenvolvida na *Crítica da Razão Prática* havia invadido os meios acadêmicos, inclusive

dos estudos teológicos, ao que Hegel certamente não ficou insensível. Apesar do entusiasmo de Hegel com a filosofia kantiana, como fica bem exposto, por exemplo, no texto d'*A Vida de Jesus*, em que Hegel faz uma análise dos textos evangélicos a partir do horizonte da *Religião nos Limites da Simples Razão* de Kant, tentando demonstrar a necessidade de uma moral a partir da “pureza dos móbeis”.

Hegel acentua em várias passagens d'*A vida de Jesus* a necessidade da ação *conforme* à lei moral e tendo como móbil apenas o respeito pela lei moral. No texto, colocando na boca de Jesus as afirmações da ética kantiana, Hegel aponta para a exigência universal de obediência à lei, que não exclui homem algum e da qual ninguém pode se exonerar.

[...] o céu e a terra podem passar, mas não passarão as exigências da lei moral e o dever de obedecê-las; quem libera a si mesmo destas exigências não é digno de levar o nome de cidadão do reino de Deus. [...] Qualquer que seja a inclinação, a mais cara, a mais natural, dominai-a, arrancai-a, a fim de que antes que vós mesmos vos arrasteis para além da linha do direito e deixeis com isso pouco a pouco corromper e sepultar as vossas máximas, ainda que na satisfação das vossas inclinações não se tenha corrompido a letra da lei. (NOHL, 83).

É logo após o período da escrita de *Religião Popular e Cristianismo* que Hegel, em Berna, faz essa defesa ardorosa da ética kantiana. Entretanto, só à primeira vista o texto bernês pode aparecer como uma defesa incondicional do sistema kantiano. Antes, o próprio sistema moral de Kant, o seu sistema de interiorização do direito e da lei, o seu sistema de internalização da cisão subjetiva histórica, pouco a pouco vai sendo solapado. Aquilo que é uma defesa, a exigência da pureza dos móbeis, isto é, que o móbil da ação seja tão somente a lei, e o puro respeito a ela, volta-se contra o próprio sistema kantiano que abre concessões específicas para os móbeis da vida moral, que são os postulados da razão prática. Hegel passa desta forma, de uma tendência a reforçar a pureza dos móbeis a uma crítica dos postulados da razão prática, em parte, em consequência da mesma tendência (BECKENKAMP, 2009, p. 97).

Faz-se mister considerar que apenas *em parte* a tendência a reforçar a pureza dos móveis leva a crítica do sistema kantiano como um todo. Não se pode esquecer que em Tübingen, a crítica à metafísica do entendimento e à sua persistente separação entre um sujeito e um objeto estáticos, postos meramente em uma posição de relação extrínseca entre si, mas onde não há verdadeiro conhecer da razão, onde o outro é colocado como “totalmente outro”, como o inacessível, o não cognoscível, é tomada como o grande problema da filosofia. Já está em questão a necessidade de dialetização dos conceitos, entre os quais os de sujeito e objeto são os primeiros a serem postos em uma relação distinta da epistemologia tradicional. Antes do problema da pureza dos móveis situa-se a origem desses móveis. Ao se pôr postulados da razão prática se está pondo como fundamento um objeto que não pode ser objeto para o conhecimento, como móbil que inclina a ação.

Para Hegel não há dúvida sobre o fato de o intelecto prestar serviços à religião. Mas esta só pode ser religião objetiva, isto é, à *teologia*. A teologia é uma abstração do entendimento que, ainda que parta do conteúdo da religião popular, distancia-se dela ao sofisticar-se e abster-se das imagens da fantasia. Pode se servir do intelecto, mas com isso não contribui para o desenvolvimento moral e isto pelo fato que para Hegel só há verdadeiro desenvolvimento moral que já seja ele mesmo copertendente a uma eticidade, a uma totalidade ética na qual a ação dos homens se insere e que a ela correspondem. O grego moral é o homem da pólis, da religião doméstica, do culto público nos festivais, da guerra. Não há moralidades conflitantes, mas cada aspecto da vida do povo é contíguo ao seu seguinte. Para nós aparece o fato que a um conflito transcendental da razão corresponde um conflito prático de deveres que Hegel não consegue assimilar em sua filosofia.

A colocação da teologia em oposição ao entendimento, tal como realizada pela *Aufklärung*, que centra sua “missão” na luta contra superstição, como Hegel indicará na *Fenomenologia*, é já uma sofisticação e abstração do entendimento em relação às suas diversas atividades. Não é o entendimento puro que se opõe à religião, mas o entendimento enquanto *Aufklärung* que acaba se opondo à religião esclarecida. O mesmo modo de entendimento da ciência esclarecida é o utilizado pela teologia. O intelecto opõe-se sim à religião subjetiva e popular, pois “o intelecto nunca conseguiu tornar práticos os princípios”

(NOHL, p. 12). Eis uma afirmação que é difícil tomar passivamente e que é contrária a tudo aquilo que compreendemos como ética normativa. Solemos tomar o entendimento como a atividade que esclarece os princípios pelos quais se deve guiar a ação moral. Entretanto, não há como fazer um salto da colocação abstrata de princípios para sua execução sem a mediação do processo formativo no qual se integram arte, religião, Estado e filosofia.

Faz-se necessário, entretanto, colocar tais afirmações em diálogo com o ambiente intelectual no qual Hegel se encontra. A nostalgia da Grécia, que caracteriza os seus primeiros escritos, mas que é presente como um todo no Idealismo alemão, bem como na poesia de Hölderlin, é a contraface do otimismo esclarecido. O kantismo do *Stift* de Tübingen conseguia, através da utilização ostensiva da doutrina dos postulados da razão prática, o desenvolvimento de uma teologia cada vez mais descomprometida com a situação histórica e social da vida concreta dos povos. Aliás, que a teologia tome essa distância ainda é para Hegel algo aceitável, tendo em vista a já mencionada diferença entre religião subjetiva e objetiva. O que torna o problema mais difícil de ser resolvido é que a teologia volta-se para a religião fazendo desta um conjunto de abstrações.

O pensamento que quer reconciliar em si essas oposições da vida moderna não pode tomar a religião como um momento abstrato da cultura, tal como faz a *Aufklärung*. A religião não um todo contraposto à vida política de um povo. Também não é uma parte dessa vida pública, ou uma região de interioridade e de privacidade na vida pública. A ideia literal que nutrimos que a religião se restringe ao foro íntimo, apesar de regime constitucional servir como um meio de garantir as liberdades religiosas, é impossível para um pensamento que busca reconciliar homem e vida pública. Claro que a coincidência de ambos sem resto pode, como pôde, derivar em totalitarismo. Nutrimos, com todas as suas consequências, que deve ser resguardado esse resto que não se publiciza, ainda que seja a total indiferenciação das esferas a característica da sociedade contemporânea. Pensar o todo da eticidade só é possível para Hegel, entretanto, a partir da “identidade da política e da religião” (BOURGEOIS, 1999, p. 36). Essa identidade não pode ser por nós pensada, se queremos nos resguardar da indiferença sem restos, apenas como a coincidência entre religião e política, mas como

identidade da mútua determinação na qual o homem se realiza enquanto liberdade. Esta liberdade, tomada na sua historicidade e nas suas determinações específicas enquanto política e religião, não é a característica inata do nosso modo de ser na qual sempre nos moveríamos, mas é o resultado positivo de uma conquista histórica que se apresenta no seu lado interior como religião e na sua publicização como política. Isso também exige que, em algum momento do processo, a religião se exteriorize em uma forma pública na qual o conteúdo espiritual da liberdade se mostre como tal; e, da mesma forma, a política se interiorize na vida subjetiva como a conquista da qual o homem singular toma parte, apropriando-se dos resultados históricos no qual ele também participa.

É de fundamental importância considerar a densidade da crítica hegeliana. O que está sendo posto em jogo não são tão somente os postulados kantianos, como crítica exegética formal. A filosofia kantiana é tomada como apresentação das discussões de uma época e de um conceito de filosofia que Hegel pretende superar. Assim, os princípios fundamentais que regem toda a *Aufklärung* como um evento intelectual são objeto de uma crítica que quer fazer vir à tona o quanto estes mesmo princípios devem ser considerados à luz do desenvolvimento espiritual e material da cultura em que aparecem. Hegel percebe que não é possível *Aufklärung* sem o pensamento greco-romano e sem a religião nascida no Levante. O que para nós pode parecer uma afirmação banal, a determinação histórico-material que está implícita no processo de concreção dos sistemas de pensamento é uma conquista indubitável do sistema da filosofia hegeliana. Aos poucos o próprio pensamento (e tomemos a liberdade de tomar Hegel hegelianamente) tomaria consciência, para Hegel, que não pode permanecer no estágio do conceito puro do entendimento. Infelizmente, a filosofia hegeliana posterior, caiu na personificação do pensamento. O pensamento age, o pensamento muda, o pensamento critica, não seriam mais para Hegel elipses gramaticais para indicar os homens concretos que pensam e agem, os homens concretos que são sujeitos de uma prática do pensar. A concretude das relações econômicas e sociais se tornou o mero palco do acontecimento do pensamento, no qual este é sujeito e finalidade de sua ação.

Por isso, junto ao trabalho positivo de tomarmos a filosofia da juventude de Hegel como indicativo reflexivo com concretude histórica e conceitual para pensarmos as questões relativas à filosofia da educação e que, por sua amplitude, podem se situar em uma teoria filosófica da cultura e da formação, não podemos nos permitir avançar sem fazer interagir nossa leitura com o trabalho dialético, tomando os conceitos a partir das suas limitações históricas e materiais.

Temos de nos precaver, entretanto, do sentido no qual tomamos o termo cultura. Contra o sentido burguês industrial de cultura, devemos contrapor um sentido dialético e mais preciso. Não nos referimos às belas-artes ou as produções resultantes das técnicas especiais plasmadas nos ambientes dotados de elevada sofisticação produtiva. Apesar do conceito dialético não se abster desse conceito, não se resume nele.

Falar em cultura foi sempre contrário à cultura. O denominador comum “cultura” já contém virtualmente o levantamento estatístico, a catalogação, a classificação que introduz a cultura no domínio da administração. Só a subsunção industrializada e conseqüente é inteiramente adequada a esse conceito de cultura. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 108)

O texto d’*A Indústria Cultural na Dialética do Esclarecimento* adverte-nos para os limites que o entendimento burguês, refém da produção da mercadoria ideologizada na figura teórica da liberdade de iniciativa, aplica sobre o conceito de cultura a mesma limitação do entendimento judicativo e partitivo que se encontra em outros âmbitos da vida moderna. Cultura como âmbito específico da vida social, restrita às práticas e técnicas administradas por um pequeno grupo vinculado ao domínio econômico ou representando, ainda que inconscientemente, os interesses das classes dominantes, é um conceito que se furta à dialética e se resume à análise, à decomposição tautológica das práticas sociais.

Dada essa necessidade de dialetizar o conceito de cultura (*Kultur*) o grande domínio das práticas formativas nas suas várias especificidades, econômica, política, social, religiosa, moral, educacional, como um todo de interrelações e contradições que pode ser o todo do qual parte a teoria filosófica da formação da qual falamos que,

sem perder de vista os riscos que disso pode resultar, avançamos um pouco mais na história e fazemos uso da herança dialética, mediada pelo materialismo, que se apresenta na Teoria Crítica da Sociedade, no grupo que ficou conhecido como Escola de Frankfurt. A crítica à *Aufklärung* é aquilo que na Escola de Frankfurt, e tomo em especial aqui Horkheimer e Adorno, se entendeu como a crítica de toda a Modernidade. E, por outro lado, na crítica à Modernidade se faz perceber a própria história do Ocidente na luta contra as cisões, não apenas contra as cisões da subjetividade em si mesma, como veremos mais a frente apropriadamente, mas da cisão do homem e da natureza.

Essa história das cisões está para nosso trabalho não como a mera historiografia extrínseca das oposições conceituais, o que seria mais apropriado para uma história da lógica. Mais propriamente ela se pretende uma genealogia das contradições nas quais a teoria se forja como resultado e resposta das contradições reais da vida das comunidades políticas, das individualidades históricas e do homem, não como termo abstrato da estrutura cognitiva ou do sofisma político liberal, mas como o singular efetivo age ele também em resultado das condições de sua comunidade, e quando assume a história da teoria e das práticas sociais nas quais ele mesmo se forma, em resposta e contradição da alienação conservada como condição natural da vida humana.

Reconhecer o papel teórico das contradições não é reconciliá-las na sua manutenção abstrata por coação sócio-econômica e abstração intelectual, mas usá-las como a denúncia das contradições que esperamos efetivamente superar: o homem alienado de si mesmo no Idealismo subjetivo entre a efetividade de sua ação e a imperatividade do dever é o resultado teórico das práticas sociais que afirmam a liberdade inalienável da qual o singular é sujeito, mas que se sustentam na conjuntura política apenas pela alienação do singular em relação aos frutos de sua própria prática histórica. O homem alienado de si mesmo como o resultado da alienação em relação à sua cultura e aos outros homens: esse é o foco de uma teoria que quer a reapropriação dos frutos da cultura humana, das práticas sociais e produtivas, do cultivo espiritual que plasma esses resultados sob a forma da religião e da própria teoria.

Realizar a dialética da Modernidade, que visa negatizar as conquistas da sociedade burguesa tornadas estruturas conaturais do pensamento e natureza humana, exige de nós que tomemos a Modernidade em seu próprio terreno. Isto é, não nos basta que simplesmente oponhamos conceitos aos conceitos desenvolvidos na Modernidade como saída para as práticas alienadoras que nela foram gestadas. Temos que tomar as próprias conquistas do pensamento burguês contra si mesmo, perceber os limites que estão expressos em cada sentença, em cada asserção a respeito do homem e do que lhe é ou não natural e fazermos ver o quanto isso é dependente de um sistema de práticas sociais e econômicas que permitem a emergência de determinados tipos teóricos.

A filosofia de Hegel tem o grande trunfo de ter percebido isso, já nos *Escritos*, mas formulado mais agudamente na *Fenomenologia do Espírito* nos termos da oposição no qual se coloca a *Aufklärung*, em relação à superstição, que nada mais é que a elevação da superstição pura ao conceito, pois “para a pura inteligência, a essência é o *Si*: e assim, fé e inteligência são pura e simplesmente o negativo uma da outra” (HEGEL, 2002, p. 374). Essa pura oposição negativa impede, para Hegel a realização da razão, ou melhor, a concreta realização de um povo enquanto assume a história das suas instituições como o resultado de uma racionalidade própria e de condições materiais de sua possibilidade. Não fazendo isto e opondo-se à superstição como o corpo fechado de crenças sem concreção nas práticas racionais das comunidades, a *Aufklärung* acaba por fazer de um conjunto de ações e posições teóricas dotadas de uma concretude própria uma mera abstração do entendimento humano que deve ser superada pela simples oposição à razão esclarecida. Essa percepção se mostra na dura posição de Hegel em relação à infestação do puro conceito do entendimento na teologia dogmática.

A correspondência com Schelling, particularmente a de 1795, que chama a atenção para o uso que a teologia dogmática começa a fazer da doutrina dos postulados, certamente contribuiu para tornar claro o ponto de atrito com a filosofia kantiana. (BECKENKAMP, 2009, p. 97).

A pura negatividade abstrata da oposição entre fé e entendimento e a comunhão efetiva entre ambos no que se refere à pura forma do conceito dissipa até mesmo a diferença que há entre a própria fé e o entendimento. A equalização de ambos na teologia fundada na metafísica do entendimento torna qualquer diferença a partir da ação do pensamento ineficaz. Ambos estão tomados pela abstração. Ambos respondem a estruturas predeterminadas do conhecer inefetivo que impedem o conhecer efetivo. Ou mais, o pensamento e o saber como tal são dissolvidos no mero entendimento, diferença que Hegel apresenta em Tübingen sob a forma de uma religião efetiva que fala ao coração e é uma religião calcada na Sabedoria (*Weisheit*) e o mero entendimento (*Verstand*).

Para Hegel, o saber como tal, que é obra do pensamento se colocando sobre aquilo que não só pode conhecer, como deve, se opõe ao conhecimento daquilo que é abstrato, o conhecer da pura forma. Se ao homem se põe a necessidade de conhecer a Deus, a ideia em sua realização mais concreta, a partir da igualdade que há entre a religião e a filosofia, o entendimento separa esse saber, cinde o saber naquele conhecer da mera exterioridade. A religião degenera assim em história das religiões; o conhecimento mais profundo da alma humana que aparece no mandamento délfico e na psicologia aristotélica em psicologia empírica.

O entendimento ao se colocar como o legislador último das causas do pensamento se torna assim o algoz mais temível, pois o que lhe cabe é a separação, a articulação de entidades intelectivas que são tomadas como mera justaposição de diferentes. O entendimento não conhece a possibilidade de dialetização. A sua forma mais profícua de ação, aliás, a única que conhece é o *juízo*. Esta palavra, em língua portuguesa, não guarda a força semântica que tem em língua alemã e que Hegel, e a teoria crítica na sua esteira, percebem. Juízo é *Urteil*, ou melhor, *Ur-Teil*, uma partição originária.

Se para a teoria crítica de Horkheimer e Adorno o grande problema da razão burguesa, maximamente representada na filosofia hegeliana madura, na *Filosofia do Direito* em especial, é querer-se capaz de realizar em si a reconciliação de todas as contradições efetivas da realidade e, portanto, alimentar a alienação dos singulares em formas

abstratas, o entendimento não é capaz de realizar essa reconciliação. Mas isto não lhe conta como um ponto a favor. O entendimento esclarecido, o entendimento forjado nas condições da livre iniciativa burguesa, não é nem mesmo capaz de reconhecer as contradições. Tudo o que faz é justapor entidades que considera independentes dos sistemas produtivos e das práticas intelectuais. O singular não é reconciliado com o universal no entendimento burguês, mas apenas este traga aquele sob a alegação que a verdadeira forma do singular é a sua universalidade. A ação subsumida no dever; a intelecção na matemática; a reflexão no dado positivo. Tudo o que exige a concreção da vida singular é simplesmente substituído pela imposição do universal. O singular concreto é substituído pelo exemplar do universal, a situação dos homens concretos em suas contradições é substituída pelos direitos universais que todos os homens possuem, mas que nenhum goza dada a inexistência das condições objetivas desse gozo.

O pensamento crítico que se põe sobre os produtos da ação humana na história só consegue uma vitória crítica sobre a conaturalização dos fenômenos históricos e sociais pela operação do pensamento no campo da própria racionalidade. O conhecimento abstrato propugnado pela cultura burguesa nos incita a cairmos na mera oposição sem sentido entre racionalidade e irracionalidade. Isto se manifesta na história da crítica à racionalidade burguesa como a oposição de modos intuicionistas de pensamento, irracionais mesmo, contra a racionalidade. É assim que Bergson opõe sua filosofia da vida à filosofia kantiana; que a fenomenologia de cunho existencialista espera um acesso privilegiado ao ser na clareira da linguagem. Mas é preciso compreender que essa separação entre racionalidade e irracionalidade se concretiza a partir dos próprios modos de autoconservação do pensamento coisificado, do entendimento astuto, pois “é dessa separação entre a racionalidade e a irracionalidade do sacrifício que a astúcia se utiliza” (ADORNO;HORKHEIMER, 1985, p. 53).

O sacrifício mitológico do indivíduo em favor da coletividade, em favor do grupo social, não foi superado pela *Aufklärung*. A racionalidade burguesa guarda na forma da sua universalidade a exigência da subsunção do indivíduo ao universal abstrato. Entretanto, sabemos que esse universal perde sua abstração quando compreendemos que a sua concretude é a própria sociedade e seu modo de existência que

ele tenta preservar na forma da teoria. A repressão do conteúdo mitológico da ação sacrificial não é a sua superação. Ao contrário, ele é conservado na forma do conceito que reflete a dominação real em uma sociedade que preserva-se pela manutenção das contradições sob a forma velada de oposições. O indivíduo, que na teoria liberal, é apenas um oposto à sociedade que é mantido na justaposição dos seus direitos aos direitos da coletividade, é na visão crítica e dialética, a contradição operada entre um sistema de universais que só se mantém pela subsunção (leia-se destruição) do singular.

Sem dúvida que não podemos atribuir apenas a *Aufklärung* como momento histórico restrito a responsabilidade pelo estado de abstração do conhecimento, pela indeterminação do conhecer, pela neutralização das potências negativas do pensamento. Como Adorno e Horkheimer apontaram em *Dialética do Esclarecimento*, o poder esclarecedor, ou a ação do esclarecimento não é algo que possa ser circunscrito aos séculos XVII e XIX, mas é uma astúcia da própria racionalidade que se conserva durante toda a história, como a pulsão que reprime a pré-história do homem. A vergonha pelo nosso passado animal se vê recalçada sob a égide do entendimento.

Hegel pretende que a razão pode chegar a uma realização superior. Sabemos, entretanto, que esta reconciliação, em termos lógicos hegelianos, se dá por meio da equalização da coisa e do pensamento no conceito. Isto é, a racionalidade própria da natureza é o conceito exteriorizado, a Ideia que se autocomunica da forma mais abstrata como natureza inanimada e que vai se desenvolvendo deste mais baixo grau até formas mais complexas de organização e consciência. Isso pode derivar naquilo que Adorno e Horkheimer (1985, p. 55) apontaram como o procedimento mimético da razão, que mimetiza a própria natureza que recalca interiorizando o mito que julga ter superado: “a *ratio*, que recalca a mimese, não é simplesmente o seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto”.

Os *Escritos*, entretanto, apontam para outra saída, que não consiste na predita identidade sem resíduos de natureza e pensamento no conceito. Ao contrário, nesses textos, trata-se de uma operação particular da razão que reconhece uma racionalidade intrínseca à própria natureza, mas que não é idêntica à racionalidade do conceito. A

natureza, na atividade da razão que se dá conta da mútua determinação de conceito e coisa na vida do sujeito singular, não é recalçada, mas é realizada por meio da fantasia na vida do povo. Como veremos mais à frente, o entendimento que recalca os impulsos da vida sensível deve ser superado para que a sensibilidade mesma seja realizada. A necessidade já não é o puro reino da natureza, ao qual o desejo insaciável de neutralização do entendimento se lança sob a forma da lei e dos jogos de força. A necessidade vai se realizando pouco a pouco na liberdade, e a liberdade realiza em si a necessidade.

A natureza mesma do homem é reconhecida como racional e, pela ação do pensamento, a natureza é entendida racionalmente, é objeto de conceito. Mas para a o pensamento, o conceito de natureza não a aprisiona, mas a realiza, pois apenas para o homem, no pensamento, a natureza se realiza como tal, ao mesmo tempo em que o homem, pelo pensamento, é capaz de reconhecer as demandas naturais próprias da sua própria vida, as quais devem ser atendidas na totalidade da vida ética, onde o conteúdo do espírito é igual a sua forma, onde os homens são formados para realizarem a liberdade de sua vida como cidadãos.

Essa atitude frente à natureza tem uma dupla consequência: primeiro, escapa-se da simples identificação de coisa e pensamento na razão. Não é uma única racionalidade que se manifesta em forma de natureza e de pensamento, mas é a racionalidade própria da ação do pensamento que interage com a natureza. Isso dito significa que só nos é possível falar “natureza” como um conceito que é para nós, ou seja, na “natureza” não há impulso nem desejo, força nem restrição, medo ou temeridade, mas apenas o fluxo contínuo das atividades. É o trabalho do conceito, da razão e do entendimento, que faz com que haja não mais mera atividade, não mais mero fluxo, mas ordem e encadeamento. Em segundo lugar, essa posição preserva-nos de chamarmos a natureza de reino da pura irracionalidade, de não-conceitual por excelência. Essas são as típicas bulhufas do pensamento burguês coisificado que não consegue deslocar-se nem mesmo um milímetro de sua mimese. Vedar a ação da razão sobre a natureza impede não o trabalho da racionalidade instrumental que manipula e transforma a matéria bruta em produtos, mas limita a prática dialética que busca realizar a libertação integral do homem inclusive liberando nele o que lhe é natural.

A matematização da vida, ou seja, a sua abstração na pura forma da lei, das forças, o seu recalque como conceito do entendimento é, por seu turno, a própria neutralização do conceito de vida. A vida múltipla do múltiplo natural e a vida do espírito, também ela múltipla nas suas determinações enquanto religião, arte, filosofia, política, dissolve todas as diferenças, pois para o entendimento apenas a identidade sem determinações é possível. O pensamento, entretanto, presume a diferença porque a sabe: não nega os sentimentos dos homens, mas não se mantém na pura psicologia; reconhece o esforço espiritual de si mesmo na reconciliação na religião, mas não se deixa sucumbir sob a figura da mera teologia ou cosmologia; sabe as doenças espirituais da vida dos povos, mas não propõem a venda de panaceias, ao contrário, reconhece a dor como o momento necessário sem, no entanto, parar nela.

O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. Apesar da autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina. Mas, com essa mimese, na qual o pensamento se iguala ao mundo, o factual tornou-se agora a tal ponto a única referência, que até mesmo a negação sobre Deus sucumbe ao juízo da metafísica. [...] Ele não precisa – para sorte sua – ser ateu, porque o pensamento coisificado não pode sequer colocar a questão. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 33).

Retornaremos no capítulo IV às colaborações da Teoria Crítica da Sociedade para a compreensão do pensamento hegeliano, da dialética da formação, e para essa teoria antropogenética da cultura que tentamos realizar.

De que forma a permanência do conhecimento apenas na esfera do mero entendimento é prejudicial ao conhecimento da totalidade e, seguindo mais a fundo o próprio, à realização da liberdade? Para além do trabalho do pensamento já operado que aqui foi apresentado, façamos um retorno ao texto *Religião popular e Cristianismo* e tentemos acompanhar como é aí apresentada esta questão.

### 1.2.1 A que serve o entendimento

Hegel não só entrevê as formas de vida da cultura burguesa como sua filosofia é a apresentação de muitas das percepções intelectuais que a mesma cultura burguesa desenvolve não só como esforço teórico de sua autopreservação, como, desde sua juventude, Hegel apresenta o pensamento burguês, seja positivamente, quando os apresenta sob a forma de uma conquista da cultura, quanto negativamente, naquilo que sua filosofia se apresenta como um esforço de “contracultura” gestado na própria cultura que emerge, ou seja, como negação determinada que ainda não se encontrou fechada no sistema.

Isso se aplica de forma premente no conceito de entendimento e de *Verstandesmetaphysik* que já temos entrevisto e que vamos determinando com mais acuidade ao longo de nosso trabalho, em especial no capítulo III. O entendimento é, de acordo com *VCh*, regulado segundo humores (*launen*), segundo um cálculo de utilidade a serviço do egoísmo. Mas, devemos ressaltar que não são quaisquer humores, mas “humores a serviço de seu patrão” (NOHL, p. 12). Esse patrão, esse serviço prestado ao egoísmo, é serviço prestado aos mecanismos de autoconservação da sociedade que, chegando ao princípio de autonomia racional do indivíduo, dá um passo atrás na sua conquista submetendo esse mesmo indivíduo à tirania do conceito universal de dever. Isto é o que vai determinar a dialética da *Aufklärung* na *Fenomenologia do Espírito*. O cálculo da utilidade invade todos os espaços da vida humana. O saber é transformado em conhecimento específico, especialização que possa ser convertida em “benefícios” para a sociedade moderna, para o “mundo administrado” (HORKHEIMER, 2000): o cálculo técnico e bélico, positivo e cientificista. Nem mesmo a religião escapou de tal processo. O crivo da crítica colocou sobre si a religião esvaziando-a, sem ele mesmo passar pela crítica.

Celle-ci, qu'elle se presente comme *räsonierende Exegese* de l'Écriture ou comme *Verstandesmetaphysik*, s'appuie toujours sur un raisonnement particulier et arbitraire, de plus impuissant à critiquer ses propres pressupposés. (GARCEAU, 1974, p. 29)

A *Aufklärung* é o incremento da inteligência-sensatez (*macht zwar klüger*) da perspicácia, que sem dúvida faz a técnica incorporar diversos elementos, ampliando-a indefinidamente. Tal raciocínio fundado no filisteísmo não pode, por sua própria definição e finalidade pôr a questão de seu próprio fundamento. Ele está a serviço, ou seja, é o instrumental de uma cultura que pretende apenas sua autoconservação no nível da técnica, da sofisticação da produção e do domínio da natureza para fins práticos. Por isso que “o esclarecimento do intelecto nos faz mais perspicazes, mas não melhores” (NOHL, p. 12). Ainda que não esteja em jogo para Hegel um mero melhoramento moral, abstrato e intimista como no caso do virtuoso que se opõe ao curso-do-mundo, o entendimento não é capaz de interferir dialeticamente na estrutura da sociedade, na composição do processo formativo. Para a racionalidade instrumental é indiferente a exponencial irracionalidade da administração da vida, da política de identificação imaginária imediata dos totalitarismos, da falta de mediação conceitual da economia, desde que tudo esteja funcionando para a atividade produtiva em consonância com o mito de um desenvolvimento infinito. O fechamento do Espírito sobre si mesmo, como a realização acabada das forças produtivas que retornam ao seu ponto de origem pode, se tomado como um pensamento que é a negação determinada do estado presente da existência, e não como louvor de uma coletividade sem resíduos de verdadeira singularidade, ser um caminho aberto para a negação do império do desenvolvimento ideologicamente infinito em linha reta do capital.

Mesmo aqueles assuntos mais próprios do espírito, que por definição não poderiam ser assunto da técnica, são nela incorporados pelo entendimento, esvaziando de sentido os elementos fundamentais que constituem a base de qualquer antropologia coerente, isto é, que não naufrague no pessimismo, mas que também não deixe de estabelecer para si uma regra de medida para além da administração da vida, uma regra de medida que seja a vida mesma, que estabelece seus padrões para além das capacidades de medida abstratas do entendimento.

A ello podemos añadir otro problema que también es muy importante para la teoría crítica: me refiero a la ordenación de la religión, de la teología, en un compartimento científico o sociológico. El retroceso de la religión es asumido

si más por los hombres en silencio.  
(HORKHEIMER, 2000, p. 185)

A religião que deveria ser vida desvanece no conceito abstrato, desvanece na manipulação daquilo que há de mais próprio no homem: o desejo de sua reconciliação, consigo, com os outros homens e com a totalidade. Hegel reconhece esse desejo, como tenta apresentar conceitualmente a incapacidade psicológica do homem individual aceder a tal reconciliação. O reconhecimento do enredamento social das comunidades, bem como a determinação ontológica do indivíduo por outro que não imediatamente ele mesmo, exige que essa reconciliação seja possível ao menos no pensamento.

Tal operação só pode ser concluída se o entendimento for ultrapassado. A *Fenomenologia do Espírito* formula a necessidade do entendimento. Mas mesmo tal necessidade só pode ser compreendida pela consciência tendo em vista a sua superação. Assim, os usos equivocados do entendimento devem ser abandonados o quanto antes, para que ele mesmo enquanto elemento fundamental do conhecimento moderno seja superado por uma consciência capaz de abarcar as diferenças sem postular sua identidade imediata, ou sua diferença insuperável.

Um exemplo que Hegel nos apresenta em *VCh* de uso ineficaz do intelecto são os tratados morais: ricos em princípios e definições, mas em pouco ou nada colaboram com uma melhor organização das comunidades e dos povos nos quais são produzidos. O tratado moral, privatista e intimista, se apresenta como a única face de individualidade ética que a sociedade administrada em função de sua manutenção admite. Entre a individualidade sem substância do sujeito cognoscente pretensamente livre e moral e a coletividade sem resíduos coloca-se esse cultivo sem repercussão concreta da vida moral. A especulação abstrata em matéria moral só desperta nos homens mais angústia: “O homem deve agir, operar, decidir por si mesmo, não deixar que outros ajam em seu nome, senão é simplesmente uma máquina (*blosse Maschine*)” (NOHL, p. 13). O que está em jogo aqui? O princípio de autonomia e a alienação do homem na maquinaria do funcionamento da sociedade moderna. Mas, um sujeito só se constitui autonomamente apropriando-se das heteronomias, isto é, das positivities, das instituições que tem sua origem na própria atividade do homem, mas que o superam quando

o homem deixa se abandonar nelas como objetividade independente de sua ação. A nossa resposta, que é ao mesmo tempo nossa questão, tem algo de foucaultiano: ser sujeito, moral, livre, é antes passar por um processo de subjetivação (*assujettissement*) – *Erziehung, Bildung*, processo que ocorre na comunidade, mas não em favor dela como a simples manutenção de estruturas coletivistas. Assenhorar-se de si mesmo exige assenhorar-se dos momentos históricos de autodefinição da própria comunidade na qual somos formados, mas não nos identificarmos com ela de forma que a singularidade apenas repita a forma de vida coletividade.

A proposta da *Aufklärung* assume a forma de uma tarefa a ser realizada: “iluminar um povo”. Iluminar tem o sentido da luta que a própria *Aufklärung* trava contra a superstição, contra o mito sacrificial, excluindo assim os erros advindos da sensibilidade e da fantasia, dois constituintes elementares das disposições religiosas de todos os povos. É notório, da perspectiva genealógica e antropogenética, que esse homem gestado pela *Aufklärung* é a negação determinada do homem medieval, ou pretende sê-lo, do homem vinculado à ordem estática do mundo aristocrático, do culto das virtudes inatas e do estamento social imutável, mitologizado como a figuração da ordem cósmica.

O mundo burguês precisa, para manter-se como conquista de uma forma cultural superior, de reprimir toda a mítica que garante o funcionamento de uma sociedade estamental rígida. Para isso, reprime todos os conteúdos míticos do pensamento e, com eles, aquilo que julga ser o seu fundamento originário, a religião cristã que lhe é imediata. Ora, foi preciso alguém como um Weber para “esclarecer” o quanto essa repressão do Cristianismo como um momento superado nas filosofias deístas de um Voltaire e Rousseau, ou no agnosticismo fideísta de um Kant na realidade representa o avanço do Cristianismo protestante na cultura ocidental.

Mas antes dos avanços da sociologia, Hegel já expõe os limites dessa superação que não é uma *Aufhebung*, uma superação que sabe conservar, mas apenas uma *Überfarht*, um passar por cima daquilo que lhe funda, um atropelamento das formas culturais. Deste ponto de vista, toma-se o desenvolvimento dos povos como uma sucessão mecânica de causa-efeito em que não se considera a importância dos termos médios.

Só são levados em conta os pré-juízos, os pré-conceitos formulados como mitologemas da razão, uma fé em determinados aspectos da vida do povo sem justificativas racionais.

A análise que a *Aufklärung* faz das formas religiosas, na medida em que ela mesma também padece da enfermidade mítica que faz elevar os seus pressupostos a dogmas teóricos – ou simplesmente ideologia - sempre cai em apenas um dos termos da relação dialética entre subjetividade e objetividade da religião, confundindo a religião objetiva, enquanto positividade histórica codeterminada pelas formas culturais que lhe copertencem, e fé enquanto a atividade subjetiva que submete a própria racionalidade a um terceiro elemento que lhe é heterônimo.

Uma fé que se fecha em dois extremos, seja o objetivismo típico da instituição religiosa quanto o subjetivismo fideísta da *Aufklärung*, não pode constituir uma verdadeira religião, uma verdadeira totalidade cultural que reinterpreta as positivities à medida que se reinterpreta a si mesma. O objetivismo da instituição religiosa, com sua hierarquia e sacramentos, com sua doutrina moral e dogmática, pode ou fechar-se a qualquer justificação racional, ou mergulhar na mera teologia do entendimento. Por outro lado, o subjetivismo característico da *Aufklärung*, ao recusar-se dialetizar o próprio processo pelo qual chega à subjetividade, transforma a religião em mero acessório da utilidade, como no caso dos postulados da razão prática, ou a bane completamente.

Car si aux yeux du philosophe, la philosophie se réconcilie avec la religion, c'est à seule condition de reconnaître les limites du *Verstand* et accéder à l'universalité de la *Vernunft*. [...] Avec la doctrine enseignée par l'Église il est possible à la philosophie de se réconcilier, car elles ont en commun le même contenu; mais son désaccord avec la théologie de l'entendement est irrémédiable du fait qu'elles n'ont rien en commun, ni la forme, ni le contenu. (GARCEAU, 1974, p. 27)

A impossibilidade da reconciliação do pensamento com a teologia do entendimento impulsiona, entretanto, o próprio pensamento a manifestar-se em toda a sua potência negativa. O pensador se torna um

crítico do sistema teológico e filosófico, que abusando da maquinaria do entendimento impede a religião de, realizando a si mesma como potência espiritual, ser a realização de uma dinâmica própria da cultura. A possibilidade de comunicar-se com um outro, enunciada pela religião, um outro absoluto que realiza o nosso próprio modo de ser, não pode ser desfeito por um modo de pensar alienado que é míope para os conteúdos da vida espiritual do homem.

Devemos assumir que o pensamento de Hegel no que diz respeito ao conceito de religião não é linear. Na realidade é repleto de paradoxos: a um tempo enaltece a religião como uma realidade inapreensível em sua totalidade; mas faz tal identificação do homem com o mistério absoluto da transcendência que acaba por, no final do sistema, eliminar a própria transcendência e caindo num tal imanentismo coletivista que beira o panteísmo, identificando a totalidade das estruturas sociais com a divindade da qual o singular é mero adorador impotente. Não podemos, entretanto, tomar isso como um demérito ao pensamento de Hegel, nem mesmo ao que refere à sua filosofia da religião, pois de modo crítico já os seus *Escritos* revelam a profundidade da síntese filosófica e teológica operada na Modernidade e apresentada em sua obra

Em Hegel converge o subjetivismo de Lutero, que ressalta a relação direta e imediata com Deus desde a fé (à custa da objetividade eclesiástica, da estrutura sacramental e institucional, e da mediação hierárquica) com o misticismo individualista que tende à fusão entre Deus e o homem [...] No entanto, o esforço de síntese, mais que de negação, leva-o também a valorizar a contribuição católica, coerente com sua revalorização das instituições e mediações sociais como determinantes da própria subjetividade e imprescindíveis para o progresso histórico. (ESTRADA, 2013, p. 143)

A síntese mantém-se fiel ao processo do próprio pensamento. Sintetizar as contribuições das diversas correntes do Cristianismo é dialetizá-las, tomá-las positivamente, mas também negativamente. O que Hegel não consegue negar é importância do cristianismo como o fenômeno determinante e fundador da história do Ocidente. Ir às bases

filosóficas e religiosas dos gregos como também dos judeus é reconstituir o próprio processo que permitiu a emergência do Ocidente.

Esta reconstituição histórica que podemos, ainda que equivocadamente, chamar *genealógica*, não impede o pensamento crítico. Antes o pressupõe. Na consideração dos desvios da modernidade em direção à alienação, contra o projeto de liberdade que é o fim do homem, se faz necessário apresentar os pré-juízos que enquadram a religião num sistema intelectualivo que não diz respeito ao seu conteúdo fundamental.

Tais pré-juízos são em *VCh* de dois tipos: a) erros efetivos (*wirkliche Irrtümer*); b) verdades efetivas (*wirkliche Wahrheiten*), que não são verdade em sentido filosófico, mas proposições aceitas não pela justificação racional, mas pela fé e confiança (*Trau und Glauben annerkannt werden*) (NOHL, P. 13). A verdade no sentido da *Aufklärung* é um saber “in concreto”, político, aplicado à vida das sociedades, isto é, útil. Hegel toma neste primeiro momento este sentido de verdade de tal forma que os princípios universais devem ser tais que devam ser encontrados inclusive no fundamento de cada religião particular.

Estes poucos princípios racionais que a *Aufklärung* julga constituir o essencial de toda religião, em especial princípios de ordem moral que, na visão utilitarista da razão instrumental são conservados e alimentados como fator de coesão coletiva, são, segundo Hegel (NOHL, p. 13), conservados pela memória popular por meio da repetição de práticas interiorizadas na vida dos singulares. Entretanto, são em geral opostos à dinâmica mesma das comunidades que transcendem essas estaticidades dos chamados princípios, e que por tal exigem sua constante transformação por meio dos ritos e plasticidade das religiões.

Assim, é certo que esses princípios são poucos, mesmo porque por um lado são tão abstratos e universais, e por outro devem ser expostos exatamente como exige a razão; contradizem a experiência e a aparência sensível já que não constituem para estas uma regra, apenas podendo aparecerem como um ordenamento oposto às coisas. (NOHL, p. 14)

Hegel percebe na oposição da filosofia esclarecida à religião popular e na sua luta contra a superstição o momento dialético da Modernidade que quer recalcar sob as suas formulações abstratas não apenas um passado mítico mais distante, mas a vida singular que é mais próxima às instituições presentes. Para garantir a efetividade do sujeito abstrato que garante a teoria moderna de uma racionalidade abstrata e um direito fundado sobre a noção de propriedade e da livre iniciativa, a Modernidade burguesa subsume no seu ideal abstrato a vida concreta dos homens e mulheres. Percebe-se que esses princípios racionais reconhecidos pela *Aufklärung* como a verdade de toda religião, e mormente identificados com a noção de dever, são universais justo porque criados na forja da oposição razão-natureza que serve aos intuítos de dominação da sensibilidade, dos âmbitos mais recônditos da vida humana, como serão dominadas a sexualidade e a reprodução eugenicamente em todos os totalitarismos.

Por contradizerem (*Widerspruch*) a experiência e a aparência sensível (*sinnliche Schein*), muito mais reais e imediatos que qualquer sistema de signos forjado como universais abstratos que Hegel insiste que embora um povo possa reconhecer tais princípios universais, estes por si só não podem constituir um sistema verdadeiramente espiritual, isto é, integrativo. Na *Volksreligion* estas verdades estão envolvidas pela aparência sensível e pela experiência, enfim, por todo o conjunto de ações e sentido que constitui a natureza do símbolo religioso. No símbolo não há dever, nem universal, mas a sensibilidade do homem é integrada no processo de autocomunicação de si, em que o singular e sua comunidade coparticipam o seu desenvolvimento, mas sem detrimento para a singularidade.

Por isso temos nos inclinado para o pensamento hegeliano, compreendendo a *Bildung* não apenas como a luta contra a superstição da *Aufklärung*, mas como o integrativo processo em que nossa sensibilidade, dotada de uma racionalidade própria, e nossa razão, por sua vez também dotada de uma sensibilidade que lhe é própria, não se excluem pela mútua oposição e domínio de uma sobre a outra, nem redundam na identificação absoluta que a tentação do fetichismo mítico burguês vai fazer Hegel recair, mas como partes de um único processo de *Erziehung*, em que o indivíduo vai pelo processo educativo sendo integrado, na sua totalidade, como parte de um processo determinativo

mais amplo que é o do povo e comunidade a qual pertence e copertence aos outros cidadão e homens que partilham sua mesma condição de lançados nesse mundo de autocomunicação da vida e persecução de objetivos que conduzam à liberdade.

A crítica, portanto, que faz a *Aufklärung*, como momento crítico da Modernidade, à religião não passa de uma soberba de *manières*, vaidade. Os seus divulgadores são, na ácida crítica de Hegel, “Vendedores ambulantes de uma insípida panaceia” (NOHL, p. 16), descuidam do sentimento humano, sem darem-se contas que a *Bildung* efetiva não é livresca, não se resume aos tratados acadêmicos que reproduzem a maneira de pensar da burguesia mas que não conseguem perceber o limite do seu próprio saber enquanto são ineficazes para incorporar a totalidade do saber produzido na comunidade, elaborado na forma da religião e da cultura popular. Por mais que o entendimento queira reproduzir esses saberes na forma da produção científica, essa reprodução é na realidade a abstração do conteúdo vivo da experiência. Por isso as resistências de Hegel em relação à mentalidade esclarecida que se fecha à totalidade do saber que o povo detém. Tal modelo de *Aufklärung* não produz um progresso efetivo da sociedade, não representa uma força progressista, se fechando como força conservadora e elitista incapaz de compreender o alcance e a dimensão do saber que lhe foge de suas formas universalistas e abstratas, fúteis no que se refere à incorporação do particular como uma tarefa própria do pensamento que se abre à relação com o outro.

Em *VCh* a religião popular aparece como a contradição que nega os esforços do entendimento esclarecido porque a universalidade da religião, em especial do Cristianismo primitivo, a *Urgemeinschaft* da teologia da segunda metade do século XIX, não se fecha à ação do particular. Ao contrário, a religião popular recorda a integralidade da totalidade que o homem é, intelecto e sensibilidade, e dirige-se como apelo existencial direto ao indivíduo como um meio dele “construir sua pequena casa” (NOHL, p. 17). Os sistemas espirituais da sociedade burguesa, o entendimento científico, não respondem a essa demanda existencial imediata. Mais se preocupam com a instrumentalização da vida singular no sistema produtivo do que com sua realização. A religião fornece elementos para a vida prática do homem, não no sentido de postular ineficientes princípios para a sua ação, mas porque integra

os diversos aspectos de sua vida em um vetor que direciona-se à realização máxima das potências individuais enquanto quando conservadas por um outro. A religião é, assim, um progresso na liberdade (NOHL, p. 17), seja porque integra esses diversos aspectos da vida concreta seja porque nela está contida a expressão de uma esperança que as condições presentes da existência estão se transformando ou, ao menos, poderão se transformar pela ação desse outro no qual a comunidade espera.

Não pode espantar-nos o fato que em *VCh* o cume (*Höhe*) da vida ética de um povo seja apresentado como *santidade* (*Heiligkeit*) já que a religião constitui esse mais alto modo de elaboração do destino de um povo, sua postura frente à realidade e o modo que propugna para si a esperança da transcendência das condições objetivas da existência. A religião como forma cultural elevada da eticidade deve, por isso, fornecer o objetivo para o qual a vida do povo tende. Precisamos de impulsos sensíveis que conduzam à ação moral, “além do puro respeito à lei” (NOHL, p. 18). Isso não significa que não devemos tentar nos aproximar desse ideal eterno, mas, levando em conta a fraqueza da vontade da maioria dos homens, muitas vezes se dá preferência à mera legalidade, para qual não é preciso nenhum impulso ético. Há uma escala de impulsos sensíveis ascendentes que podem conduzir o homem a algo de mais alto. Os sentimentos morais, por mais que sejam atrelados à mera sensibilidade já são mais que meros impulsos animais. As boas inclinações, ainda que não sejam morais em si e por tal não tenham em si mesmas valor, contribuem para afastar o homem dos impulsos da animalidade e conduzi-lo para a vida em sociedade. Tais inclinações (simpatia, benevolência, amizade) não contém nada como um núcleo de moralidade ou de respeito à lei, mas merecem ser tratadas com *amor*. O amor, por sua vez, é o princípio fundamental do caráter empírico: o singular esquece e se reconhece como membro de uma comunidade universal, se reconhece nos seres racionais, vive, sente. O caráter empírico do homem, regulado pela relação de prazer e desprazer, ganha no amor a base para elevar-se a um princípio mais alto. O amor ainda que seja da patologia do agir, como postura de um eu que se deixa afetar e percebe a si mesmo nessa afetação, é não-egoísta.

Os *Escritos Teológicos* não são, todavia, uma ode à sensibilidade, pois somos advertidos que “certamente o empirismo não é

absolutamente capaz de pôr princípios” (NOHL, P. 19). Entretanto, certas inclinações, ainda que não sejam um progresso na liberdade, devem ser mantidas se dão ao agir do homem certa nobreza. A religião popular, falando à fantasia e ao coração deve cuidar para que uma seja preenchida com belas imagens e outro com sentimentos benéficos. Vê-se, portanto, que nem o homem deve deixar-se escravizar pela sensibilidade, tampouco deve desprezá-la, mas, evitando qualquer tipo de servidão especialmente a hierárquica e política, por ser o próprio autor de sua liberdade: "O homem é a tal ponto multilateral que dele se pode fazer de tudo” (NOHL, p. 19).

A *Volksreligion* é entusiasmo, força da imaginação, móbil ao grande, à virtude. Os ensinamentos sobre deveres contraditórios, a grande maldição da sociedade moderna leva, ao ápice de suas contradições na *Aufklärung*, não pertencem a *Volksreligion*, mas à religião privada (*Privatreligion*) (NOHL, p. 20), isto é, àquela religião de interioridade privatista que pertence à essência do mundo burguês, responsável pela dosagem semanal de moralidade, mas que não corresponde à maximização das potências criativas do indivíduo e da comunidade. Só pode haver conflito de deveres em uma sociedade complexa, que cai na armadilha dos próprios conceitos que forja. Assim, a separação entre público e privado da qual se valeu a sociedade moderna, lançando para a intimidade as decisões de moralidade religião são apenas um dos elementos que constitui essa complexificação. Hegel, como temos apontado, também aqui apresenta a face da mentalidade burguesa que ele mesmo vai recair. Entretanto, no que se refere à religião, sempre insistiu no seu caráter público, como exteriorização da atividade do espírito, como atividade própria da vida do povo. A religião privada, privatista e intimista e sem nenhuma relação concreta com a totalidade das dinâmicas sociais, é efeito direto da sociedade que baseia toda sua estrutura na sofisticada divisão do trabalho, na seriação do conhecimento e na matematização da vida. O que se deve evitar? Todo nodo de fetichismo, inclusive o da *Aufklärung*, que crê ter resolvido todos os problemas da vida pela simples exclusão da religião e pela manipulação científica do homem, o que está longe de significar uma melhora necessária da vida humana.

Para Hegel, mesmo as doutrinas de revelação divina, doutrinas sobrenaturais por excelência, devem ser conformes à razão humana: o

motivo simples disto é que cada homem possa reconhecer nela os seus fundamentos e princípios obrigatórios. Será já aqui o primeiro passo na tentativa de superar o abismo aberto entre fé e razão já no nominalismo que só foi aprofundado pela *Aufklärung*? Os abusos da doutrina, isto é, seu uso sob o aspecto da razão pura, a tentativa de conhecer objetos inacessíveis pela razão, só fazem a religião perder seu caráter prático, isto é, sua ligação com a vida vivente de um povo. Uma vida objeto de uma ciência não é vivente, por isso escolhi utilizar tal expressão. Vida vivente diz: uma vida satisfeita na sua sensibilidade e fantasia. A filosofia, quando toma a vida como objeto, pode fazer duas coisas: ou apontar para o caráter vivente da vida, ou na tentativa de apreender a multiplicidade como mero objeto pensado, excluir o caráter vivente. De fato, a maioria dos resultados do pensamento é caracterizada por esse segundo aspecto. Mas, como tomar o movente enquanto movente no momento do seu próprio mover?

Hegel tenta surpreender o movimento do movente na história. Por isso a necessidade de se deter sobre o Cristianismo. O *palcoscenico* do Cristianismo é a própria História: tudo aponta para os fatos determinantes da redenção, sejam anteriores como prefiguração e sinal, sejam posteriores como apologética e escatologia. O mundo terrível torna-se um amplo espaço para o caminho da fantasia cristã. Entretanto, é aqui que o Cristianismo protestante, segundo Hegel, falha por ser o seu apelo à fantasia diminuto: “nós somos em geral bastante racionais e amantes das palavras para amar as belas imagens” (NOHI, p. 23).

### 1.2.2 Uma vida cindida

Apesar de não procedermos aqui a uma análise precisa do problema, que será melhor feita no capítulo III de nosso trabalho, se faz mister apresentar alguns aportes no que se refere ao problema da *vida cindida* tal como aparecem em *VCh*. A cisão entre a vida subjetiva do homem e a objetividade das instituições e dos processos históricos já nos deixa entrever que há outra cisão sobre a qual a filosofia moderna se funda, que é a cisão ontológica que lacera o sujeito. Uma e outra codeterminam-se mutuamente: as condições materiais da cisão entre o homem e mundo social-histórico em que se insere como apenas peça da maquinaria de autoconservação são as condições objetivas que

permitem que o singular interiorize e assuma como suas em forma de cisões subjetivas. Também a ontologia naturaliza cisões que são resultado de um processo histórico, e não naturais ou conaturais ao homem.

O processo de cisão da subjetividade como resultado do processo histórico de constituição da individualidade, da constituição da sociedade de produção, do recalque da mítica primitiva e a sua conseqüente substituição pela mítica do desenvolvimento infinito; a localização do singular como apenas uma mínima engrenagem do sistema produtivo enquanto dele se exige que realize ao máximo suas potencialidades acumulativas e criativas quando as condições objetivas lhe são negadas; o conflito de deveres na mesma totalidade ética, entre a juridicidade positiva e a moralidade conservada, que são tratados como simples problema de escolha subjetiva, quando são parte do sistema de contradições; tudo isso representado e apresentado como cisões transcendentais mas que dependem da mais imediata empiricidade.

A força da mítica da sociedade moderna conta com o artifício da colocação de oposições insolúveis onde lá estão reais contradições que devem ser encaradas em vista de sua superação. Assim é a oposição entre o mundo empírico do direito positivo e da economia em oposição à moralidade abstrata do dever-ser. Uma moralidade subjetiva e uma moralidade objetiva em permanente conflito quando, na realidade, se trata da presença de contradições em cada um desses âmbitos que também entre si se contradizem. A sociedade moderna mesma produz no seu interior a contradição entre as forças econômicas de produção e fetichização da mercadoria e o direito positivo que, ao mesmo tempo que tenta resguardar as atividades típicas do mundo econômico estando ao seu serviço, tem também de garantir a estrutura básica do mundo burguês baseada nos princípios abstratos da dignidade humana, tolerância e propriedade. A própria constituição subjetiva dos singulares nesta sociedade que interiorizam essas suturas objetivas, pondo-se em permanente conflito entre a positividade da maquinaria que lhe exige a sua manutenção no posto social que lhe é confiado e as exigências volitivas da sua própria economia psíquica que, interiorizando a mítica da ilimitação produtiva, sempre mais deseja o consumo de seus fetiches. Essa contradição a sociedade de consumo supera pela culpabilização

compulsiva daquele que cede à volição, indicando como pena a compulsão ainda maior dessa volição desenfreada.

Parte da cisão operada na cultura ocidental que permitiria a explosão dessa culpabilização massiva pela interiorização da contradição objetiva entre o universal e o singular, Hegel situa pela *genealogia* que emprega em *VCh* no Cristianismo. O sujeito moderno se constitui e se percebe preso entre a objetividade totalizadora das instituições alienadas e a subjetividade radical, sem vínculo vivo com a história. Apresentamos aqui, então, apenas alguns aportes de cisões específicas fundadas no próprio conceito de *subjetividade cindida*, que embora Hegel não o formule claramente em *VCh*, perpassa todo o texto.

O Cristianismo deu margem a uma cisão entre vida e doutrina (NOHL, p. 26). O homem não deveria envergonhar-se de seus sentimentos naturais frente à religião, mas a doutrina que excede limites exige contrariamente aos impulsos naturais do homem. Aqui a cisão se mostra como a incapacidade do entendimento de reconciliar o sujeito não com o objeto, mas consigo mesmo. A teologia pietista, a teologia do entendimento, só é capaz de apresentar uma doutrina moral abstrata que não se adequa às capacidades naturais dos homens. Claro, este não é um mérito apenas do Protestantismo. Também o Catolicismo é refém de uma teologia moral desligada de uma verdadeira teologia espiritual, ou como poderíamos dizer utilizando o jargão teológico, uma *teologia fundamental*, que tenta fazer a religação conceitual da natureza e do espírito pressupondo essa união a partir da própria efetividade da vida espiritual.

Para Hegel, outra é a religião popular, que é amigável com os sentimentos da vida (NOHL, p. 26). A religião deve acompanhar amigavelmente todas as ocasiões da vida de um povo, como entre os gregos, entre os quais as festas populares eram festas religiosas em honra dos deuses.

O Cristianismo ao contrário, quer educar os homens para serem “cidadãos do céu” (*Bürgern des Himmels*): desta forma os sentimentos naturais tornam-se estranhos ao próprio homem. Não à toa a festa máxima do Cristianismo (*Parasceve*, Paixão) não celebra os sentimentos naturais, mas provoca um temor. Os gregos, ao contrário, aproximavam-se dos altares de seus deuses com flores e vestidos de alegria

Espírito do povo, história, religião, grau de liberdade do povo não podem ser considerados separadamente, nem no que diz respeito ao seu mútuo influxo nem no que respeita a sua natureza. (NOHL, p. 27).

São os povos antigos que melhor aprenderam a mediar seus sentimentos com os influxos da fantasia. Os gregos produziram para si imagens do mundo e nestas mesmas imagens viram refletidos, ou melhor, apresentados, os caracteres fundamentais de suas disposições de ânimo mais profundas. Ainda que o espírito de tal povo se mantenha aferrado aos cultos da natureza, pouco dotados de interioridade, consegue adornar o seu agir com as belas imagens da fantasia. Guardavam a “consciência da sua força e de sua liberdade”. O “fauno do bosque” não era a religião dos gregos, mas “o amor e alegria” que eram apresentados nos ornamentos do coração e do sonho. E assim se realizou uma verdadeira *Erziehung der Natur* (NOHL, p. 29): deixando que um povo forte fique entregue às suas disposições de ânimo e que o próprio gênio do povo seja educado a preservar as disposições mais propícias à sua realização e a superar as mais nocivas.

Interessante notar a expressão que Hegel faz uso: *Erziehung der Natur*. A pergunta que nos cabe é até que ponto a natureza pode ser educada? O uso da expressão pode nos evocar a lembrança de Rousseau, o qual Hegel tinha lido ainda no *Stift* de Tübingen. Sem dúvida que trata-se da natureza *humana*, das inclinações, desejos, impulsos, sentimentos, sensações, que podem contribuir para a liberdade ou que podem impedir o seu desenvolvimento. Mas, não será também a totalidade da natureza, os elementos vivos da terra e do céu, colocada em questão? Não é possível afirmar que a natureza seja sujeito de um processo formativo, mas isso não implica que não possa ser incluída no processo. A compreensão da totalidade que é *vida*, e que é um termo fundamental do pensamento de Hegel nos *Escritos*, inclui a necessidade da conciliação da multiplicidade vivente, do existente.

A libertação da natureza é a recuperação das forças estimulantes da vida na natureza, as qualidades estéticas de ordem sensual que são estranhas a uma vida desperdiçada em intermináveis desempenhos competitivos; elas

sugerem as novas qualidades da *liberdade*.  
(MARCUSE, 1981, p. 64)

Não queremos, de forma alguma, apenas lançar esta afirmação de Marcuse para dentro da filosofia hegeliana. Ademais, a própria filosofia de Hegel pode contrariar a proposta de Marcuse. A *Ciência da Lógica* e a *Enciclopédia* deixam pouco espaço para natureza como espaço de liberdade. Aliás, só há natureza livre quando conservada no conceito. Entretanto, a relação intrínseca entre necessidade e liberdade no sistema hegeliano nos abre a porta de uma compreensão do seu sistema.

A natureza relegada a si como uma objetividade conceitual é algo próprio da metafísica do entendimento. A metafísica elevada a conceito total, sem ser dialetizada, é espaço de alienação. Assim que os problemas afetivos são hoje tratados com alopatia; os comportamentos destoantes como o padrão de normalidade imposto como regra são medicalizados; e os próprios eventos políticos podem ser vistos como consequência de nossa natural tendência ao egoísmo.

Isto não é, absolutamente, compreender a natureza em sua amplitude conceitual e objetiva. Quando dizemos “natureza”, “natural”, todo um escopo de conotações e denotações se abre, revelando a própria história do conceito. A natureza só é natureza como um todo enquanto é a para nós. Na vida dos animais há predadores e presas, parceiros sexuais e intempéries; mais propriamente, talvez nem possamos dizer que haja isso, mas que há apenas o que há: o possível modo de compreensão que um animal estabelece. Mas, não há de forma alguma natureza para a própria natureza: o conceito só existe para nós. Assim, *educação da natureza*, seja entendida como o processo (rousseauiano) em que o homem natural é conduzido a realizar plenamente os seus instintos e dotes naturais, seja como um processo de formação do sujeito que inclui o mundo natural, só é possível afirmando a relação intrínseca do objeto com o conceito que é para nós.

A figura que, para Hegel, constitui a oposição formal e do conteúdo em relação a uma educação da natureza é o *moralista*. Sejam filósofos da moral, sejam teólogos da moral, todas as suas qualificações teóricas são incapazes de abrir-se à forma e ao conteúdo efetivo da razão humana.

O ofício de “moralista” tem agudas limitações, que tocam à eficácia do ensinamento moral: só àqueles que a natureza nos destinou por mais próximos podem ser afetados pelo discurso moralizante. E é pela via de escritos que se tenta moralizar no mundo cristão, isto é, pelas dissertações morais de todo o tipo. E aí está o perigo do ofício: cair na roda dos erros teóricos. A moralidade não é um efeito do trabalho teórico, mas um resultado dos afetos internos, das disposições.

Entre os gregos, “em seu estado republicano” (NOHL, p. 30), havia liberdade de fala entre os cidadãos. O moralista do estado grego, Sócrates, de acordo com o gênio de seu povo tinha de falar mais livremente com o seu povo, utilizando de movimentos estéticos que fossem ligados aos sentimentos do seu povo. Sócrates não usava “um tom didascálico”.

Já entre os hebreus, habituados a discursos morais, no modo de seus poetas nacionais, acostumaram-se a fazer discursos moralizantes em publico, o que criou um tipo de moralidade mais afeita à memória que aos sentimentos e inclinações. As próprias disputas de escribas e fariseus era controvérsia pública em torno do texto, costume que permaneceu no Cristianismo. Isto, de fato, colaborou para o desenvolvimento de uma exímia educação teórica, mas não para a educação dos sentimentos.

Mesmo a melhor educação não exige o homem de procurar durante toda a sua vida o aperfeiçoamento moral, assim como o mais humilde dos homens deve melhorar sempre mais a forma de seus relacionamentos com os outros homens. A vida burguesa, entretanto, tornou esse melhoramento do agir cada vez mais difícil. Na vida civil, mesmo a retidão de agir sempre se encontra em “colisão de deveres”(NOHL, p. 31). Não há na vida burguesa uma conciliação entre os imperativos morais, a lei civil e o sentimento moral. É a diversidade de relações da vida burguesa que cria a diversidade de deveres, a quase impossibilidade de unificá-los.

O discurso do moralista anuncia em sentido agudo, quando no limite da doutrina moral se soergue a impossibilidade de conciliação dos deveres conflitantes, a profundidade da cisão fundamental que afeta o homem moderno. Onde religião, educação, política, arte, não forma um todo coerente em que o singular e o universal sejam os verdadeiros

geradores do particular, a estética, a filosofia, a religião se tornam anunciadoras da necessidade de um objeto comum em um mundo dilacerado, em que os próprios conteúdos da consciência se veem dispersados pelos vários campos das ciências sem que haja à vista nenhum princípio unificador capaz de retê-los.

É no tocante a forma de posicionar-se frente à morte que a diferença de moralidade assume um caráter determinante. A vida livre, que aceita com tranquilidade os fatos da vida, que não apenas suporta-os, mas os toma na sua inteireza, é aquela que, chegando o momento derradeiro, para ele encaminha-se abraçando-o com toal leveza de alma.

Toda a vida do cristão não passa de uma preparação para a sua morte. Morte esta que não deve ser só aceita como quista: eis porque o cristão não cria, ou não deveria criar, vínculo algum com esta terra. O gênio grego não exigia tal preparação: encontrar a morte era encontrar um momento natural da natureza, como ir displicentemente a casa de uma amigo. Lembremos que para o cristão a morte é contrária à natureza, pois que é o salário do pecado original, ou seja, não é da natureza humana morrer, mas a morte pertence ao seu estado decaído. A esperança da vida eterna e a compreensão da morte como decadência acabou, pelos cálculos do entendimento, por exigir uma concepção de eternidade como pena e recompensa. Assim, por exemplo, que a razão prática kantiana vai exigir a possibilidade da imortalidade da alma e da existência de Deus como o fundamento vinculante da ética.

É a vida privada, não política, que exige um ressarcimento pelas penas sofridas na terra. A inocência de Édipo não a requeria, pois sabia que estava a serviço do Destino (NOHL, p. 70). Ora, no Cristianismo as pertinências da vida privada tomaram o espaço político. Adentrando o mundo romano o Cristianismo rompe as relações civis em favor de uma individualidade abstrata: o cidadão é cidadão dos céus. É esse tipo de religião que exige uma satisfação dos sofrimentos da terra. Não consegue ser móbil de modificação da vida política, pois toma-a na sua contingência. Logo, todos os fatos que a compõem também são tomados no seu aspecto contingencial: sobra a eternidade da recompensa como único fato necessário.

## **2 ESCRITOS DE FRANKFURT.**

### **PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS**

Os escritos do chamado período frankfurtiano de Hegel se revelam, na tradição filosófica, de uma densidade imprescindível, tanto para os estudos hegelianos, como para a compreensão do próprio momento histórico, a tensão de uma Modernidade que tenta se estabelecer sobre as bases do pensamento esclarecido e das revoluções políticas de todo o tipo.

Ler os textos de Frankfurt nos exige um duplo posicionamento: primeiro, devemos colocar tais textos no contexto do pensamento a ele contemporâneo e entender como as diversas discussões se entremeiam nas páginas escritas. Segundo, entender os textos não apenas como um desenvolvimento não completamente maturado de um filósofo de grande estatura, mas tentar reconhecer neles as contribuições genuínas para a fundação de uma época.

Se o pensamento hegeliano ainda iria mudar muito depois do *Espírito do Cristianismo e seu Destino* (doravante *GChS*), principalmente no que se refere a centralidade do Cristianismo na realização do Espírito Absoluto, há naquelas linhas já uma metodologia, e sem dúvida um conteúdo que lhe é correspondente, que mantém significância e relevo em si mesmo.

Aceitando o princípio da própria filosofia hegeliana que todo começo é o resultado, não podemos deixar de encontrar elementos da filosofia madura já presente ainda de forma germinal. Mas, fundamentalmente, aquilo que constitui o pensamento na sua intensidade mais própria que, para se efetivar racionalmente tem de ser a negação de todo ser-aí imediato, o próprio pensamento desenvolvido em Frankfurt já é a negação do dado em sua oposição universal a todo dever-ser em direção da efetivação da comunidade espiritual, isto é, da ideia como seu próprio dever-ser e do Espírito como negação de si mesmo em sua manifestação. Aqui vale a indicação pontual de

Hyppolite (1995, p. 18) de que “o espírito de um povo é, portanto, o que reconcilia o dever-ser (*sollen*) e o ser”. Parece que apenas dizemos o evidente nhoque trata à filosofia de Hegel, mas na recordação do óbvio muitas vezes se encontra a força da filosofia. Espírito como *Volksgeist*, ao qual corresponde uma *Volksreligion*. Sem em *VCh* há nomeação conceitual do significado de religião popular em oposição à religião objetiva, positiva e aliena, Hegel indicará na história do Cristianismo, passando pela história do Judaísmo, um processo de singularização, subjetivação e dessubjetivação do povo hebreu e no pensamento cristão.

A aparência da mera *genealogia*, os traços por muitas vezes quase que meramente historiográficos, o contexto de escrita que em muito lembra a história comparada das religiões não pode nos turvar a vista no que tange ao essencial. Sim, uma genealogia é operada. E talvez Hegel seja o pai de toda genealogia filosófica do século XX. Mas o tornar à origem se dá sempre a partir de um resultado. Assim sendo, aquilo que parece uma mera história das religiões, ou uma crítica negativa baseada no mero ideal revolucionário é antes de tudo aquela busca filosófica mais genuína, a da origem que se mantém atuante. O processo de subjetivação-dessubjetivação na história da religião do Levante não é, assim, uma curiosidade histórica. Ela é fundamental para qualquer teoria da cultura, como a própria *Fenomenologia* será em certo grau, pois trata-se da história de conceitos e práticas que estão na raiz da cultura ocidental e que tocam a nós, homens modernos. Sim, modernos porque o projeto da Modernidade, esclarecida e pós-esclarecida, ainda noz diz respeito. A Teoria Crítica, mas também a hermenêutica do sujeito foucaultiana e a história da nossa própria cultura indicam-nos o quão devedora é a nossa forma de pensar em relação aos problemas da aurora da Modernidade e da *Aufklärung*.

Como já falamos anteriormente, para Hegel, desde Tübingen, a consideração da arte, da política e da religião como esferas separadas é uma abstração do entendimento que impede a realização conciliadora de toda verdadeira filosofia. Na educação como processo integrante e integrador desses elementos, se tomarmos arte, religião e filosofia como eles mesmo dotados de um caráter pedagógico, em nada diferem nas suas oposições. Uma educação baseada numa metafísica do entendimento, religiosa ou profana, liberal ou conservadora, realista ou romântica, será uma mera educação do entendimento. As mais recentes

teorias pedagógicas e mesmo a crítica filosófica mais bem acabada pode nos fazer passar receios ao usar a expressão “realização conciliadora” para referirmo-nos a algo como “toda verdadeira filosofia”. Mas mesmo nosso trabalho crítico não pode, em nenhum momento, melindrar-nos no momento de usarmos os termos adequados, ainda que carregados de uma tradição de resultados negativos. A filosofia, como esforço de compreensão, produz sempre conciliação. O próprio conceito, por mais dinâmico que o tomemos e por mais aberto que seja o sistema no qual o enredemos, é sempre a conciliação de duas entidades distintas, sejam um pensamento que acrescido a uma coisa, ou à reflexão sobre essa coisa, seja um pensamento que é acrescido a outro pensamento. Não podemos é, por outro lado, chegarmos ao fetichismo idealista que identifica a coisa do pensamento com as entidades do mundo físico-histórico-social. O pensamento se refere à coisa, não se identifica com ela, para bem do mundo que não é idealizado e para o bem do pensamento que não é fetichizado. Toda verdadeira filosofia, ou seja, todo o esforço do pensamento que não sucumbiu às ilusões da forja pós-moderna que pretende ter inventado uma nova tradição sem reconhecer o quanto somos determinados pela tradição que nos é anterior, reconhece que no conceito algo é conciliado para nós na forma de algo pensado. Da mesma forma, toda filosofia que não sucumbiu às armadilhas da lógica e não abriu à mão de falar do real, por mais que seu discurso jamais, necessariamente, coincidirá sem reservas com o real, sempre produzirá conceitos como reconciliação entre aquele que enuncia e a coisa enunciada como elemento do discurso, por mais que saiba que não diz a coisa mesma, por mais que saiba que o seu discurso fracassará.

Esta filosofia constituída por tentativas insere-se na dimensão maior de um processo formativo do qual ela mesma, por sua característica de pretender-se como um saber que olha de um ponto mais distante, apreende como um objeto para sua reflexão. A busca da educação integral, que tomando as dimensões do humano nas suas articulações, torna-se verdadeiro móbil de realização não pode basear-se numa metafísica do entendimento, na sutura subjetiva-objetiva. Ora, se com Hegel afirmamos contra Kant que se deve ensinar a Filosofia não a filosofar, é porque cremos que o pensamento não é uma estrutura abstrata que se condiciona e condiciona a tudo. Ao contrário, o pensamento mesmo é dotado de um conteúdo que tem de ser desvelado

em sua totalidade para então exercer seu poder negativo. Mais que a fórmula da *Enciclopédia* de que a filosofia é pensamento de pensamento, que quando considerada abstratamente redonda no vazio da forma lógica, ao entendermos o pensamento como seu próprio conteúdo e afirmarmos a necessidade do desvelamento do mesmo, afirmamos que o efetivo pensar só se dá na medida em que nos apropriamos das formas positivas do pensamento ao longo da história para levarmos a cabo a negativização dos seus momentos falsos e conservar os momentos de verdade do próprio pensamento.

Se Hegel faz uma genealogia no sentido de desvelar a forma abstrata do conceito do entendimento para daí deixar emergir o conteúdo do pensamento, o pensamento que se sabe na sua potência ao mesmo tempo negativa e conciliadora, nada soa mais justo que acompanhar esses passos genealógicos no modo da genealogia. Assim, como fizemos na primeira parte, vamos acompanhar o desenvolvimento do texto hegeliano, para aportar, aqui e acolá, as emergências do pensamento e a capacidade própria do nosso tempo de realizar não só a potência negativa, mas vencendo a metafísica do entendimento, pelo poder da negação determinada, chegarmos a um conceito de formação a partir de Hegel e para além dele.

## **2.1 O Espírito do Judaísmo: Singularidade Finita e Subjetividade Infinita**

A primeira parte do texto intitulado por Nohl *O Espírito do Cristianismo e seu destino*, ficou também conhecida sob o nome de *Espírito do Judaísmo*. Como o nome bem indica, é a reconstrução filosófica da história do povo hebreu e, como genealogia das práticas e dos conceitos que tocam à Modernidade, o desenvolvimento do espírito dessa conjunção histórica que permitiu o surgimento do Cristianismo, sem dúvida para Hegel o maior evento da história ocidental. O modo da análise dessa história procede-se a partir principalmente dos textos das *Escrituras* judaicas, mediadas pela teologia protestante-luterana na qual Hegel foi formado. Esses textos, lidos em conjunto com os textos do período de Tübingen que analisamos no capítulo anterior, mostram-nos o quanto o “recurso à história” (BOURGEOIS, 1999), próprio do período frankfurtiano, não consiste em uma virada, mas em um

aprofundamento de uma tendência não de Hegel, mas de toda uma época, especialmente afetada pelo evento revolucionário, e pelas primícias do Romantismo, mormente hederiano (SAFRANSKI, 2010). O aprofundamento da tendência histórica resultará no historicismo, como na filosofia da história, tendências essas que serviram ao pensamento moderno de relativização das tendências históricas e igual enquadramento das diversas tendências teóricas no sistema, seja teórico, seja de produção e reprodução da maquinaria do sistema. Mas, de igual forma, a o aprofundamento da tendência histórica gerou profícuos métodos de análise e interpretação das formas culturais e arregimentação social que são os diversos métodos genealógicos, presentes principalmente nas escolas sociológicas franco-germânicas, quanto o método exegético histórico-crítico que abriu à teologia firmar-se como método e saber efetivo, ainda que parcamente, no conjunto dos saberes do século XX (BOFF, 1999).

À "nostalgia da Grécia" (TAMINIAUX, 1967), característica do Romantismo alemão, se soma essa análise cuidadosa das fontes históricas disponíveis. Ora, no que se refere à análise do Judaísmo como forma cultural elementar da constituição das práticas e instituições do Ocidente, a sua fonte mais aproveitada são as *Escrituras*. Só que, ao contrário do que acontece em Tübingen, não se trata mais do método contrapositivo entre o mundo grego e germânico-cristão, vendo através daquele o que degenerou neste. Por mais que as expressões de Hegel em relação ao Judaísmo beirem o irrepetível, passa a tomar as formas que o povo hebreu assume ao longo de sua história como base do desenvolvimento da subjetividade moderna. O sujeito da Modernidade não é, absolutamente, o desenvolvimento em linha reta da subjetividade grega. Apenas pela mediação da subjetividade judaico-cristã é que é possível o aparecimento

A concepção "otimista" de Hegel em relação aos modos de subjetivação no Judaísmo e no Cristianismo não impede de serem feitas acerbas críticas à filosofia esclarecida que pretende se manter presa abstratamente a essas formas de subjetividade, que embora constituindo um relativo progresso em relação a outros processos formativos, constituem um regresso em relação às exigências da Modernidade. Uma modernidade conservadora, isto é o que propugnam os Idealismos abstratos e os empiricismos de toda sorte, porque constituídos sobre uma

concepção do humano que o próprio momento de autodeterminação da cultura indica a necessidade de superação. Mas é isso o que nos permite ver o quanto a sociedade contemporânea se constitui desse jogo de contradições entre forças progressistas e conservadoras do pensamento, da política, da vida. A genealogia das formas culturais do ocidente, a religião, o sujeito, a historicidade, nos permite perceber essas forças e participar, conscientemente, desse embate que se prolonga

Cabe-nos então ler as linhas do texto hegeliano no intuito de reconhecermos esse processo que apontamos como subjetivação-dessubjetivadora. Perceberemos que em torno das noções de singularidade finita e subjetividade infinita, a relação entre o homem singular e o Deus pessoal hebraico-cristão se desenvolve uma noção de subjetividade inaudita para o pensamento greco-romano. Para Hegel, as três figuras mais importantes da história hebraica são propriamente Noé, Abraão e Moisés. Cada um deles representa um passo na direção da determinação do sujeito. Por isso a nossa insistência em que mais que uma virada em direção à história, apesar do recurso constante (BOURGEOIS, 1999) os textos de Frankfurt são uma virada antropológica no pensamento moderno.

Não obstante a importância da figura de Noé, o espírito do judaísmo começa de fato com Abraão, seu verdadeiro chefe e cabeça (*Stammvater*) (Nohl, p. 243). Esse espírito se manifesta desde o início sob a forma explícita da contradição. É um povo que trava as mais sangrentas batalhas e que se submete às potências mais estranhas ao seu caráter particular. É o povo que caminha no deserto se adaptando a diversas situações, a povos mais fortes e mais fracos, às mais diversas formas de culto e de vida coletiva.

Este espírito aparece das mais diversas formas, de acordo com o fato de ter combatido contra forças estrangeiras ou depois de ter sido manchado pela aceitação de uma essência estranha ao mesmo espírito, tendo cedido à violência e à submissão. (NOHL, p. 243).

Mesmo a narrativa das sedições e das cessões feitas à violência e à adoração de “essências estranhas”, o pecado sempre recorrente do povo hebreu que é a idolatria, só são possíveis, e Hegel percebe isso,

como narrativa sagrada para um povo que as paixões da singularidade possuem uma relevância sagrada. Não se trata de uma divinização das paixões humanas, apesar de que muitas delas, como o ciúme, aparecerão representadas sob a forma de qualidades da divindade, mas da firme convicção que as paixões do indivíduo singular são a forma sob a qual se narra a história, não apenas humana, mas sagrada, haja vista que a narrativa do texto das *Escrituras* nos faz presumir a indiferença entre uma e outra para o povo hebreu. É, *in toto*, um povo dotado de um fino senso psicológico, gestado nas agruras da necessidade da autodeterminação singular que o deserto exigiu, que inclui seus mais horrendos vícios na narrativa da intervenção de Deus na história (IRWIN; FRANKFURT, 1958), pois crê que a essência pessoal que adora intervém e legisla não sobre uma comunidade abstrata, mas sobre a mais definida e restrita singularidade.

Abraão, esse primeiro singular, representa o sem-número de esforços esquecidos na escuridão da história mais remota de reencontrar aquela unidade perdida, em que o homem se viu como diferente da natureza, em que o homem passou a ter verdadeiramente uma história, onde se viu como algo totalmente diferente dos animais. Ora, do ponto de vista narrativo essa laceração da alma humana, aliás, essa laceração do homem inteiro, é representada na forma do dilúvio de Noé, o assolamento da terra, mas ao mesmo tempo, a violência da terra mesma que se ergue contra os homens. É aí, na tempestade, nas demonstrações de forças mais violentas da natureza que o homem percebeu o quão diferente é dela. O homem prevê, no sentido que antecipa a tensão da irregularidade dos fatos naturais. Por mais que a natureza seja regida por leis, essa lei só aparece ao homem no modo de um ideal pensado abstrato. Na concretude da vida cotidiana, na multiplicidade do vivente, a natureza, por mais ordenados que sejam os ciclos e estações, é aquela sempre capaz de surpreender o homem. É contra essa surpresa que Noé se levanta. É contra essa surpresa que Abraão se constitui como singularidade rigorosa.

Sem dúvida aqui Hegel tenta responder também a D'Holbach e toda a tradição do materialismo filosófico franco-germânico que querem postular o conceito abstrato de natureza como a unidade básica de reflexão e conhecimento (KRÜGER, 1976). A natureza não se serve a ser esse fundamento gnosiológico, pois é a apenas a sobrelevação de

um conceito do entendimento. O homem se constitui singularidade no reconhecer da diferença, ao mesmo tempo em que busca essa unidade perdida. Mais que isso, a unidade perdida só pode ser buscada justamente porque o homem se sabe no estado da laceração (*Entzweiung*). Só o diferente enquanto é diferença concreta que pode pensar a unidade indiferenciada. Havendo só a unidade não haveria pensamento da diferença e muito menos busca da reconciliação. É apenas a existência concreta da singularidade que nos permite falar em reconciliação.

Entre o materialismo determinista absoluto, tal qual o de D'Holbach, e os totalitarismos políticos há a igual concepção da indiferença da singularidade em relação à determinação do todo, da vida da comunidade. Por tal Hegel resgata a história da singularidade finita através do povo hebreu. Neste povo a constituição da singularidade precede, conceitualmente ao menos, a constituição da comunidade de agentes. A precedência psicológica e conceitual frente do indivíduo frente à comunidade que pode resultar na monarquia absoluta do dever-ser contraposto à realidade, como para Hegel sucede com o Judaísmo e com a filosofia kantiana, sua herdeira conceitual. Entretanto essa precedência garante, até certo limite, que a organização da coletividade corresponda a anseios do indivíduo. O problema reside que a não ocorrência da singularidade pela coletividade pode resultar na dissolução desta em favor daquela e assim na dissolução dos meios materiais que garantam que ao processo de máxima singularização possa corresponder livre autodeterminação do indivíduo como sujeito autônomo de práticas sociais.

Essa precedência da singularização máxima frente à comunidade não parece ser especulação abstrata. Apesar do pouco desenvolvimento, e da inexistência formal, do método histórico-crítico de exegeses, Hegel acerta na sua interpretação das condições materiais de desenvolvimento do judaísmo. De fato, a dispersão do povo em terra desértica e a presença de outros povos culturalmente muito diferentes dos hebreus sugerem que não conheceram ideia de unidade política e partilha de interesses antes da ascensão da monarquia de Saul, o que deve ter ocorrido por volta de 1050 a 1040 a.C (MACKENZIE, 1983). Assim, os pequenos interesses familiares e tribais foram, até a constituição da monarquia, o máximo de vida “política” que os hebreus conheceram,

isto é, completamente vinculados àquilo que interpretamos na histórica greco-romana como interesses “privados”, embora, a rigor, essa distinção entre o político e o privado não possa se aplicar ostensivamente.

No livro [*dos Juízes*], os israelitas aparecem como uma simples reunião de tribos, vivendo em aldeias, sem unidade política e praticando uma agricultura sedentária. Não apresentam qualquer sinal de unidade além do constituído pelo sentido tribal e pelo culto a Iaweh. (MACKENZIE, 1983, p. 475).

A condição material inequívoca de qualquer unidade política que subsiste, a saber, a constituição de uma economia sedentária, demorou em torno de 240 anos (MACKENZIE, 1983) para levar o povo hebreu ao primeiro ensaio de unidade política na monarquia de Saul. A crença e culto da divindade pessoal, IHVH, o sujeito que acompanha os singulares, foi, e ainda o é em grande medida, se pudermos nos referir à situação da comunidade hebraica contemporânea sem incorrerem em generalização apressada, o fator determinante da unidade do *povo*.

A cultura hebraica constituiu-se, em oposição à crença dos povos pagãos que a circundavam, na crença que “a natureza não faz distinção de amor” (NOHL 244). Sem realizarem uma reconciliação de tipo trágico, tal qual os gregos, excluem a natureza como objeto com o qual se reconciliam. Uma natureza que não ama não pode ser objeto de um amor em constante dilatação. O amor de Abraão vai ser, por consequência, um amor peregrino, nômade, isto é, amor nenhum, e enquanto tal a submissão a um conceito abstrato. Ora, é a singularidade radical de Abraão que permite à história do homem a abstração conceitual. Agora a natureza era inimiga: por força se tem que dominá-la. A ereção da diferença não permite mais a tranquilidade de uma quietude originária. Esta quietude foi rompida pela própria natureza. O pensamento, agora ganhando cada vez mais consistência para responder a essa natureza, criará meios de controlá-la, seja pela força bruta seja pelo ideal pensado, já que “o todo [*das Ganze*] só pode ser dividido em ideia e realidade, assim a unidade suprema do princípio da dominação está em algo pensado [*einem Gedachten*] ou em algo real” (NOHL, p. 244). O conceito supremo do Judaísmo será o do Deus pessoal

totalmente contraposto à natureza, princípio de dominação totalmente transcendente, que, por afeição (e aqui está seu traço mais humano) satisfaz as necessidades do seu povo.

No conceito de natureza está contida a ideia do todo físico que é não eu, configurado em uma relação conflituosa com o singular a partir do mito de Noé e o cataclismo universal. Mas natureza é também a parte desejante, ou melhor, o homem enquanto desejante. O termo hebraico para referir-se ao homem desejante e carente é *nêfesh*, que imediatamente significa *garganta*, “o órgão das necessidades vitais sem cuja satisfação o homem não pode continuar a viver” (WOLFF, 1975, p. 31). Infelizmente devido à tradição dualista de origem grega, vem sendo traduzido ao longo dos séculos no texto bíblico como *alma*, o que em pouquíssimos casos tangencia a conotação do termo, em mais raros casos ainda, um ou dois (Lv 23,9; Jó 19,2), um sentido denotativo próximo da noção *alma-anima*, ou *psyché*, do tronco indo-europeu (WOLFF, 1975). *Nêfesh*, a rigor, significa o homem desejoso, o homem sequioso, desejoso dos materiais elementares, como a bebida, a comida, a relação sexual, mas que só sacia-se na espera da promessa que IHVH lhe faz, da terra e da descendência, a partir do cumprimento da lei e da aliança.

Noé fez existente o seu ideal pensado e o contrapôs toda coisa como pensado, isto é, na essência da dominação. A garantia da proteção desse ilimitado pensado é a autolimitação das potências naturais do homem, isto é, é lei e sociedade. A vida humana deveria ser respeitada em sua instância máxima para que o homem pudesse gozar da vida animal. Mas mesmo assim a vida como um todo não perde sua sacralidade. A proibição, por exemplo, de comer sangue animal, “não comereis a carne com sua alma, isto é, com seu sangue” (Gn 9,4) funda-se na sacralidade da vida que não pode ser consumida, não pode ser tragada. Comer um animal não é tirar-lhe a vida, alimentar-se de sua vida, que retorna à terra a qual pertence. Essa proibição, entretanto, não se baseia em um intrínseco valor da vida mesma. Matar ou deixar viver é, em si, moralmente indiferente. O que inculca o respeito pela vida é a ordem expressa da potência subjetiva infinita contra o singular finito: “não comerás” e, mais adiante, “eu pedirei contas”(no mesmo Gn 9,4). A proibição não é formal, mas está vinculada nela uma punição, uma promessa de repressão. Mas ao seguimento da lei, como um todo, está a

promessa de vida. Segundo Hegel o Judaísmo só admite a morte, seja para alimentação, seja em momento de guerra, seja sacrificial, como “uma inimizade imposta pela necessidade” (NOHL, p. 246), a necessidade do singular afirmar-se em sua subsistência.

Pelo que se vê é importantíssima a discussão sobre a cisão natureza cultura em Hegel. A própria formação pressupõe uma discussão que se estabelece no limiar entre ambas. Ou se considera a educação como um esforço contra a natureza, um processo de desnaturalização e uma subjetivação oposta ao homem meramente natural, ao ente biológico e suas necessidades, ou bem se considera o processo formativo como uma forma da realização das potências naturais do homem. A aproximação de Hegel com o pensamento de Rousseau pode nos levar à segunda conclusão. Entretanto, não apenas o processo formativo parece realizar as potências naturais do homem, mas a vida espiritual de um povo transcende as meras potencialidades biológicas conservando-as como totalidade que a si mesma se põe e se realiza. Isso não significa a mera eliminação da vida individual. Ao contrário, a realização da subjetividade presume a realização no indivíduo. Não permanece no indivíduo, entretanto, a capacidade das realizações de tais potencialidades, isto é, a atualidade infinita da consciência só pode se realizar como união do múltiplo e do universal, como universal permeado de singularidade. Pois “se o projeto *humanista* de Hegel é um projeto que visa o homem total, esse humanismo se afirma *primeiramente* na vida política.” (BOURGEOIS, 1999, p. 18, grifo nosso)

Em tempos de hiperartificialismos ontológicos parece que a discussão fundamental sobre natureza e cultura, os limites ou não limites entre ambas, é algo superado ou que se deva superar. Hegel, todavia, tem contra si o ambiente idealista e a necessidade de dar uma resposta às perguntas formuladas pela filosofia de seu tempo, uma filosofia já se mostrando dispersa entre os vários recortes da realidade operados pelas ciências. O idealismo puramente subjetivo de Fichte imperava como a filosofia do romantismo. O idealismo crítico de Kant fechava as portas do pensamento para perguntas ainda consideradas fundamentais. A saída mística de Schelling parecia não dar conta dos imperativos da própria singularidade, que apesar de no sistema futuro de Hegel se tornar uma figura abstrata frente à substância que é sujeito, jamais perde o seu

caráter de motor passional da história, como aparece em *A Razão na História* (2001, p. 74).

Ademais, a discussão da sutura entre natureza e cultura é fundamental para o desenvolvimento de um conceito de formação e pela determinação rigorosa do processo que chamamos educação. A opção seja pelo hipernaturalismo (como postula um D’Holbach) ou pelo mero culturalismo parecem ser opostas demais para o pensamento hegeliano, que desde a sua juventude não consegue ver saídas adequadas para o pensamento na simples escolha por um dos termos de uma oposição aliás, o texto *GChS*, que afirma a “inimizade necessária” entre homem e natureza tendo em vista o modelo de singularidade que se desenvolve no Judaísmo, faz menção à versão grega do mito do dilúvio, no qual aparecem Deucalião e Pirra “que convidaram os homens depois do dilúvio de seu tempo a uma nova amizade com o mundo [...] e selaram uma paz de amor” (NOHL, p. 245). A dialética que se vai formando pouco a pouco no pensamento hegeliano se dá conta que a verdade da história não consiste em uma simples disjunção entre inimidade e amizade, reconciliação e sutura. Os passos são dialéticos, se vão constituindo como afirmação e negação determinada. Afirmar que a natureza, sem a mediação do conceito, pode fornecer princípios é cair no irracionalismo absurdo que acaba como glorificação da existência.

Pero, en lugar de la divinidad destronada, el materialismo propuso la naturaleza. “La naturaleza – continúa D’Holbach en otro pasaje posterior – enseña al hombre perverso a avengonzarse de sus vicios, de sus vergonzosas inclinaciones, de sus crímenes; ella le hace ver que sus secretas negligencias tendrían necesariamente consecuencias para su felicidad...” En nombre de la naturaleza llama el ilustrado D’Holbach a la lucha por la patria, no solo contra los enemigos en el exterior, sino contra los propios tiranos. (HORKHEIMER, 2000, p.81)

O materialismo abstrato, que no afã de opor-se ao idealismo postula a natureza como princípio irrestrito nega ao homem a capacidade de transcender as suas próprias condições. D’Holbach que por um lado denuncia os absurdos das tiranias políticas fundadas em doutrinas abstratas, por outro lado acaba reforçando as ideias de pátria,

nação, vida política, apenas tendo como base as relações naturais e o modo de apresentação dessas relações na ciência. A natureza, que deveria ser compreendida no seu manifestar-se concreto que deve, na prenhez de suas contradições, ser posta em reflexão pela própria consciência de modo dialético, na qual o homem se realizaria, acaba por se tornar a força cega e desconhecida da lei. A física é elevada a princípio metafísico de onde tudo se deriva e no qual a própria liberdade do homem se vê relegada ao espaço finito das leis naturais abstratas. Por tal, compartilhamos a crítica de Max Horkheimer (2004, p. 81): “La abstracta generalidad que según este materialismo constituye el fundamento para el comportamiento correcto no es más determinado que el *deus absconditus* del protestantismo”.

Mesmo o mais profundo otimismo ilustrado parece estar carregado de um tal pessimismo antropológico que se poderia explicar, talvez, pela presença do pensamento protestante luterano no pensamento alemão e francês. Não esquecemos, todavia, que as raízes mais profundas do pensamento de Lutero se encontram na doutrina agostiniana da graça, da qual o protestantismo nasce como um aprofundamento pessimista radical. Tal aprofundamento da necessidade da graça, e da desconfiança infinita dos poderes da razão que, negando a possibilidade dialética de chegarmos a um conceito exato da realidade última, resulta na possibilidade do estabelecimento de uma ciência positiva independente do pensamento teológico.

Esta independência é, entretanto, relativa. No que constitui o método, podemos dizer que realmente subsiste uma cisão entre a teologia e a ciência positiva. Mas a cisão só é radical quando a tomamos do ponto de vista do mero entendimento, não dialeticamente, impedindo-nos de ingressarmos nas profundas interrelações que historicamente e ontologicamente determinam a totalidade do pensamento. Sem dúvida que num século como o XX, e este nosso século que se inaugura, afirmarmos as potências infinitas da razão dialética é um tanto questionável. A tendência do pensamento contemporâneo, desde Schopenhauer, Nietzsche e Freud, é, em contraposição a racionalização ilimitada da ciência positiva, afirmar a doença que a própria razão padece e que no seu convalescer arrasta o homem no processo da sua autoeliminação.

Consideramos indispensável, contudo, tentarmos fazer emergir a diferença profunda que há entre a racionalização instrumental da vida, que desemboca no mundo administrado e a vida dialética da consciência no saber de sua própria sutura originária constituinte. O pensamento do jovem Hegel pode nos apontar um caminho de crítica da Modernidade que obscurece o caráter da cisão pela afirmação de um ideal abstrato. Claro que o Hegel maduro e, até certo ponto, “conservador”, que lemos na *Filosofia do Direito*, parece não ver a cisão de modo tão drástico. A separação natureza cultura é superada nos Espírito absoluto que supera a si mesmo na sua realização infinita. A igualdade entre o real e o racional passa a ser não um horizonte de realização futura do homem, mas uma efetividade do mundo moderno. Não podemos esquecer que essa efetividade é do pensamento, e que o pensamento mesmo atrai para si a realização do mundo da vida fática.

É necessário então tentar surpreender estas passagens de Hegel em que a cisão aparece na sua originariedade e tentar estabelecer os nexos metodológicos concretos que possibilitam uma crítica à história do ideal e da realização da história do homem, em luta contra a necessidade, a injustiça.

O que está em jogo para Hegel é a capacidade humana para fornecer saídas para a sua situação frente à natureza. O homem não controla ilimitadamente as potências naturais. Este é um fato indeclinável, mas ao mesmo tempo insuportável para o homem. E deve-se ainda considerar um passo a mais: não só as potências da natureza *externa*, o vento, as marés, as chuvas, as estações, estão fora do controle absoluto do homem, mas aquilo que há de natural nele foge de seu domínio. Aquilo que em *VCh* Hegel chama de sentimentos naturais, que convertidos em uma religião do belo numa espécie de primeira instância da vida ética em sentimentos morais, não são de fato controlados, mas canalizados, direcionados pela religião pública, pela arte, pela comunidade.

Outra é a saída do judaísmo que aparece *GChS*. O Espírito de Abraão, o pai do espírito judeu, é o da singularidade finita, ainda abstrata, mas que se opõe a todo o natural, não somente às bestas do campo, à procela e ao tufão, mas também a estes sentimentos naturais do homem. O sacrifício que Abraão aceita realizar, o de seu próprio

filho, o único pelo qual demonstrou um amor natural, mostra a quais limites se sacrifica a vida natural pelo ideal pensado autoassumido. Ora, não só o deus contraposto a toda realidade constitui este ideal, mas a própria singularidade, o próprio sujeito emergente é a contraface deste ideal.

Para usarmos uma linguagem hegeliana posterior, Abraão é aquele que assumiu na radicalidade a decisão de tornar-se *para-si* (HYPOLLITE, 1995). Entretanto, sem as mediações necessárias da história, ou melhor, da apreensão que o singular realiza em seu próprio processo dos instrumentos sociais, das instituições e positivities, a realização deste *para-si* só pode se dar no modo da singularidade finita contraposta a toda infinitude. Infinita é a natureza nas suas múltiplas determinações e a esta natureza Abraão se contrapõe em primeiro lugar.

O ímpeto revolucionário que arrastava multidões, homens motivados por paixões, também fez a razão *se apaixonar*, isto é, se faz *razão revolucionária* (MARCUSE, 2004). O ideal, que Hegel quase venerava como o ideal máximo de liberdade política constitucional, fundada positivamente como leis que os cidadãos mesmos se dão, ganha tons ainda mais fortes quando comparado com o tipo de constituição do “Estado” hebreu. A singularidade finita sem a mediação na vida pública não é para Hegel um ideal de liberdade política. Ao contrário, é a negação desse ideal e a afirmação da igual submissão, em primeiro lugar ao princípio abstrato, que se constitui como dever-ser oposto à realidade da dispersão tribal e familiar, e dependência daqueles que têm o domínio do culto, o único fator de identidade do povo, um “igual depender de todos em relação ao seu senhor invisível e aos seus funcionários e ministros visíveis” (NOHL, p. 255).

A ausência de qualquer liberdade política positiva desses singulares que não constituem comunidade, que não mediatizam sua liberdade na liberdade do outro, mas que se afirmam como livres negativamente apenas frente à natureza hostil, é notória na relação que o hebreu mantém com a propriedade. Aliás, segundo Hegel, “nada consideravam como propriedade, mas como favor” (NOHL, p. 255) prestado por IHVH e mediatizado nas poucas leis sobre a propriedade que o próprio culto constituía, como o dízimo sobre as colheitas. Tanto Lukačs (1970) quanto Marcuse (2004) tendem a afirmar que nesta sua

noção de propriedade Hegel cede ao princípio econômico do proto-capitalismo acumulativo. Assim, a propriedade constituiria o passo básico da constituição do sujeito, pelo qual o singular hebreu não é ainda verdadeiramente sujeito em sentido moderno. Esse passo decisivo da propriedade como fundamento elementar não apenas do direito, mas do processo de subjetivação, seria repetida, de forma definitiva, nos *Princípios da Filosofia do Direito* (1997, p. 44): “Deve a pessoa dar-se um domínio [*Beherrschafft*] para sua liberdade a fim de existir como ideia”.

Sem dúvida que Hegel permanece refém do pensamento da sociedade burguesa no qual sua filosofia se produz. Isso, inclusive, é concorde com o princípio do seu sistema que a filosofia põe, e é, o seu próprio tempo em pensamento. Hegel apresenta a sociedade burguesa. Mas essa apropriação originária pode, e tem, um aspecto libertador. A apropriação necessária de cada singular dos meios de produção necessários não apenas para sua subsistência, que alimenta o sistema, para a sua vida qualificada, vida de *cidadão*, de igual coparticipante no processo de autodeterminação de uma cultura.

O singular, que de nada se apropria, não tem nem mesmo o medo de perder direitos. Diz Hegel (NOHL, p. 256): “daqueles direitos que um povo teme perder, o povo hebreu não tinha nenhum; neles não havia nada a se perder”. Ora, esse é o princípio básico da dominação universal operada no sistema. Nada há a perder, porque o singular não é verdadeiro sujeito. Se para o judeu o único verdadeiro sujeito é o seu princípio universal contraposto a toda realidade, o homem moderno, abstratamente afirmado como livre, mas de nada se apropriando, só reconhece liberdade na universalidade abstrata de indivíduos universais que, por sua vez, nada mais são que a elevação da particularidade sem conteúdo. O singular vê no *rockstar*, na celebridade, nos ícones e ídolos da mídia os verdadeiros livres. Entretanto estes não possuem os verdadeiros meios de produção de riqueza. Por isso que, como o pecado do povo hebreu, o singular moderno na sua veneração só comete idolatria. O verdadeiro sujeito da prática social, ainda a despeito do Judaísmo, já não é mais um único princípio pessoal reconhecível, mas o obscuro coletivo daqueles poucos que são os donos do capital.

Enquanto que em um Estado livre a introdução da monarquia reduz a liberdade de todos os cidadãos

à condição de indivíduos privados, no Estado hebraico, ao contrário, no qual cada um era politicamente nada, a monarquia permitiu que alguns fossem alguma coisa, mais ou menos limitados. (NOHL, p. 258).

A subjetividade mesma não é aquela estrutura transcendental que permanece sempre igual a si. Só nas concreções da história o sujeito vai se formando, e em um sentido específico, *se construindo*. A história, portanto, não é um aporte exterior ao desenvolvimento integral da subjetividade, mas é o modo pelo qual o sujeito vem a si, se manifesta e se determina.

Hegel introduz definitivamente na filosofia a compreensão das condições e consequências materiais da epistemologia. O sujeito transcendental kantiano é o resultado de condicionantes históricas localizadas em uma conjuntura espaço-temporal. Um povo, um momento do tempo, certas influências intelectuais, um ambiente espiritual propício, as condições materiais necessárias, um conceito necessita de tudo isso e pode ter consequências sobre o modo de produção e reprodução da vida nessas conjunturas. As estruturas transcendentais da filosofia kantiana, herdeiras em último termo da concepção escolástica de humanidade, presumem ainda a existência de uma essência que se preserva na sua imutabilidade. A essência, aqui, torna-se totalmente outra. É coisa-em-si, transcendental, postulado. De qualquer forma, apresentado como inacessível à razão dialética, inacessível à crítica baseada nas condições históricas

Quanto à noção de transcendental, cumpre notar que Heidegger (2000) insiste em chamar a consciência como um transcendental na filosofia hegeliana. De fato, não está muito longe da verdade. Hegel, como já o repetimos tantas vezes, sucumbe à maquinaria do pensamento burguês. A sociedade que visa garantir sua estabilidade como um transcendental da política e economia se reflete em um sistema que, para não relativizar tudo no historicismo abstrato, torna a história mesma um transcendental em movimento. A equação espírito=historia leva o seu desejo de manifestação ao máximo na identificação de si mesmo com o caminho que a consciência percorre. No sistema a relação inicial, tal como aparece em *GChS* se inverte: já não é mais a consciência que percorre a história se apropriando dos momentos de sua

autodeterminação, mas a história que se apropria da liberdade da consciência, que já não distingue a verdade e a falsidade de cada evento, mas que só os pode ver na relativização que tem seu ponto final na Ideia abstrata, onde a filosofia dialética acaba por cair na armadilha da má-infinitude da qual ela mesma tinha lançado o alerta.

Dar-se conta da infinitude não é um recurso disponível apenas para as artimanhas do discurso filosófico. A vida do singular se funda sobre essa percepção. A certeza sensível que Abraão apresenta, como sendo o singular que se opõe ao universal, é o passo imediato da consciência na descoberta de si. A inexistência da comunidade reconciliada impulsiona a consciência singular na afirmação de si mesma. A infinitude tem de ser reconciliada. Ou se restaura a união originária pressentida pela consciência num momento abstrato, como fazem os cultos anímicos, ou se reconhece a sutura como sutura.

O *deus totaliter alter* é a infinitude na sua máxima oposição ao singular. É a demonstração da imaturidade da consciência para fazer do *totaliter alter* o próprio. Essa capacidade não deve ser confundida com as tentativas panteístas ou anímicas, que negam simplesmente a ruptura. Negá-la não a supera, mas conserva a diferença na sua abstração.

A diferença que o singular Abraão estabelece com seu universal divino é a própria diferença entre a igualdade e a diferença, isto é, a impossibilidade de superar a diferença no seu próprio momento. Esse *deus totaliter alter*, não encarnado e não participante da vida concreta, é o deus heterônimo que encerra em si a pedagogia do deserto. A singularidade de Abraão é a do homem que, na ânsia de ser livre, mas sem as determinações concretas necessárias para essa liberdade, não se lança na luta para conquistá-la, mas representa a si mesmo como lançado por um outro. A pedagogia do deserto é, em primeiro lugar, a *pedagogia do abandono*, o ser lançado para fora e para junto de, a compreensão da subjetividade como fundada numa igualdade para consigo mesma que, mantendo a diferença como diferença, exclui qualquer dialetização da vida.

Este abandono não é, entretanto, um mero *ser abandonado por*, mas um *abandonar-se* não mediado pela reflexão necessária. As estruturas da transcendência e, portanto, da responsabilidade pelo desenvolver da própria história são negadas no transcendido puro e

inacessível. A história de um povo torna-se assim *desígnio* providente deste outro e, portanto, inescrutável, ou, no modo de apresentação dessa estrutura na contemporaneidade, um processo que ainda seja *evolutivo*, é *cego*.

O abandono faz do singular que tenta ser livre sem ter desenvolvido a consciência de sua liberdade o escravo das realizações cegas e heterônomas de um sujeito que não é ele mesmo. Assim, tanto o *deus absconditus* do Judaísmo, como o processo evolutivo do universo, são os dois extremos de um mesmo ideal: a total dependência daquilo que não é domínio da liberdade, a heteronomia. Um realiza-se na plena transcendência de substância, mas que é sensível aos apelos da singularidade, como o deus que, embora exigindo uma resposta afirmativa de seu desejo de sacrifício, ouve o coração de Abraão e provê um cordeiro no lugar do filho; outro, ainda que afirme a total igualdade da substância na imanência, excluindo dela qualquer subjetividade, faz da ação a tentativa mágica de manipulação que se vê frustrada pelos reclamos dessa mesma substância inconsciente: assim é o efeito contínuo dos problemas ecológicos que mostram que antes que possamos destruir o múltiplo da vida, a vida tem mais chances de nos destruir.

Fazer, assim, uma *genealogia* do progresso das religiões, do seu avanço no tempo histórico, não pode se reduzir a uma história exterior das contingências. Para usar termos da filosofia heideggeriana, essa história tem de ser propriamente *ontológica* e jamais *ôntica*. Se, ainda com Heidegger (2000) afirmássemos que a subjetividade foi soerguida em padrão de medida absoluto (*absolute Masstab*) na Modernidade, contra Heidegger devemos dizer que isso deve nos fazer aprofundar os esforços para dialetizar esse mesmo sujeito.

O singular assim contraposto ao seu fundamento, o sujeito fundado na diferença ilimitada, é cindido não apenas em relação ao mundo, mas consigo mesmo. A sua vida é feita de oposições. É sempre um estrangeiro, ainda que habite em sua própria pátria. O fundamento, que não pode ser representado, pois não é posto em igualdade com nenhuma coisa finita, mas ao mesmo tempo, não se reconheceu o sujeito como aquela infinitude de si consciente, não pode ser objeto de representação. Assim, o modo de subjetividade que tem no espírito

abraâmico o seu paradigma não pode ser representado. O vazio do *Sancta Sanctorum* nada mais é que a ausência da realização da figura finita na infinitude. O homem é assim o escravo do seu ideal, e o seu ideal é vazio.

Irreconciliável e caminhante, sem ao menos a esperança de uma pátria futura, isto é, sem ao menos espiritualizar a diferença, um homem que apresenta tal modo de subjetividade não conhece outra educação que a lei. A prescrição e a norma universais, aplicadas ao singular, são o único horizonte da vida. A interioridade realizada como mera função pública, como *leitourgía*, como *shret*, é o sacrifício da própria liberdade no exercício da norma vazia e heterônoma.

Moisés, o legislador do povo, é tomado como tal não porque tenha fundado a nação, mas porque transforma a própria heteronomia no modo, ilusório, da mais excelente ação. A insistência dos escritores sacros na pessoa do homem justo é a insistência da realização de uma lei esvaziada de toda sua humanidade, de uma lei que não corresponde aos apelos da subjetividade, que enrijecida na sua positividade exclui o homem da integralidade do desenvolvimento do espírito. Tal homem é de novo *abandonado*, pois exclui-se da comunidade dos homens e das exigências de responsabilidade pelo próprio destino. A destreza do seu saber não passa de artimanha do entendimento e onde ele julga ter estabelecido um verdadeiro conhecimento da vida concreta está o discurso vazio da mera letra.

A sabedoria de eruditos e as conversas de sábios, de moralistas, de filósofos da linguagem, de cientistas positivos, têm seu antecedente histórico mais remoto neste modo do saber que cinde o conhecimento do espiritual e conhecimento da vida concreta. Tudo que há de espiritual na vida concreta é lei, tudo que há de concreto no espiritual é a substituição da figura abstrata do pai legislador pela lei abstrata. As teorias da física contemporânea são inconsistentes entre si justamente lá onde falta o espiritual: a suas leis não se coadunam. A incapacidade desenvolvida no pensamento contemporâneo de dialetizar a vida parece ser o resultado da oposição irreconciliável entre o conteúdo espiritual e a forma da sua manifestação na vida concreta dos homens.

O apelo que nos parece comum depois de Husserl, “retornar às coisas mesmas”, é o que caracteriza esses primeiros passos de Hegel na

via do pensamento. A força negativa do pensamento, a força que subverte as relações comuns e imediatas, mas que na realidade são o resultado da mediação de um modo de conhecer abstrato, deve pôr-nos em contato com as coisas na sua objetiva manifestação. Adiantando o sistema, podemos entrever aqui a objetiva manifestação de como o espírito se mostra a si mesmo.

Na nossa época, e sob a influência de Husserl, a escola fenomenológica alemã quis substituir os estudos indiretos – por exemplo, uma filosofia da ciência que não passava de ciência da ciência – por estudos diretos. [...] Mas é precisamente isto o que caracteriza os estudos de juventude de Hegel. (HYPPOLITE, 1995, p. 13)

Assim, é indiferente no fundo, dizer que essas primeiras pesquisas de Hegel se reduzem ao campo da teologia, ou da especulação moral, ou que simplesmente não são filosofia em sentido estrito. Ora, devemos considerar que o próprio conteúdo do pensamento filosófico é resultado da consideração do movimento dialético da própria existência em sua densidade mais própria. A religião, o mito, e sua linguagem simbólica além de representação da densidade própria do vivido *são* esse próprio vivido. A experiência de cultura que o indivíduo faz é sempre mediada pela mítica do seu tempo. A face do mito é como a cabeça de *Janus*, com os olhos fixos nos dois lados do tempo e do espaço que ele marca o limite, o mito é diacrônico e sincrônico, sustenta o modo de ser elementar da subjetividade por meio de suas transformações no tempo. A *Aufhebung* como categoria dialética primária mantém essa experiência que é apenas pressentida no mito. Em cada momento da cultura ultrapassado algo se conserva.

A *Aufhebung* é a mais certa categoria da lógica hegeliana para se aplicada na interpretação das formas culturais. Não podemos, porém, fazer dela o fantasma do poder oculto que tudo arrasta à frente. A cultura não avança indeterminadamente como se em cada momento algo totalmente diverso se operasse. Todo progresso conserva momentos sincrônicos, distensões de categorias elementares no processo formativo das civilizações. Hegel dotou todas as categorias sincrônicas dos processos culturais de um *sentido unívoco*, de uma *finalidade* intrínseca

ao próprio processo de transformação-conservação, e fez dessa tendência o fetiche da Modernidade. A desespiritualização do espírito resultou na crença da aldeia global, a comunidade internacional da informação, que se crê a forma cultural terminal. Mas, sem mais as tendências teológicas e românticas que animaram o Idealismo, a totalidade da cultura já não vê mais necessidade em centrar-se, refletir-se, constituir-se como uma entidade que sabe suas partes. O sistema global de informação não pode assim ser *sistema*, nem fechado, nem aberto porque para ele não há outro, mas apenas uma rede, um conjunto total de pontos interligados sem um centro. A dialética da servidão se torna o novo infinito na ausência de senhor.

A singularidade desperta pela teologia abraâmica, apesar de lhe faltarem os elementos para se constituir em livre subjetividade, não padece do mesmo individualismo irrefletido da sociedade contemporânea. A singularidade abraâmica é a tentativa corajosa da autodeterminação, mais corajosa ainda pela ausência das condições objetivas que são plasmadas na forma mítica do ideal. Abraão exprime a força do pensado abstrato elevado à categoria universal oposto a todo existente. A liberdade que queria conquistar não permitia vínculos pátrios, vínculos com o solo em que havia nascido, com os deuses familiares e mesmo com a própria família. A peregrinação pelo deserto por meio de gente estranha é a afirmação radical da sua singularidade. De fato se submete a um outro infinitamente mais potente, mas esse deus singular é ele mesmo afirmação da própria singularidade abraâmica. O singular por excelência, o não reconciliado, nem com os homens nem com a natureza, só poderia aceitar o existente como igual submetido a um outro singular ainda mais potente. Não só uma potência aumentada em escala, como a potência dos deuses gregos, mas o efetivo sujeito do qual emana todo o poder.

A natureza está, em tal sistema, para ser dominada pelo singular, que se contrapõe a ela. Mas Abraão não confia nas suas forças para dominá-la, tal qual fez Nimrod, o construtor de uma torre que pretendia chegar aos céus, na cidade de Babel. É pela mediação do seu ideal abstrato que domina sobre as bestas, sobre os animais domésticos, sobre o campo e sobre o deserto. O seu deus é o deus das altas montanhas, mas é também do deserto e da natureza inteira. Como Abraão, é um deus peregrino, nômade, que vaga pelas terras estrangeiras, que desafia

os deuses estrangeiros e o caráter patético de suas ações. Esse deus singular, entretanto, não é apático. A violência do seu poder está na não submissão absoluta daqueles que escolhe para si.

Se Abraão é igualmente submetido a esta singularidade infinita, tal qual o mundo infinito a ele contraposto, o seu privilégio consiste em que nele está também a ideia em seu desenvolvimento. O deus de Abraão, querendo-se único e querendo esse povo como único, exclui a possibilidade de qualquer outra nação participar do incomensurável, coisa que não ocorre com os deuses nacionais, que apesar de serem deuses particulares e da particularidade, admitem que outros homens de outras nações também tenham sua participação no sagrado, na reconciliação efetiva.

O espírito que os levou para fora dessa escravidão e os organizou em um povo independente opera e se desenvolve deste ponto em diante em relações mais numerosas do que aquelas nas quais se mostra nas famílias mais simples e se caracteriza de modo mais determinado e em resultados cada vez mais diversos. (NOHL, 248).

O destino de um indivíduo singular, Abraão, se expande de tal forma que, ao tornar-se uma família, na figura do seu filho José, torna-se definitivamente o espírito de um povo. José, aquele que se torna administrador das propriedades do faraó, mas que ainda permanece escravo, apresenta o máximo de realização na liberdade que a subjetividade cindida pode apresentar. Um sujeito que não se apropria das positivities da história porque o seu conceito exclui qualquer coisa de próprio.

A lei só pode passar da heteronomia à autonomia quando o sujeito assume a propriedade que lhe cabe, mas que não é gratuita. Não há gratuidade no processo de formação do espírito. A apropriação é resultado de uma luta intensa, ainda que na maior parte do tempo silenciosa, que eclode nos momentos de crise.

As grandes revoluções, as que impressionam toda a gente, são certamente precedidas por revoluções silenciosas, “se que nem todos se apercebem, que não são observáveis pelos contemporâneos e que

são difíceis de definir como compreender.” É o desconhecimento de tais transformações internas, no corpo social, na vida e nos costumes, que depois torna surpreendente as revoluções que eclodem de forma aparentemente brusca no palco do mundo. (HYPPOLITE, 1995, p. 29).

O desejo de realização da liberdade se faz presente ainda na consciência mais alienada, porque mesmo o momento mais abstrato aponta para seu desenvolvimento ulterior. Pode-se reconhecer que há um certo sentido de *amor fati* no pensamento hegeliano, um sentimento de totalidade conciliada que transita entre o pantrágico e o panlógico, oscilando entre um e outro à medida que, contraditoriamente, é ambos (HYPPOLITE, 1995).

Em geral a crítica anti-hegeliana se situa nesse âmbito de argumentação. Não se superam as ânsias e angústias da vida concreta na mera afirmação de sua solução lógica. Logo, a conciliação lógica que a interpretação “conservadora” de Hegel reconhece, acertadamente, na *Grande Lógica* e na *Enciclopédia*, apesar de ser a conclusão necessária do sistema, invalidá-lo-ia enquanto pensamento agente nas possibilidades da vida contemporânea.

O pensamento do período de Frankfurt, com seu recurso constante à história quer solapar as bases de todo determinismo (BOURGEOIS, 1999). Ainda que já apareça nesses escritos o espírito como realização necessária de si mesmo, essa realização não invalida a realização dos indivíduos, isto é, o singular não se vê excluído do processo de autodeterminação.

É isso, na realidade, o que Hegel aponta como o momento falso e ilusório da subjetividade cindida, e posteriormente como o momento falso e ilusório da *consciência* infeliz. O homem, na inconsciência dos processos históricos que objetivam o próprio pensamento, a própria ação do saber, em um ser-aí imediato, seja sensível, seja ideal, refugia-se no interior de uma unidade imperfeita que, excluindo toda diferença, exclui assim a possibilidade do movimento dialético autoassumido, isto é, a possibilidade de o homem assumir-se como motor agente da própria história.

Tal é o problema nodal do *Espírito do Judaísmo* no qual Hegel quer de fato pôr à mostra o problema da Modernidade esclarecida muito segura de si, mas incapaz de resistir a uma crítica dialética de seus próprios fundamentos. O espírito judeu exclui o homem de qualquer propriedade. A terra prometida em herança é sempre uma promessa a ser cumprida na sua integridade, mas que ao não integralizar-se impede a comunidade de iguais submetidos na não liberdade abstrata de fundarem uma nação que se autolegislando torna-se o espaço possível da formação de sujeitos livres.

Além do mais, deveria ser recordada a *nulidade* do homem e a pequenez de uma existência mantida apenas como um favor em cada gozo ou atividade. Como sinal do direito divino de propriedade e como sua parte se deveria oferecer oferecida a décima parte de cada produto da terra. (NOHL, 251; GRIFO NOSSO).

Que necessidade teria um deus tão distante, não só maior como oposto a todo universo, de ofertas de frutos da terra e animais? Se formulamos a pergunta desta forma, ou a resposta parecer-nos-á impossível, incoerente ou abstrusa, ou a pergunta mesma recairá no absurdo. A necessidade aqui não é a do contraposto, mas daquele que contrapõe e se contrapõe.

Na afirmação da liberdade infinita que o ideal tem de pôr e dispor, enquanto infinitude subjetiva, da infinitude do múltiplo da vida, está representado o desejo de realização da subjetividade humana, o seu desejo de apropriação dos frutos concretos de seu trabalho e vida, a apropriação dos frutos de seu próprio trabalho espiritual que configura e constitui o mundo.

O sacrifício sacrifica a parte anulada em cada homem, a disposição de sua liberdade e afirma no ideal a vontade irrestrita de subjetivação. O próprio sacrifício é assim um processo subjetivador-dessubjetivador. Da mesma forma a racionalidade impregnada pela metafísica do entendimento sacrifica nos altares dessa mesma racionalidade intransigente o desejo de apropriação da própria liberdade nas instituições. A ciência, medida desmedida que pretende medir absolutamente, não é encarada em suas consequências políticas, porque

se julga na possibilidade da contemplação das regras imutáveis da natureza. Como o *rabbi* que, por estar em contato com a regra imutável da lei, coloca-se acima dos espíritos proféticos que denunciam a hipocrisia do sistema sacerdotal.

A consideração da nulidade da vida concreta do homem face à subjetividade infinita que o próprio deus abraâmico se torna, pois sendo fundamento é o único que está como sujeito presente a si mesmo, tomando em conta que singularidade finita só está presente a si no modo da compreensão, a própria vida perde seu valor e sacralidade. Nada no mundo humano é de fato sagrado, isto é, está no âmbito daquele *mistério que se quer manifestar* que constitui a própria história do homem, mas que não obstante, é acessível ao conhecimento racional efetivo, pois é neste mistério mesmo que se funda toda a possibilidade de razão.

A religião da subjetividade irrestrita bane a magia, pois não aceita nenhuma outra mediação com a natureza do que aquela da potência infinita do seu ideal. Mas esse ideal, enquanto potência que funda, jamais se atualiza na vida concreta dos homens, a não ser por meio da lei. O conhecimento mesmo do concreto é colocado para fora do mistério, como se o conhecimento do mundo não importasse para o desenvolvimento subjetivo daquele que conhece.

A sutura operada entre a religião e a vida concreta de um povo é aquela que, pela afirmação da alteridade que é pura subjetividade fundadora, desemboca no agnosticismo irremediável. Tal como a doutrina kantiana dos postulados, que banindo a historicidade do conceito de Deus, torna-se a limitação das potências humanas e não sua realização.

Os israelitas podiam, ao contrário, falar apropriadamente de suas coisas, de seus e das leis de seu serviço, pois de tudo isto nada era sagrado. O sagrado estava eternamente fora de sus vidas, não visto, não sentido. (NOHL, 251)

A lei moral torna-se a única coisa que é *sinal* desse mistério. Como sinal que é, não é capaz de elevar o homem de sua vida natural à vida do espírito conservando a natureza em sua inteireza. Assim, o

homem é oposto à natureza e se torna seu rival. Não faz com ela pacto de amizade, nem pode realiza-la no conceito, porque o conceito mesmo se opõe a ela na pura idealidade. A natureza, que entre os gregos, é o modo de apresentação não espiritual da própria ordem do espírito, é no espírito da singularidade irrestrita a desordem que só tem sua ordem num *para além* infinito que não a funda como o mistério imanente de toda realidade humana. Se para os gregos a natureza é *phýsis*, mas também *cosmos*, para o espírito hebraico nada mais pode ser que *criação*. É apenas na junção do mundo hebraico com o mundo grego no Cristianismo, que as duas ideias se fundem, e a criação passa a constituir um todo organizado. A progressiva negação do caráter histórico da constituição do homem no alvorecer da humanidade, a contraposição abstrata de Descartes entre uma *res extensa* e o *cogito* que por sua dúvida sabe a si, exclui a ordem como manifestação consciente do saber.

É necessário dar um passo além na constituição desse sujeito moderno. Hegel não tem pudores em afirmar que com Descartes a filosofia entra em seu próprio terreno, a subjetividade. Mas cabe ainda a criação de um complexo filosófico que dê conta dessa subjetividade a partir de sua exteriorização na própria obra humana. Contra os escolásticos, o homem moderno não é capaz de reconhecer a ordem da natureza espiritualmente. Assim, a teoria mais eminente da Modernidade será aquela que desenvolve estruturas transcendentais fundamentais que organizam os dados sensíveis. A ordem está toda no sujeito, não mais na coisa mesma, inacessível ao penetrar do pensamento.

É o meio termo dessa linha do conhecimento que Hegel desenvolve desde sua juventude. Sem dúvida que o sujeito é a “estrutura” fundamental do conhecimento, mas uma estrutura permeada de historicidade. Não podemos apenas contrapor o sujeito às outras esferas da vida como uma entidade absoluta sem desenvolvimento, sem história. Aliás, é esse modo de conceber que permite transformar o sujeito em um objeto a mais do conhecimento abstrato. A mera antropologia, as ciências da religião, a história das mentalidades, a psicologia empírica, transformaram o fundamento fundado do conhecimento em mero objeto abstrato.

A singularidade irrestrita que impede o conhecimento efetivo da totalidade é a mesma que põe a si como objeto de conhecimento desligado daquela fundação histórica irrevogável. Não basta, e Hegel o percebe, fazer uma história do sujeito, mas fazer com que o homem mesmo se reaproprie daquilo e naquilo em que se encontra alienado. O que vai ser o conceito de cultura na *Fenomenologia*, vai ser a totalidade que Hegel pretende apreender pelos conceitos de *vida* e *amor* nos *Escritos da Juventude*.

Já mencionamos a centralidade da noção de propriedade para a o desenvolvimento da liberdade. Mas à noção de liberdade junta-se a noção do amor e da vida como a experiência que o sujeito faz na vida da comunidade da apropriação e da entrega. A liberdade, que é o “caráter negativo da verdade” (NOHL, p. 254) exige a liberdade de dispor do que o sujeito se apropria e de entrega do sujeito nessa desapropriar-se. O amor como desapropriar do próprio e apropriar-se do impróprio exige a forma material da liberdade, uma liberdade que não obstante sendo negativa em relação ao caráter positivo da verdade exige a preexistência de uma apropriação da própria subjetividade que se abre como dom. Por isso Hegel insiste que em uma comunidade em que os sujeitos não se apropriam dos frutos do seu trabalho, da sua ação frente à natureza, das positivities resultantes da negatividade de sua liberdade, tanto o amor como uma vida *strictu sensu* política não é possível. Considerar tudo um favor da divindade, seja ela o deus pessoal, seja o nihilismo da mercadoria, impede a verdadeira liberdade.

Quem tivesse desposado uma jovem de outra tribo ou de outro povo, que não tivesse irmãos e, portanto, fosse proprietária dos seus bens, era por isso admitido obrigatoriamente na família ou tribo da jovem, a qual pertenciam esses bens. Assim, mais que da peculiaridade pessoal, mais de uma característica irrevogável, o descender de determinados antepassados, o pertencer a determinada família dependia de uma coisa adquirida. (NOHL, 255)

A propriedade, ainda que seja indispensável para o progresso da liberdade, na sua abstração mantém o seu caráter dúbio. Ao mesmo tempo que o direito de propriedade inalienável dos romanos garantia a

conservação de direito abstratos da pessoa, a permanência nesse conceito abstrato impede a realização da verdadeira autonomia. Por um lado necessária, mas dispensável na sua figura abstrata a partir de certo ponto, a propriedade torna-se um dos alvos mais bem destacados da crítica marxista na leitura dos textos hegelianos da juventude.

La tendencia histórico-filosófica de Hegel apunta a derivar todas las categorías económicas e sociales de la posición del hombre respecto la moderna sociedad burguesa; apunta a mostrar cómo de esas conexiones surgen leyes objetivas del movimiento de la interacción entre el hombre, la naturaleza y la sociedad, cómo surgen de ese suelo contradicciones cuya superación y reaparición a nivel superior hacen comprensible, en última instancia, la entera estructura de la sociedad y de la historia. (LUKAČS, 1970, p. 360)

Lukačs aponta acertadamente a origem de boa parte das considerações econômicas e sociais. A moderna sociedade burguesa, que para a Alemanha ainda era uma irrealidade (LUKAČS, 1970, p. 364) é uma preocupação de primeira ordem para Hegel. A situação da Alemanha semifeudal, que não realizara ainda o passo decisivo em direção às liberdades subjetivas porque não tinha ainda as condições materiais necessárias para realizar esse passo, fazia com que Hegel buscasse essas mesmas condições materiais para o pensamento na França revolucionária. Entretanto, Hegel já podia entrever as limitações do modo de propriedade burguesa, como aparece da sua crítica à religião privada e objetiva cristã em *VCh*. A posse necessária que o indivíduo tem sobre os frutos do trabalho é o momento de desalienação mais contundente, tal como aparecerá na dialética da servidão, na *Fenomenologia*.

O trabalho que, em primeira instância, é a mutação sem conteúdo da natureza, “determina o desenvolvimento da consciência” (MARCUSE, 2004, p. 226). O trabalho não é só operado pelo homem, como é um trabalho *da* consciência, na dupla gramática do genitivo. A consciência é o sujeito desse trabalho que se molda enquanto molda o mundo, e o objeto do próprio trabalhar que enquanto opera arranca a consciência de seu estado semidesperto.

Erramos, contudo, se tomamos as categorias econômico-sociais de Hegel apenas no seu nível fático. Como substratos dessas categorias estão os momentos espirituais determinantes de toda a história, a arte, a religião e o pensamento. Pela igualdade de religião e política propugnada por Hegel, aqui mais próximo de Santo Anselmo de Cantuária que de Lutero, é que se torna possível inferir tais categorias da vida espiritual dos povos. Tomar as categorias de trabalho, propriedade e alienação marxistamente é inverter a ordem do próprio pensamento de Hegel, pois se “todos os conceitos filosóficos da teoria marxista são categorias econômicas e sociais, todas as categorias econômicas e sociais de Hegel são conceitos filosóficos.” (MARCUSE, 2004, p. 225).

Isso não invalida o trabalho de Hegel que temos chamado *genealógico*. As origens das abstrações filosóficas burguesas têm de ser colocadas à tona. Indubitavelmente, o conceito cristão de sujeito autônomo, a consciência infeliz, é o conteúdo religioso da forma burguesa secularizada. A eliminação das contradições do Cristianismo pacificou as contradições da sociedade burguesa. O que Hegel faz é perceber a intensidade ainda vigente dessas contradições que o “homem virtuoso” pretende negar.

A ausência das condições concretas de tais contradições na Alemanha obrigara Hegel a realizar esse mesmo processo de contradições idealmente e idealmente o superar. Isso não significa que se renda a um modelo subjetivista tal qual o fichteano. Mas a própria densidade do pensamento quando levado à sua força de negatividade é capaz de criar tais condições indispensáveis, fazendo da ideia como que uma crítica do estado presente de coisas. A ideia ainda não realizada da sociedade burguesa na Alemanha se realizar no sistema de Hegel.

O sistema de Hegel, por isso, desenvolvera e completara “no pensamento” todos aqueles princípios burgueses (completados “na realidade” pelas outras nações ocidentais) que ainda não faziam parte da realidade social. (MARCUSE, 2004, p. 226).

A identidade do racional e do ideal que se vai apresentar na *Filosofia do Direito* é presumida na identidade entre a religião (o conteúdo espiritual de um povo) e a política (a forma de exteriorização

desse conteúdo) que constitui os *Escritos da Juventude*. Por isso o pensamento econômico e social não se fecha em si, mas se abrem à filosofia; da mesma maneira, por menos filosóficos que sejam considerados pela crítica os *Escritos da Juventude*, o pensamento constitui a integridade dessas reflexões.

A crítica do espírito do Judaísmo se constitui, então, como a crítica daqueles elementos irreconciliáveis que subsistem no modo de vida das sociedades ocidentais. A realização integral do homem torna-se impossível numa sociedade em que a diferença não é submetida à análise dialética. A igualdade anunciada como um dos pilares da moderna civilização ocidental não se baseia, como pressupõem os ideais abstratos, na igualdade formal entre os homens, sustentada na transcendentalidade do sujeito, ou na pátria celestial que iguala o futuro dos homens, essa igualdade é uma igualdade de escravidão: “Os gregos deveriam ser iguais porque eram todos livres e autônomos; os hebreus porque eram todos incapazes de autonomia” (NOHL, 255).

A autonomia formal dos sistemas de pensamento não leva em consideração as bases materiais dessa autonomia. Por tal, só pode representar a vida ética como moralidade e dever. O pensamento abstrato sabe que implícita está nele a impossibilidade de radicalização de seus princípios, pois esse sujeito que é objeto abstrato da moral, da antropologia e da psicologia é o que dá bases para uma diferenciação não categorial da humanidade, mas efetiva.

Não há na lei de igualdade abstrata dos sistemas morais da Modernidade, tal como na de Moisés, nenhuma ressonância do ideal de liberdade do cidadão. A impossibilidade do judeu em aumentar sua propriedade equivale, segundo Hegel, à impossibilidade do homem realizar-se autonomamente, porque o dever não constitui autonomia na medida em que é tomado como objetividade na subjetividade.

A teoria da alienação, segundo Hegel, é aplicada ao campo moral. O homem situa-se numa dependência absoluta de Deus dominador. A lei é simples expressão da vontade de Deus. Ao homem cabe apenas obedecer. Esta atitude, para Hegel, é imoral. Considera inaceitável a perspectiva filosófica de Kant referente ao

imperativo categórico. O princípio kantiano, como toda a moral kantiana, segundo ele, procedem do pessimismo antropológico kantiano. (ZILLES, 1991, p. 63)

Esse pessimismo antropológico que está não só na moralidade como na filosofia, está no fundamento de duas tendências da Modernidade. Uma que é cisão do sujeito, agora não só como a tradição anterior à Reforma, entre um cidadão da terra e um cidadão dos céus, tal como na tradição agostiniana, mas uma cisão nesse cidadão terreno, entre o gozo da felicidade antecipado pela fé, e o gozo das coisas terrestres proporcionados pelo arranjo racional. A outra tendência é a da incompatibilidade entre duas leis que se põem frente ao mesmo sujeito. Uma lei moral imprescindível de origem divina, impressa no imperativo categórico, outra lei emanada da própria vida da sociedade e que muitas vezes se opõe a essa lei “racional” dedutível pelo sujeito singular.

Tais cisões, sempre mais prementes, multiplicam-se indeterminadamente, pois foi tolhida ao homem concreto qualquer possibilidade de princípio unificador. O deus dos postulados kantianos é a realização do pessimismo antropológico que nega ao homem o manter-se aberto ao pensamento de uma infinitude que transcende o estado presente de coisas, mas que pode ser objeto de um discurso, ainda que limitado. Frente a isso, não é de espantar a fragmentação das doutrinas filosóficas. Ética por um lado, oposta à filosofia do direito, unificadas numa moralidade abstrata. Uma epistemologia sem conteúdo, e uma história da filosofia sem forma. Não à toa às grandes unificações da filosofia hegeliana são uma *Lógica* (que diz *ontologia*) e uma *Enciclopédia*.

O homem “concreto”, o indivíduo cotidiano, não teme todas essas perdas? Não há medo real de perda de direitos onde não há direito algum a ser efetivamente perdido. A lei dos modernos, tal qual a dos hebreus, não é, para Hegel, manifestação livre da decisão autônoma de um povo, mas a lei coercitiva que a tudo se impõe e de tudo dispõe: “Daqueles direitos que um povo deve temer a perda, o povo hebreu não tinha nenhum; não havia neles nada que ainda pudesse ser oprimido.” (NOHL, 256)

Tal inimizade com a natureza, com as condições sociais e entre os homens de uma mesma comunidade funda apenas força. Quando o judeu servia no sacrifício o seu deus, era a possibilidade de dispor irrestritamente da natureza que se lhe apresentava. Não havia nada sagrado na natureza, nem alguma ordem a ser respeitada. O uso irrestrito das potências naturais mediadas no ideal sem mediação garantia o uso exclusivo da natureza num gozo alienado, mas ainda culpável. Não havia liberdade nesse gozar porque a natureza mesma não se encontrava elevada. Gozar nela é gozar contra a subjetividade irrestrita que funda a não conciliação, ao mesmo tempo em que é uma imposição dessa mesma subjetividade.

Quando o homem moderno goza dos frutos da natureza o seu gozo não é menos culpável. Não conseguiu libertar-se e libertar a natureza de sua alienação constituinte. Se a secularização do conteúdo se operou, isso não significa que a forma da culpabilidade não tenha se mantido. A gula se torna descuido com o corpo, a luxúria possibilidade de doença, a irascibilidade falta de *feeling* social, a soberba injustificada pelas qualidades objetivas. Ou se opera um outro tipo de culpabilização que desculpabiliza abstratamente sem resolver a contradição: a gula torna-se gratificação alimentar; a luxúria prática necessária de realização afetiva, a irascibilidade móbil desportivo canalizado no *fair play*.

O esvaziamento das formas de seu conteúdo operou a equalização do ideal com a realidade. O deus totalmente outro habita agora no *sancta sanctorum* que este mesmo se torna o próprio divino. As lamentações são feitas neste restolho de muro. A ideia perdeu sua força contraditória e a sociedade não pode mais ser forçada na sua realização porque o pensamento perdeu seu caráter negativo.

Essa assimilação do ideal com a realidade é um testemunho do quanto o ideal foi ultrapassado. Ele é trazido do reino sublimado da alma ou do espírito ou do ser interior e trazido para termos e problemas operacionais. (MARCUSE, 1981, p. 70)

O sujeito abstraído da concretude que lhe cerca, das condições indeclináveis da objetividade, se deixa igualar agora com os modelos operacionais. A dialética, enfraquecida no seu poder de negação, não

pode mais penetrar nos recônditos desse sistema. Tal sistema, entretanto, não tem recôndito nenhum ser revelado. A identidade formal de cada uma de suas partes com todas as outras é tão visível que causa repulsa pensar que ali não haja diferença. Mesmo o discurso da diferença quando aplicado psicologicamente e antropologicamente é positivado, pois a diferença se torna um instituto social regulador que neutraliza a sua negatividade.

De acordo com Hegel, a tragédia moderna, tal qual a hebraica não é capaz de suscitar nem terror nem compaixão: não é uma tragédia grega. A única coisa que dela pode advir é o sentimento de horror frente a um povo que se autossujeita a um ideal criado por esse mesmo povo e figurado na singularidade absoluta.

O destino do povo hebreu é o destino de Macbeth, que se separou da própria natureza, se entregou a essências estranhas e para servi-las teve de matar e eliminar cada coisa sagrada da natureza humana, teve de ao fim ser abandonado pelos seus próprios deuses (já que estes eram objetos, e ele o seu servo) e ser esmagado na sua própria fé. (NOHL, 260)

Não nos deve parecer estranho que Hegel vá encontrar em Macbeth o exemplo do que aconteceu com o espírito do Judaísmo. Essa incapacidade trágica que pode suscitar apenas um horror quase fisiológico frente à desgraça de um povo que ao negar sua natureza é por ela mesma esmagado é, sem dúvida, a tragédia da Modernidade. Esta não superou o binômio natureza-cultura, mas o relega ao mesmo espaço onde esconde tudo o que lhe parece obscuro. A incapacidade da crítica dialética conserva todos os seus problemas em antinomias, no pavor de que a razão que enaltece, que não passa de entendimento limitado, entre em contradição insolúvel consigo mesma, desconsiderando que essas contradições são o que propulsionam a história na sua realização.

Se o singular é, tal como se afirma na *Filosofia da História*, ou como aparece em algumas passagens da *Fenomenologia*, era então necessário que um povo, como indivíduo histórico, concebesse o ideal da pura singularidade. Aqui ele não poderia ainda aparecer numa bela individualidade, uma bela alma, pois não havia comunidade de

indivíduos. O que há é igualdade na submissão. Logo, essa singularidade tem de ser a singularidade contraposta a toda realidade. O que, em certo aspecto, é um avanço no processo formativo.

De fato, a bela comunhão que os gregos gozavam com a natureza foi rompida. Mas é a heteronomia um passo necessário para a autonomia. Um sujeito autônomo é antes um sujeitado. A autonomia é sujeição a si mesmo, sujeitar-se às determinações da própria liberdade. A partir do momento em que o povo hebreu aceitou a sujeição a este outro começa o processo de singularização do homem. O deus singular nasce da vida de homens singulares, sem amor à pátria ou aos deuses familiares, homens que peregrinam no deserto. O processo da total alienação da vontade e do destino no totalmente outro é a única coisa que possibilita a reapropriação desse outro na esfera da livre subjetividade. Ora, o todo outro que rege inclusive as relações de comércio entre o homem e a natureza deve então ser reapropriado. Ele é reapropriado só quando assume a condição humana, haja vista que estar de todo contraposto ao existente impede que o homem assuma ou participe de sua natureza. Mas o ideal pensado que é nele livre (que goza da liberdade transcendental da qual fala Kant na *Crítica da Razão prática*) livremente assume a humanidade, ou seja, o Ideia busca a conciliação com o real, o pensamento com o existente, e a partir de então a marcha da autodeterminação na liberdade que constitui as formas culturais do Ocidente não mais fará diferença entre o direito e o sujeito do direito.

## **2.2 Novas perspectivas antropológicas**

A junção do finito e do infinito, não como mera oposição, nem como justaposição de opostos, só é possível na medida em que haja uma força unificadora, uma espécie de "poder oculto" (MARCUSE, 2004, p. 36.) que realiza a superação. Nós podemos já chamar esse poder de "história" e com isso seríamos justos com boa parte do pensamento de Hegel. Entretanto, nos textos que viemos abordando até então esse poder é já *Geist*, ou *Volksgeist*. O poder da história e do destino de um povo conjugados. Mais que isso, a compreensão da realização da liberdade na História como um destino, como a reconciliação com o próprio destino.

A crítica posterior, tanto foucaltiana quando da Teoria Crítica da sociedade, que abordaremos nos capítulos III e IV respectivamente, nos fazem olhar com mais atenção esses conceitos hegelianos, especialmente a partir da sua obra sistemática. Mas a superação que o texto de *GChS* ainda não se enquadra na identificação de finito e infinito na Ideia ou de real e racional. Um outro tipo de consideração aparece, a da “monstruosidade do Cristianismo” como a concepção antropológica mais inaudita até hoje (MILBANK; ŽIŽEK, 2014).

Tomar em conta a esfera política alemã, como por vezes fazemos ao longo do texto, não é apenas um recurso metodológico, mas uma exigência do próprio pensamento. O pensamento da política exige em sua contrapartida uma política do pensamento (BOURGEOIS, 1999). Por isso, não nos deve estranhar que a discussão política da situação tanto da Alemanha da que Hegel era contemporâneo, quanto a possível aplicação desta discussão para o nosso problema de um conceito de formação, se veja impregnada na discussão teológica.

Aliás, a concepção deste poder oculto que é na realidade a própria realização da "vida de um povo", ou da comunidade humana, pressupõe justamente que o conjunto de ideais que norteiam uma sociedade, ou mais, que norteiam a própria comunidade humana só se realize naquela única ideia em que todas as demais ideias se realizam. Não estamos aqui adiantado a lógica de Jena, mas apenas ressaltado aquele "pressentimento" que já podemos ler no texto jovem de Hegel.

A realização da liberdade na vida de um povo passa pela realização da subjetividade enquanto tal. Isto é, a história do judaísmo e do seu espírito como uma espécie de genealogia da singularidade, ou mais, uma arqueologia da subjetividade, tem em seu intento a superação das contradições da vida subjetiva. Entre ideais burgueses esclarecidos que varriam a Alemanha, ou ideais liberais que varrem nosso país ainda hoje, e a situação concreta da vida humana, há um poço intransponível de oposição que só pode ser resolvido quando a própria subjetividade for colocada em contradição consigo mesma, e, nesta contradição, reconhecer-se como historicamente desenvolvida.

O reconhecimento da própria historicidade é aquele móbil pelo qual reconhecemos a historicidade das instituições subjetivadoras. A Religião, o Estado, a Arte, a Educação, com todas as consequências da

sua inscrição maiúscula na teoria e na facticidade das relações sociais, já não são meras instâncias em que operam a administração pura dos meios de realização. Quando o pensamento desloca o problema para a subjetividade enquanto agente ativo e passivo dessas instituições subjetivadoras, a própria finalidade de tais instituições é colocada em questão.

No texto de *GChS*, Jesus aparece no cenário da vida cindida do povo judeu não apenas como a negação de um ponto específico do destino desse povo, ou como a oposição a um ponto específico de um modo de subjetividade alienada. Mas, assumindo nele mesmo a inteireza do destino, põe no lugar da individualidade positiva definida pela contraposição à subjetividade infinita, isto é, uma individualidade que se define pela limitação da sua vontade e do seu querer no infinito (o finito contraposto a todo infinito), a figura do sujeito autodeterminado, da subjetividade que se nutre ela mesma da infinitude, isto é, que compreende o seu ser finito pela apreensão infinita das disposições também finitas.

Ao preceitos que simplesmente exigiam servir ao Senhor, uma servidão imediata, uma obediência sem alegria, felicidade e amor, isto é, obediência às leis do culto, Jesus contrapõe o seu oposto, um impulso [*Trieb*], mais que isso, um desejo [*Begierde*] do homem. (NOHL, p. 262).

A transformação antropológica operada por Jesus não é de cunho teórico. Na sua vida leva a termo a reconciliação do homem com o seu desejo. Essa reconciliação não é a eliminação imediata do desejo. Isso só ocorre nas sociedades nihilistas, absorvidas na execução do seu dever. O vazio do *Sancta Sanctorum* é substituído pela concreção mediata do desejo humano, mediatizada pelo objeto desejado. Se no destino hebreu a individualidade do homem frente à lei, figura máxima da coletividade e da legislação monárquica é um processo de dessubjetivação de uma singularidade extremada, em Jesus o sujeito se afirma como o múltiplo infinito, e determinado na sua própria infinitude, de singularidades, ou, de eventos singulares, que se autoassumem como a particularidade infinita do universal concretizado. Jesus, o Deus-homem, se entendido da perspectiva da cristologia é o rebaixamento de Deus à condição humana para resgatá-la da condição

decaída, do estado de laceração subjetiva em que se encontra, em contraparte é a assunção da sacralidade do próprio homem enquanto desejante. A sua necessidade é incluída no teológico. O homem obediente da Lei é substituído pelo homem desejante, pelo homem necessitado, pelo homem sequioso do divino mas sequioso também da satisfação de suas necessidades mais imediatas.

A necessidade mesma, a carência, não é divinizada no Cristianismo. A divindade da necessidade não pertence à mítica cristã, mas à mítica filosófica e esclarecida que presta louvores ao status quo desde O Banquete de Platão, ritualizando o desejo de filósofos e reles mortais. Pena que os últimos mal podem esperar que o desejo da subsistência seja realizado, enquanto que os primeiros, pelas condições que dispõem no arregimento da sociedade, podem desejar coisas mais altas. Não. Na mítica cristã a necessidade é um estado de laceração, aliás, “dizer que a necessidade extrema viola o sagrado é uma tautologia, pois a necessidade é um estado de laceração”, fundada em condições objetivas, seja na Queda, a mais objetiva das condições na teologia, seja a queda social, o pecado, pois que é verdadeiro desvio, da exclusão de massas inteiras dos benefícios culturais, espirituais e materiais.

O desejo sagrado da mítica cristã é o do homem que deseja. Esse sujeito reprimido nas profundezas da história, com voz negada, sem a mínima possibilidade de sequer ter consciência da gravidade de sua exclusão, porque não conhece outro mundo além daquele que o arranjo positivo da sociedade lhe reservou, é recuperado na figura do homem-Deus que também deseja. É nessa perspectiva que o *totaliter alter* se faz outro. Ontologicamente, as duas naturezas subsistentes em Jesus de Nazaré não se confundem, não se fundem. Ele é homem e Deus, não é um homem divinizado, nem um semi-Deus. Realmente um e realmente noutro, nele se adianta a *paroúsia*, a reconciliação do homem com seu estado antes da Queda. Mesmo ressuscitado, quem ressuscita é Jesus de Nazaré, o homem, porque Deus, a substância divina, não compartilha da morte, que é a consequência do pecado, condição que ontologicamente Deus não assume. (RAHNER, 1989).

A “tentação do Cristianismo” não se resume à promessa de conservação da vida pessoal (FERRY; JERPHAGNON, 2009) quando

pensada em uma teoria antropogenética da cultura. Com o Cristianismo o homem aparece na história, o sujeito ganha suas primeiras feições mais determinadas: o desejo animal reprimido, a animalidade própria do homem, que antes era recalcada para o mais profundo da vida social agora torna-se visível, e mais, é uma animalidade constituinte que é sagrada. Isso aparece de forma clara na teologia paulina da ressurreição em 1Cor 15. Quem ressuscita não é um homem abstrato, um indivíduo, uma entidade psíquica transcendental, mas é o corpo na sua inteireza, o homem inteiro, que “é semeado corpo psíquico, é ressurgido corpo espiritual (*speíretai sôma psychikon, egeíretai sôma pneumatikón*)” (1Cor 15, 43).

Se em Tübingen a crítica de Hegel ao Cristianismo era a mais acerba possível, lembremo-nos que Hegel se empenhava a uma crítica da teologia do entendimento, da teologia transcendentalista-ética, impregnada de kantismo, que separava o sujeito do objeto sem reconciliação possível, ou melhor, que só conseguia afirmar a subjetividade do sujeito pela contraposição infinita deste em relação ao objeto. A subjetividade oposta ao infinito só se funda na falta de fundamento, ou na postulação deste fundamento pelo mero entendimento. Ora, os postulados da razão prática, que segundo são negados na primeira filosofia hegeliana, são na realidade a afirmação da fundação sem fundamento, isto é, da tentativa falha do entendimento de determinar em conceito aquilo que se pode apenas conhecer pela realização da razão, ou como no saber da Enciclopédia, no momento em que a razão se entende ela mesma como espírito.

A infinitude da ausência de fundamento só pode resultar no mero entendimento não realizado, ou seja, no entendimento que não se deixa ultrapassar. A razão kantiana postula para si mesma aquilo que ela não pode conhecer, a liberdade, a imortalidade, Deus, o Sumo Bem, postula aquilo que é fundamento da própria subjetividade sem reconhecer no postulado o próprio fundamento, tomando a autolegislação do sujeito em modo anárquico. Hegel quer, ao contrário, ir avante. A razão não pode ser limitada no seu conhecer, porque ela mesma se define pela atividade do conhecer infinito. Eis aqui o problema que Hegel já se põe, e vai se resolver definitivamente, ao menos em termo hegelianos, na Ciência da Lógica: o saber infinito que a consciência efetiva não é oposto ao finito, isto é, ao sujeito, mas é a agência mesmo do múltiplo, a

agência do finito no transpassar das figuras. Há um reconhecimento ainda muito cedo, em Frankfurt, da experiência histórica como a realização da razão. Se em Kant o saber é limitado lá justamente onde é limitado o próprio entendimento, a razão, ao pôr para si seu próprio objeto, e ao recuperar para si as objetivações dela mesma originadas, afirma atualmente aquilo que era mera potencialidade não realizada: a infinitude do saber que, em sendo infinito, se realiza a si mesmo.

Mas aqui damos passos muito longos, muito a frente do que a pesquisa mesma se propõe. É necessário retornar à figura histórica que Hegel tenta recompor de Jesus e ver, em que medida, este Jesus “hegeliano” assume o destino do povo hebreu superando-o e, assim, realiza nesse destino um passo fundamental no caminho da subjetividade, pois aquele que nega a si mesmo a partir das positivities do seu povo é que aponta o processo, para o Hegel maduro, definitivo da realização da subjetividade; é o sujeito pleno que, apropriando-se do desenvolvimento histórico abre mão da singularidade para realizar-se como substância, um sujeito em que a síntese de universal e singular não gera mais particular, mas dá a concretude final, definitiva, do saber, isto é, de um sujeito que se sabe a si mesmo no seu ser sujeito, ou conforme a fórmula da Fenomenologia, de um  $Eu=Eu$  e de um  $Si=Si$ , da perfeita identidade de certeza e verdade.

A geração da lei livre, e falamos aqui geração, pois se engendra a partir de um povo, não pode meramente contrapor subjetividade e positividade. A mera oposição não realiza nem uma nem outra. O sujeito frente à positividade que se afirma e que, no seu afirmar-se, é na realidade a afirmação de um outro diverso do próprio sujeito pelo sujeito mesmo, isto é, o estranhamento do seu próprio ato, não pode manter-se em si mesma. Ou ela se torna subjetividade ideal infinita, tal como no kantismo, em que o caráter positivo do objeto é indiferente para a estrutura da subjetividade, ou o sujeito mesmo desvanece e se deixa apreender por esta positividade. Há aqui uma linha tênue entre a moralidade e a imoralidade no que se refere ao ato do agente. A rigor, para Hegel, o homem que desvanece na positividade, isto é, o homem que não se realiza no mundo jurídico, mas que submerge à estranheza da juridicidade fora de seu controle, é um amoral. Nada faz por si. Em efeito, o seu agir singular é um agir na lei, pela lei ou contra lei. A única

que permanece, ainda que temporariamente, girando no seu próprio eixo, é a pura positividade infinita frente a qual o homem esvanece.

Na posição que a positividade assume contra a subjetividade desaparece a indiferença do serviço e, portanto, desaparecem seus limites. O homem está por sua própria conta, o seu caráter e a sua atividade tornam-se ele mesmo. (NOHL, p. 277)

O tênue limite é rompido pela própria limitação. O homem está lançado ao seu próprio agir porque em nada se realiza. Os limites todos se desfazem justamente pelo excesso do limite: o finito se dissolve em si mesmo, no finitizar-se infinito dos objetos. O homem não se realiza nem na sua religião, nem no seu Estado, nem na lei, muito menos em um povo que os três elementos estão atrelados pela objetificação juridicizante da vida. A limitação da vida, do infinito não potencial, é o que abre espaço para a crise dos limites da própria limitação. Não mais o homem determinado pelo múltiplo, nem a determinação do múltiplo da existência pelo homem, mas a total indiferença, a apatia dos extremos, o silenciar do não sabido. A subjetividade que submerge na mera positividade, ou, pelo lado inverso, a afirmação irrestrita do fundamento anárquico da lei é o engendramento primário de um processo de dessubjetivação histórico. O esvaziamento do homem pelo homem mesmo através de suas instituições, se imediatamente é a aniquilação daquilo que há de concreto no homem, abre a possibilidade para sua autodeterminação.

A possibilidade da autodeterminação só é efetiva lá onde é impossível a mera oposição entre moral e imoral, vício e virtude, culpa e castigo. A oposição destes elementos consiste justamente no fato que quando um dos termos da díade é posto o outro é presente apenas no modo da possibilidade, isto é, se excluem. A liberdade da lei positiva, entretanto, que é indeterminação do finito na ilimitação da culpa, faz de cada uma das oposições um além da própria imoralidade que só pode redundar em imoralidade. O sujeito, dessubjetivado e tornado mero singular, incapaz de por si só aniquilar esta lei na qual não se reconhece, é sempre o imoral frente à lei mesma. Assim, onde é impossível a oposição que é possível a reconciliação. Quando os possíveis positivos tornam-se impossíveis quando tomados pela perspectiva da ação, que o

homem que ser sujeito consegue lutar pela sua liberdade, pela vida, pelo amor.

O amor dissolve as dissonâncias irreduzíveis da oposição pela própria absolvição da oposição. Absolvição é aqui, no seu sentido mais próprio, o absolutizar-se do sujeito, o sujeito reconhecido absolutamente em sua liberdade. Absoluto é ab-solver, é a dissolução da pertinácia na oposição, não falamos da absolvição jurídica, que é perdão da culpa sempre persistente no direito pela natureza mesma da lei positiva, mas da absolvição absoluta, que aniquila a própria possibilidade de culpa. Falamos, sem dúvida, do Hegel da Fenomenologia, mas falamos também da compreensão de Hegel que vai se desenvolvendo já em Frankfurt, de um Deus que ao escolher a sua própria morte escolhe a eliminação de qualquer possibilidade de um conceito efetivo de submissão. A submissão só acontece no modo da sua realidade, isto é, da submissão à ideia abstrata, seja do direito, do Estado, da religião ou da arte. Mas onde o homem reconheceu o conteúdo concreto dos processos históricos e reconhece que ele mesmo é objeto de um processo histórico de dessubjetivação é que vai aparecer no horizonte da ação a sua politicidade, a capacidade de o homem fazer-se sujeito, fazer-se cidadão.

A lei, oposta à culpa pelo seu conteúdo, é oposta ao amor no que tangem a forma. A forma da lei não consegue manter em si seu conteúdo. O amor é a forma da exacerbação do conteúdo da lei, o que implica, em último grau, abrir mão inclusive da oposição mais persistente, do próprio direito. Como pode entretanto lei e amor terem o mesmo conteúdo e o homem se reconhecer num e não em outra?

(...) no dever-ser (sollen) se anuncia o domínio do conceito, aquele que se acima da separação é um ser, uma modificação do viver que se apresenta como exclusiva e, portanto, limitada somente se considerada em relação ao objeto, pois a exclusão se dá apenas com a limitação do objeto e diz respeito somente a este. (NOHL, p. 266).

A lei reúne aquilo que foi disperso no mero conceito: a sua unificação é abstração do conceito, é mera realização do entendimento. A sociedade que reconhece a alienação do Estado em relação à

realização da liberdade dos próprios cidadãos sabe que o mero conceito já não mantém o Estado, já não unifica o povo em torno da mesma ideia. Pela razão, pela capacidade infinita que caminha em direção à unificação, inclusive da unificação de si mesma com toda a sensibilidade que lhe é oposta pelo entendimento, o homem sabe sua situação reduzida à natureza incipiente, sabe que só vai alcançar a subjetividade por um esforço que exigirá, em certo ponto, até mesmo abrir mão do esforço. O conceito não tem a força objetiva de reunir o homem com seu destino, o destino de suplantar a natureza conservando-a na unificação. Só a razão pode efetuar-lo e, para o jovem Hegel, efetua no modo do amor.

A imediatidade dessa lei que é apenas seu conceito se opõe à vida, pois julga reconciliar a própria vida consigo mesma. A multiplicidade do vivente não aceita a reconciliação no conceito que está aquém da própria vida. O infinito não pode ser conciliado na mera submissão ao finito: o conceito não pode determinar a verdade da vida e dos povos, mas ante se submete à ação destes. O juízo, fruto da ação do entendimento, é por isso mesmo a partição originária, que no seu caráter de origem permanece atuando. O estudo da origem histórica, entretanto, já tem para Hegel o poder de, em desencobrendo essa primeira partição, reestabelecer a conciliação experimentada na própria vida como amor, ou mesmo como fé.

A fé no ideal, entretanto esse processo subjetivo-dessubjetivador, deve ser suplantada na realização do destino. Realização do destino aqui significa realização da história de um povo, o momento em que um povo dá de frente com sua própria origem disfarçada na partição originária e assume sua liberdade, pois esvaziada a liberdade de seu conteúdo e assumindo o homem a tarefa de sua própria subjetivação, o destino torna-se, antes de ser a força universalizadora interna à vida do homem no qual o próprio agente se contrapõe a si, a força mais potente da subjetivação.

Hegel contrapõe ao domínio excludente ilimitado do conceito “o espírito de Jesus, que se elevou acima além da moralidade” (NOHL, p. 266), que equivale à elevação do sujeito acima da moralidade. Jesus de Nazaré como aquele que aberto ao infinito não se identifica sem resíduos com ele, pois continua homem desejante, prefigura a

subjetividade que se apropria inclusive dos momentos de exclusão rompendo toda “positividade indestrutível” a partir da mera ação do conceito. Este, que é “limitado e universal”, não pode fornecer o elemento de superação das contradições entre o desejo e a lei, porque sempre recairá sobre o procedimento excludente desta. Ao contrário, o sujeito elevado para além da contradição com a moralidade objetiva não cai na mera persistência do desejo, se copartícipe no largo processo formativo da comunidade que quer “reconstituir o homem na sua integridade” (NOHL, p. 266).

É a permanência exclusiva da fixação na universalidade limitada do conceito que gera mais e mais desejos que são reprimidos, dando vazão a novas necessidades impostas pela universalidade, despertando outros desejos que são novamente reprimidos no círculo vicioso da indeterminação culpabilizante do indivíduo. O homem sozinho frente ao universal, sem a possibilidade de abrir-se a qualquer possibilidade de transcendência das condições objetivas da sua existência, sem a crença nessa transcendência. O homem do nihilismo consumista. O homem nadificado ou o homem alienado.

**PARTE II**  
**MODELOS**



### 3 ONTOLOGIA DE NÓS MESMOS E ONTOLOGIA DO OUTRO

A obra de Michel Foucault *As palavras e as coisas* (2007) é um ponto de inflexão indispensável para pôr em discussão uma série de questões que atinem à questão da subjetividade, tal como temos tentado realizar. A noção de antropologia tal como, veremos, vigora no pensamento moderno, podemos opor a arqueologia foucaultiana, que nos permite fazer uma espécie de caminho *antropogenético* no qual o conceito de *homem* marca definitivamente a sua presença no pensamento.

À episteme renascentista, que via entre o humano, como gênero, e o universo, animais, plantas, planetas, ente metafísicos, como uma continuidade única de que se podia percorrer através das marcas e assinaturas que podem ser lidas nas coisas, do micro ao macrocosmo, sucede a episteme clássica. Nesta, paulatinamente, vai se construindo a imagem do sujeito epistemológico em oposição às coisas que este conhece. Aqui não mais uma interpretação das assinaturas, mas uma análise do discurso, uma análise das representações produzidas nos discursos dos sujeitos humanos, torna-se o núcleo comum de toda uma rede epistemológica.

Apesar de Foucault não fazer nenhuma referencia, é-nos impossível não reconhecer nessa emergência do pensamento clássico a atuação do pensamento da Reforma dentro do Renascimento mesmo. Subsiste no pensamento reformado a nítida certeza da diferença entre o sujeito humano e as coisas do mundo. Não pode haver um único conjunto de assinaturas entre um e outro, porque não permanecem na mesma continuidade assinalada. Entre um e outros reside a diferença ontológica fundamental das coisas criadas e do guardião, também criado dessas coisas, entre a criação decaída e o homem, o único a quem e oferecida a salvação.

O pensamento “clássico”, como é chamado nesse período (séculos XVII e XVIII) por Foucault, não pode ficar imune a estas conclusões. O sujeito do Protestantismo só pode ser aquele que

estabelece os signos que representam a sua posição neste mundo. O homem que não é destinado a este mundo não pode permanecer no mesmo fundo de origem. Assim, ele estabelece para as coisas os signos que garantindo a irredutibilidade da coisa significada ao signo permitem ver para além dela a garantia da sua transcendência. Sim, o sujeito pessoal eterno torna-se, como na religião mosaica, a garantia indelével da continuidade diferenciada entre a representação e a coisa representada.

A única coisa que garante a continuidade entre o agente da compreensão e a coisa compreendida é o signo resultante da atividade intelectual do próprio agente da compreensão. O próprio estabelecimento do quadro, paradigma do conhecimento clássico, revela ao sujeito que as cisões diferenciadas não residem nas coisas mesmas, mas na atividade do entendimento. Matizes indiscerníveis podem ser postas entre uma espécie e outra, entre um nome e outro. As contradições não podem resultar da própria dinâmica do existente. O entendimento assume para si a virtude do engano, se torna aquele que realiza a oposição em si e para si mesmo. O entendimento se torna a faculdade das oposições e o sujeito que se funda sobre a atividade do entendimento só pode ser o sujeito cindido.

Neste capítulo abordaremos a questão da subjetividade cindida na obra de Hegel, em especial a partir do texto de *Glauben und Wissen*, vinculando-o à noção de analítica da finitude que aparece em *As Palavras e as Coisas* de Michel Foucault. A nossa tentativa será de mostrar como se vinculam as duas noções na medida em que ambas apontam para a emergência do sujeito, bem como das ciências humanas que se constituem em torno desse “novo elemento de pesquisa”.

### **3.1 Arqueologia da modernidade**

Não à toa Foucault começa o capítulo sobre a mudança do paradigma epistemológico do clássico para o moderno colocando-o em termos de mudanças de positivities. De fato, a pergunta pelas discontinuidades epistemológicas no curso da história do ocidente significa perguntar, ao abstrair-se dos conteúdos próprios de cada

episteme, quais são os processos que levam que um grupo de positividades ceda lugar a outras distintas.

Donde vem bruscamente essa mobilidade inesperada das disposições epistemológicas, o desvio das positividades uma em relação às outras, mais profundamente ainda a alteração do seu modo de ser? (FOUCAULT, 2007, p. 297)

A pergunta arqueológica posta-se frente a uma totalidade determinada de acontecimentos do pensamento visando determinar como um conjunto de saberes se constitui ao sobrepujar um conjunto distinto que lhe era anterior. A pergunta arqueológica põe por terra a noção de continuidade sem contradição no progresso das ciências. Em cada época cada ciência particular está mais próxima das outras contemporâneas, por mais diferente que seja seu campo de estudo, do que ciência de campos de estudo similar numa linha temporal que ultrapassa distintas epistemes. Por conseguinte, é correto afirmar que a filologia coincide muito mais com a biologia evolutiva do que com a gramática geral do século XVIII.

Foucault não hesita reconhecer que a episteme da representação da era clássica possibilitou limites ao mundo que desconhecia limites. A noção de infinito não limitava-se às concepções ontológicas, mas estendia-se até o mais ermo rincão da epistemologia. Aliás, só se podia determinar uma relação de infinitude com o infinito porque a estrutura epistemológica dos saberes no Renascimento estava de tal modo posta que o seu método, indo de marcas em marcas, buscando em todos os entes as assinaturas das semelhanças indefiníveis, possibilitava que o pensamento se alargasse sempre mais, sem contudo acrescentar um conhecimento que fosse propriamente novo.

E, de início, o caráter ao mesmo tempo pletórico e absolutamente pobre desse saber. Pletórico porque ilimitado. A semelhança jamais permanece estável em si mesma; só é fixada se remete a uma outra similitude que, por sua vez, requer outras. (FOUCAULT, 2007, p. 297)

A episteme clássica acaba com o jogo infinito das similitudes. No seu lugar é fundada a continuidade absoluta do quadro geral. Essa

continuidade não está, todavia, constituída por sobre a concepção ontológica do ser sem rupturas. Ao contrário, pouco a pouco a diferença vai sendo introduzida na constituição geral da ciência. Essa introdução, ao invés de abalar o sistema o fortalece: assim da diferença de carácter Lineu constitui o sistema da botânica. Entretanto, a impossibilidade epocal da assunção da diferença no seu ser diferente estabelece no quadro o rigor metodológico que busca não mais a semelhança universal das marcas, mas a igualdade particular do carácter. O quadro geral econômico, a classificação botânica, a gramática universal, a enciclopédia, na escolha arbitrária do carácter constituem o modo do saber.

A emergência da episteme clássica prepara o solo para que o ocidente tome conscientemente em suas mãos a pergunta antropológica fundamental. Mas esta pergunta só é possível porque entram em cena no ocidente os dois conceitos fundamentais para que se possa fazê-la: o *homem* e a *consciência* se tornam os dois campos sobre os quais o pensamento vai se debruçar. Esta reflexão do homem sobre si não será possível ainda na era clássica, porque então o humano aparecerá como produtor de signos. A produção de signos sobre signos, isto é, de representações, se torna o passo necessário para que este mesmo animal significante possa estabelecer a reflexão sobre si próprio. Mais que isso, a reflexão em sentido estrito é estabelecida. O sujeito torna-se possível porque se torna capaz de compreender-se como produtor de significação. É neste duplo passo, um passo do sistema de signos em direção à consciência, que uma filosofia que se distancia da época clássica pode dar o máximo passo na direção da subjetividade.

Para compreendermos o alcance do giro operado na Modernidade, a análise arqueológica é de fundamental importância. O que se opera por meio dela é a reorganização dos eventos de pensamento de uma determinada para nós. O que é *arché* permanece no seu carácter *arcaico*. O *giro antropológico* operado na *Aufklärung* por Kant, que radicaliza as tendências modernas nascidas já na Reforma e constituídas epistemologicamente na episteme clássica, que segundo Foucault é o responsável por introduzir a pergunta antropológica fundamental que constitui o pensamento moderno e que está na base de formação das ciências humanas no final da *Lógica*, : “*Was ist der Mensch?*”. A colocação desta pergunta por Kant situa-se, por sua vez,

no campo mesmo de possibilidades epistemológicas da própria *Aufklärung*.

### 3.1.1 *Aufklärung* no pensamento de Michel Foucault

A *Aufklärung* é um tema recorrente no pensamento de Foucault justamente porque é esse *giro* fundamental gestado no Ocidente que permitiu o aparecimento das suas maiores noções: homem, sujeito, vida. O ambiente cultural europeu, em especial alemão, foi amadurecendo pouco a pouco tais noções. O Romantismo alemão foi um momento essencial nesse processo de transformação. A luta contra os resquícios de humanismo entre os alemães, sustentados ainda por boa parte dos centros de ensino luteranos, sofre duras críticas.

“O” homem é uma abstração; há apenas “os” homens. Assim como a vida em geral, em cada etapa do seu desenvolvimento, tem seu próprio direito e seu próprio significado, também o tem a raça humana. Cada indivíduo marca de maneira singular aquilo que o homem é e pode ser. (SAFRANSKI, 2010, p. 28)

Seguindo o pensamento foucaultiano seria um erro atribuir tal concepção universalista de homem a um paradigma antropológico. Ao contrário, tal humanismo presente nas escolas luteranas, mas também no pensamento humanista peninsular do Catolicismo, ou no tomismo suareziano, só se apresenta enquanto pensado no interior de uma relação estabelecida entre o homem e o infinito como propugnada na filosofia renascentista ou na teologia tomista, e mesmo luterana. De forma geral, o “homem” que aparece na aurora da Modernidade só é pensado na sua relação com o infinito, na sua contraposição ao infinito. A existência de uma teoria geral do entendimento baseada em marcas e assinaturas de compreensão pressupõe a leitura das indicações do infinito no texto da finitude.

A *Aufklärung* de forma alguma é uma continuidade do pensamento humanista, seu aperfeiçoamento ou completude. A *Aufklärung* se constitui no momento em que as teorias baseadas na relação do finito e do infinito já não dão conta da complexidade de

organização da vida moderna. A emergência da noção de sociedade como um todo relacional conjuntamente com a concreção eminentemente *burguesa* dessa mesma sociedade inviabiliza o pensamento do homem enquanto microcosmo, isto é, enquanto um conjunto de marcas de continuidade entre o finito e o infinito, entre o pensamento e a natureza. Vem à tona a necessidade de um pensamento que dê conta das interações propriamente humanas, políticas e sociais, de forma independente da possível interação ou não com o infinito.

A filosofia de Kant aparece nesse limiar da esclarecido Modernidade como o ponto de viragem. A determinação negativa da *Aufklärung* enquanto uma *saída* (*Ausgang*) se realiza na medida em que é pensada na sua contraposição com as teorias das assinaturas e do infinito. As interações sociais e políticas, as interações *humanas* de forma geral, tem de ser pensadas agora na sua *positividade*, isto é, excluída a sua relação com a metafísica.

Ele [Kant] define simplesmente o momento presente como *Ausgang*, como saída, movimento pelo qual nos desprendemos de alguma coisa, sem que nada seja dito sobre para onde vamos. (FOUCAULT, 2010, p. 27).

Assim, o texto kantiano “*Was ist Aufklärung?*”, situado nesse na viragem antropológica, rompe com a tradição escatológica da metafísica, abrindo-nos a possibilidade daquilo que Foucault chama “ontologia do presente” (2010, p. 21). Este fundamental texto de Kant, que define a *Aufklärung* como saída, não propõe em compensação nenhum destino. O caráter essencial da *Aufklärung* é negativo na medida em que quer mostrar a possibilidade antropológica da libertação das potências humanas da sua dependência seja dos poderes políticos e morais heteronimamente constituídos, seja a dependência da razão teórica a conceitos impossíveis de ser pensados a fundo e, portanto, limitadores de toda atividade intelectual que tenha por finalidade um conhecimento positivo de seu objeto. A ontologia do presente de Kant elimina todo pertencimento heterônimo colocando o homem, enquanto autor de sua própria conduta moral, de sua ação política e dos resultados do seu conhecimento no centro de toda atividade pública.

Na filosofia de Kant torna-se patente a importância do *público* (*Publikum*). Se antes o conhecimento era garantido por uma série de condições objetivas nas quais se adequava a matéria conhecida a um determinado padrão de medida, isto é, às regras que marcavam a relação do objeto com a sua multiplicação infinita nas semelhanças, na Modernidade esclarecida a asserção do público em relação à matéria torna-se o mais importante padrão. Seja um público especializado, no caso das matérias científicas e filosóficas, seja o da grande sociedade civil no que respeita à política e moralidade, todo juízo, opinião e atividade deve ser submetida à avaliação pelos iguais. Foucault, entretanto, centra sua avaliação da importância do público não nos seus efeitos propriamente políticos e sociais, mas primeiramente na relação do escritor, do filósofo e teórico, com o seu público leitor, isto é, com aqueles que irão avaliar a razoabilidade das ideias propostas. A existência de sociedades científicas e academias independentes de poderes políticos como os príncipes locais, ou das igrejas, que se tornam possíveis com a sociedade burguesa, torna a circulação de ideias um fenômeno que não se deixa mais limitar pela análise especializada dos clássicos e seu conseqüente comentário, mas que permite o jogo de oposições das verdades científicas.

Não podemos entender essa manifestação pública no sentido que hoje daríamos a manifestações de tal caráter. O uso público da razão não visa a eximir o indivíduo dos deveres positivos para com a sociedade civil, o Estado, a sua comunidade local. O uso público, medido no *arrière-fond* da igualdade daqueles que partilham o espaço público visa a garantir que o indivíduo, ainda cumprindo com seus deveres positivos, se veja livre para emitir opiniões contrárias a estes mesmo deveres. Um exemplo citado por Kant e retomado por Foucault é relativo ao pagamento de impostos. A emissão pública da afirmação contrária ao pagamento de impostos não visa a garantir ao indivíduo o direito libertariano de não pagá-los, mas de, enquanto os paga, ser livre para manifestar-se sobre eles. O uso público da razão visa a garantir que os espaços públicos de discussão não sejam limitados por nenhuma imposição heterônima.

Nesse jogo constante de oposições é que aparece o problema radical de uma teoria do conhecimento que coloca-se a questão da possibilidade de *todo* conhecimento. No seu âmago a questão se desloca

da apreensão de conteúdos determinados, ou da adequação lógica dos juízos enunciados com a matéria da enunciação, para a possibilidade mesma da emissão de um juízo que corresponda ao efetivo conhecimento de um conjunto de objetos. O problema do conhecimento se transfere do objeto do conhecimento para uma *analítica da verdade* (FOUCAULT, 2010).

Para Foucault, entretanto, a grande inovação epistemológica introduzida pela *Aufklärung* não se encontra nessa analítica da verdade, que é a forma de filosofia que deu origem à filosofia analítica anglo-saxã. Mais fundamental é a já mencionada noção de ontologia do presente, que coloca a filosofia em relação com um conjunto de preocupações que lhe eram de todo estranhas. As discussões que os filósofos da *Aufklärung* mantiveram sobre a Revolução Francesa e suas consequências para a vida pública refletem justamente esse *tour de force* que o pensamento realiza, redirecionando as suas preocupações, estabelecendo novos objetos, pondo limites a si mesmo. A formulação crítica na obra kantiana vai de encontro a esse mais novo “postulado” (seja-nos desculpado o uso, possivelmente, indevido) da filosofia, que faz com que a *analítica da finitude* como o método fundamental pelo qual se realiza a ontologia do presente, ocupe o lugar da metafísica do infinito, com suas preocupações sobre a imortalidade da alma individual, a existência de Deus, onde a ontologia do *totalmente outro* cede lugar à “ontologia de nós mesmos” (FOUCAULT, 2010, p. 21).

O texto “*Was ist Aufklärung?*” não constitui, entretanto, isoladamente, o panorama que nos permite conceber a *Aufklärung* em sua totalidade. Entretanto, se relacionamos, de acordo com Foucault (2008), esse opúsculo com a obra crítica kantiana, percebe-se a necessidade da crítica no projeto esclarecido; aliás, percebemos como a própria *Aufklärung* se constitui dessa crítica

Ele [Kant] descreve de fato a *Aufklärung* como o momento em que a humanidade fará uso de sua própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade; ora, é precisamente neste momento que a Crítica é necessária, já que ela tem o papel de definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer,

o que é preciso fazer e o que é permitido esperar.  
(FOUCAULT, 2008, p. 340).

O projeto crítico não é, desta forma, apenas um projeto epistemológico, que visa se afastar dos pressupostos da metafísica clássica e escolástica, permitindo assim o desenvolvimento das ciências e da filosofia sob uma razão matemática, tal qual nos aparece no prefácio da *Crítica da Razão Pura*. O projeto epistemológico participa de um projeto antropológico. A ontologia do presente kantiana, motivada pela Revolução, reconhece pela primeira vez esse homem, universal e abstrato, sujeito absoluto de direitos e deveres, subjetividade que é possibilidade de todo conhecimento.

Essa subjetividade que aparece tematizada na *Aufklärung*, e que é um dos seus distintivos revela-nos que esta Modernidade, tal qual tematizada pelo pensamento esclarecido, não pode ser resumida a um período histórico. Foucault (2008) insiste nessa compreensão dado que esta Modernidade esclarecida também nos constitui. As perguntas cá e lá formuladas ainda coincidem. A viragem antropológica realizada ainda tem consequências entre nós. E, por mais que o Estruturalismo tenha anunciado a morte do homem, afirmação na qual Foucault também incorreu, isso não significa que toda antropologia foi banida de nosso meio. Ao contrário, estamos em posição hoje de reconstituirmos com cada vez mais detalhes o que esse sujeito da Modernidade, tal como tematizado na *Aufklärung* ainda significa.

A Modernidade não se resume a um período histórico somente porque nos diz respeito. Ela transcende o período que a história lhe delimita porque, enquanto o homem moderno, frequentemente considerado como alienado de si e alienado do mundo (ARENDDT, 2013), se posta frente às coisas e as assume, se posta frente a si mesmo e assume a responsabilidade da sua ação, a Modernidade esclarecida se inaugura como uma atitude frente a uma transitoriedade que não tem limites, a um movimento que parece perpétuo. Ser moderno é “assumir uma determinada atitude em relação a esse movimento” (FOUCAULT, 2008, p. 342).

Lapidar é a frase de Baudelaire retomada por Foucault no texto *O que são as luzes?* (2008, p. 343): “Vocês não tem o direito de menosprezar o presente”. Essa é a atitude fundamental, que inclusive

revela os limites do Romantismo no interior dessa Modernidade. Enquanto muitas vezes os românticos encontrarão em um retorno nostálgico a um passado idealizado uma união sem fissura com o modo de ser moderno, um encontro sem alienação, um tornar-se igual sem diferença, um gozo imediato que é por isso abstrato, possível só na idealização mesma. A tentativa do Romantismo de deixar aparecer na “unidade viva e expressiva” (TAYLOR, 2005, p. 12) e assim recuperar o homem concreto que se perdeu na abstração do homem universal se perde na sua dificuldade de assumir a tragicidade do presente, substituindo-o por um drama idealizado da reconciliação.

Mas a atitude do homem moderno que assume o presente, bem como a atitude filosófica esclarecida que faz da ontologia do presente a sua principal metodologia, não podem ser confundidas com uma glorificação do estado de coisas presentes. A assunção da tragicidade da Modernidade, em especial na analítica da finitude, revela a capacidade de encarar a finitude como finitude e a alienação como alienação sem se deixar resignar. A catarse aqui não está na consumação do fato, mas na capacidade da sua transfiguração (FOUCAULT, 2008).

De forma geral Foucault (2008) nos apresenta três características que são como as linhas de definição principais do pensamento da *Aufklärung* que aqui gostaríamos de retomar. São elas: “a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo” (FOUCAULT, 2008, p. 344). É conveniente que nos detenhamos um pouco em cada uma destas características.

A primeira característica, a relação com presente, que temos até aqui abordado de maneira mais premente, significa que a *Aufklärung* é a tomada de uma posição frente à transitoriedade das determinações da presentidade. Essa posição envolve riscos. Por isso que acima definimos essa atitude como a assunção da tragicidade do presente em oposição a um drama idealizado da reconciliação. A Modernidade exige do agente a tomada de posições frente a cada objeto singular, mas fundamentalmente em relação à vida como um todo. A saída que se realiza é também a mudança de padrões econômicos que vão se constituindo no ocidente. A ruptura com o modelo estamental do Medieval e dos inícios da Modernidade e a crescente organização da sociedade burguesa em torno dos seus eixos míticos da livre iniciativa e

defesa da propriedade exige uma concepção de indivíduo que é responsabilizado por suas escolhas. Apesar de na prática econômica e social as coisas não se darem assim tão facilmente, ninguém mais é condenado a permanecer a vida toda no mesmo estamento social que ocupava no nascimento. Indiscutivelmente ligada à atividade burguesa, a nova concepção é que o homem se produz por seu próprio trabalho e que seu trabalho lhe permite a mobilidade social que seria impossível durante toda a Idade Média.

A noção de trabalho, segundo Foucault em *As palavras e as coisas*, é um dos pontos de mudança no paradigma de pensamento clássico para o moderno. A noção de valor, que desempenha o papel de conceito fundamental na análise das riquezas clássica, cede lugar a noção de trabalho na emergência da economia moderna. O trabalho como agregador de valor, o trabalho como modificador da natureza e como remédio contra a avareza da natureza. A ética pietista do trabalho entra na *Aufklärung* fazendo do homem o responsável moral por si mesmo, pelo trabalho que exerce sobre si mesmo. A ascese cristã ganha papel econômico e político. Essa é, em linhas gerais, a tese de Weber. Mas é também, inegavelmente, o que já aparece na *Fenomenologia do Espírito*, nos *Escritos da Juventude* e na filosofia kantiana. O trabalho, junto com os conceitos de vida e linguagem se tornarão os “quase-transcendentais” (FOUCAULT, 2007, p. 343) que caracterizam o pensamento da episteme moderna. São quase-transcendentais porque um transcendental puro não pode ocupar nenhum lugar ao nível das positivities que se ocupam meramente com a finitude. Um transcendental só será possível mesmo na filosofia kantiana, onde a ação moral, ainda que se tenha tornado um assunto propriamente humano, terá o fundamento de sua liberdade posto para além dos negócios humanos, na impossibilidade da filosofia de resolver suas antinomias. Já Hegel, para quem as antinomias são impossíveis, e para qual toda contradição resulta numa superação, um transcendental puro também será impossível, pois a possibilidade de uma ação está no seu próprio ser agido, e a liberdade só é possível na sua necessidade. Na filosofia kantiana resta uma quantidade de infinito que não foi recolhida na finitude ou no pensamento, nem por sua mera negação, nem pela tentativa de suprassunção lógica que Hegel opera em seu sistema acabado, nem pelo pensamento que mantém-se aberto ao infinito como possibilidade de saída das condições presentes.

Esta relação com o presente desconhecida na história anterior do Ocidente deve ser pensada na sua codeterminação com a segunda característica da *Aufklärung* que é o modo de ser histórico. Os quase-transcendentes (vida, linguagem e trabalho) tematizados e *As palavras e as coisas* são a penetração do elemento da historicidade na episteme moderna. Para Foucault, mesmo a *história natural* do pensamento clássico não está tão próxima da historicidade quanto a analítica da finitude ou a economia modernas. Isto porque os recortes objetivos dessa episteme não são pensados a partir de uma história, no sentido de uma narrativa, um levantamento de fatos e opiniões na distensão da temporalidade. Agora, são os objetos mesmos que são dotados de uma historicidade que lhes é própria. Os domínios do saber não tanto *têm* uma história quanto *encarnam* uma historicidade específica. Foucault constata que a história não constitui uma disciplina particular junto às outras na modernidade. Nem poderia. Ela é o modo moderno da episteme, que constitui um âmbito epistemológico das ciências humanas, em especial dessa três grandes regiões (FOUCAULT, 2007) que são a psicologia, a sociologia e a análise das literaturas e mitologias, e que portanto, não se constitui enquanto uma disciplina singular.

Para expressá-lo de alguma maneira, a forma fundamental da episteme renascentista foi a semelhança, a da episteme clássica foi a ordem, e a da Modernidade, a história. O que a ordem foi para a episteme clássica, a forma e o conteúdo do que pode ser conhecido com a certeza, a História o foi para a episteme moderna. A história, o fluxo da temporalidade, definirá tanto o modo de ser das empiricidades como aquilo a partir do qual essas são possíveis: o modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência. (CASTRO, 2009, pp. 204-205)

A emergência do sujeito no limiar da episteme moderna faz com que esse conjunto epistemológico tenha consequências muito diversas das epistemes anteriores. Agora, não mais um conjunto mais ou menos heterônimo ao agente epistemológico que é conhecido objetivamente: nem marcas são apreendidas, nem uma ordem estabelecida. Isso significa que o próprio sujeito é colocado em questão nas modalidades disciplinares da episteme moderna. A história, enquanto não constitui

um domínio específico, revela o modo da historicidade que *é do sujeito*. Isso, segundo Foucault, não resulta em uma historicização do sujeito emergente. Ao contrário, ele *é desistoricizado* na medida em que ele não mais *tem* uma história, mas *é tido* por essa história, é tomado por ela. É porque esse sujeito é ao mesmo tempo dado e fundamento dessas novas positivities é que as ciências humanas passa a ser elas mesmas históricas, não contando uma história do sujeito, mas reproduzindo a sua historicidade própria: “O ser humano não tem mais história: ou antes, porque fala, trabalha e vive, acha-se ele, em seu ser próprio, todo imbricado em histórias que não lhe são subordinadas nem homogêneas” (FOUCAULT, 2007, p. 510).

É aqui que nos damos de frente com o terceiro aspecto da *Aufklärung* e que caracteriza a grande viragem epistemológica da Modernidade: a introdução da ideia de *sujeito autônomo*. Dentro daquilo que Foucault (2008) chama um “*ethos* filosófico” próprio da Modernidade e, em especial, próprio da *Aufklärung* como ponto de viragem na história dos sistemas de pensamento, a emergência epistemologicamente ambígua do sujeito, e a multivocidade de suas possíveis formas de apreensão de si. A emergência ambígua do sujeito é aquela que nos permite identificar um sujeito empírico que é ao mesmo tempo transcendental, que mais à frente abordaremos.

Nessa *Ausgang* que é a *Aufklärung* está explícito o posicionamento crítico frente às estruturas tradicionais de poder. Mas, é também explícita a *crítica de si*, seja como uma crítica das condições transcendentais de conhecimento e atividade da razão, seja a do indivíduo enquanto agente moral e político que age racionalmente. O sujeito autônomo é aquele que é responsável por si, que assume a si mesmo quando assume a lei moral. Além disso, a própria ideia de *Ausgang* pressupõe a consciência história de um *Anfang*, de uma origem histórica, de um início que retorna e agora, tomado criticamente, é exorcizado na nova postura que o homem racional adota. Assim, o texto *Início conjectural da história humana*, de Kant, termina na exposição de um futuro. A compreensão histórica exige uma tomada de posição. O conhecimento dos fatos históricos, agora tornados claros pelo acontecimento da Revolução, mostraram o caráter (transcendental) de uma liberdade do homem que deve ser empiricamente produzido pelo exercício público da razão.

O exercício constante de crítica de si revela esse caráter indelével. Ao mesmo tempo permite o nosso posicionamento frente à *Aufklärung* enquanto um fato que nos toca, que nos diz respeito.

É preciso tentar fazer a análise de nós mesmos como seres históricos determinados, até certo ponto, pela *Aufklärung*. O que implica uma série de pesquisas históricas tão precisas quanto possível. [...] elas seriam orientadas na direção dos “limites atuais do necessário”: ou seja, na direção do que não é, ou não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos. (FOUCAULT, 2008, 345).

A atitude *esclarecida* que põe em evidência o sujeito enquanto aquele que, postando-se criticamente em relação a si mesmo, constitui-se autonomamente como sujeito das práticas de saber, de poder e éticas na qual está lançado, não pode ser considerado como um evento localizado na história ocidental. Por outro lado, deve-se evitar a tentação de se posicionar a favor ou contra a *Aufklärung*, tomada como um evento negativo ou positivo. Ao tomarmos a *Aufklärung* como algo que exerce considerável influência na contemporaneidade, vemos nela aquela “ontologia histórica de nós mesmos” (FOUCAULT, 2008, p. 347), importante para nos situarmos como sujeitos das práticas sociais nas quais estamos hoje inseridos.

A *Aufklärung* como um giro fundamental na episteme ocidental não é, por tal, a totalidade da episteme moderna. Aliás, Foucault em *As palavras e as coisas* vai justamente buscar em outros âmbitos do saber, e não na filosofia esclarecida, os caracteres distintivos dessa nova episteme. A análise arqueológica dessas novas empiricidades das ciências humanas, o conjunto das novas positivities do saber, podem nos mostrar que esse sujeito que aparece como homem exerce um papel duplo nesse saber. A análise ainda pode nos mostrar a dimensão do “sono antropológico” (FOUCAULT 2007) no qual a Modernidade caiu tentando alçar um conceito de homem para além da crítica estabelecendo-o como axioma de todas as positivities. É isso que tentaremos mostrar a seguir.

### 3.1.2 Uma Analítica da Finitude

A Modernidade não viu surgir apenas o sujeito. Com a Modernidade surge o homem enquanto sujeito e objeto do conhecimento. Isso nos é fato conhecido. Está implícito no conceito de ciências *humanas*. Mas é justamente esse caráter implícito, sempre pressentido em cada afirmação mas não esclarecido, que impediu-nos durante muito tempo de compreender a dimensão do papel ocupado pelo conceito de homem na disposição epistemológica da Modernidade. Aliás, reafirmamos aqui a expressão *conceito*. O homem, como realidade fundamental do saber, aparece como um conceito específico da Modernidade que precisa ser esclarecido.

Temos tratado em nosso trabalho com a ideia de *virada antropológica, perspectiva antropológica, viragem antropológica*. Por uma lado, e o temos afirmado, tentamos fazer aqui uma espécie de *antropologia filosófica* que consideramos necessária não apenas para o esclarecimento do texto do jovem Hegel, como para a própria definição, ainda que brumosa, de formação, que constitui um objeto premente deste trabalho. Entretanto, a viragem *antropológica*, como virada *para* o homem, *em sua direção*, possui uma implicação tácita que deve ser explicitada. Onde, como, e principalmente (segundo a preocupação foucaultiana) *quando* aparece este homem para o qual nos viramos?

O próprio Hegel maduro rechaçará uma concepção abstrata de homem, baseada na compreensão de certo subjetivismo essencialista que toma o conceito de homem como um universal axiomático do qual se exime a ciência de maiores definições. Hegel, entretanto, ao fazer a passagem da metafísica para a filosofia da história sabe que este homem, enquanto conceito, é o penoso resultado de várias transformações históricas que permitiram o seu surgimento. A *Declaração Universal dos Direitos do Homem* marcará, no auge do fervor revolucionário, a elevação desse conceito a um padrão de medida, que sem a mediação positiva da história, redundaria no terror da liberdade absoluta, sem conteúdo e sem determinações, que por ser abstrata só é sustentada pela extrema violência.

Hegel, entretanto, não dispensará *toda* antropologia. Ela permanece como uma espécie de propedêutica do Espírito na *Enciclopédia*. Mas ela aparece também na *Fenomenologia*, como o fio

condutor necessário do desenvolvimento da consciência, na sua passagem da mera animalidade para o homem desejante de desejo. Ela adentra na vida própria do Espírito até que pode ser suprassumida numa religião revelada que não é mais o pressentimento da subjetividade, mas a efetividade do conceito de Espírito como sujeito. Os *Escritos da Juventude* tampouco nos permitem descurar a existência dessa preocupação, tal como até aqui temos tentado mostrar.

O recurso, portanto, à obra de Foucault, em especial *As palavras e as coisas* que aqui utilizamos, tem em parte a sua justificação. O aparecimento do homem na episteme moderna que permite a constituição de novas positivities no campo do saber não é um evento repentino na história. É o *resultado* de transformações na arregimentação das *positividades*. É isso que pode nos servir para aproximarmos ambos pensadores na possibilidade de uma tratativa mais completa do que viemos chamando virada antropológica. Esta virada que aparece no pensamento de Hegel não é uma fato isolado de sua obra. É a episteme de uma época, em termos foucaultianos.

Mas em que termos aparece esse conceito de homem próprio dessa nova episteme? Já dissemos que ele aparece como sujeito. Sabemos, entretanto, que o termo sujeito é uma definição abstrata. Abstrato aqui significa que a noção de sujeito tomada como fundamento não refletido toma distância em relação às positividades históricas na qual está inserido. Não há o sujeito, como uma entidade universal na qual se enraízam todas as definições. Aliás, essa compreensão faz parte daquilo que Foucault (2007) chama “sono antropológico” da Modernidade. O conceito de sujeito só é possível como o resultado de práticas históricas, de práticas de subjetivação, de positividades resultantes das interações históricas na qual o sujeito aparece. Resta-nos, então, indagarmos pelo conjunto das positividades e práticas históricas nas quais esse homem aparece como o sujeito de um saber.

O homem que aparece como um sujeito do saber é aquele que só aparece porque é constituído objeto desse mesmo saber. Na *Aufklärung* o sujeito assume uma posição crítica em relação a si mesmo. Percebendo o limite e o alcance da própria razão, o indivíduo esclarecido produz uma série de práticas de si que visam constituir-lo como sujeito autônomo na esfera pública, isto é, como aquele que

exerce livremente sua razão teórica, que assume as consequências de sua ação e que é livre para a emissão de juízos lógicos e práticas submetendo-as ao juízo de seus iguais. Mas essa posição da *Aufklärung* tem seu fundamento epistemológico nessa dimensão mais ampla dos duplo do homem.

Esse sujeito ao mesmo tempo constituído sujeito e objeto do conhecimento é reconhecido contra o fundo das positivities na qual aparece. As positivities do novo regimento de saber passam a ser possíveis sobre o solo desse homem finitizado tomado pela primeira vez *enquanto* homem, como ser finito a partir da própria finitude.

A finitude do homem se anuncia – e de uma forma imperiosa – na positividade do saber; sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou o sistema da conjugação indo-europeia; ou, antes, pela filigrana de todas essas figuras sólidas, positivas e plenas, percebem-se a finitude e os limites que elas impõem, advinha-se como que em branco tudo o que elas torna impossível. (FOUCAULT, 2007, p. 432)

As positivities são possíveis a partir da compreensão do homem enquanto o sujeito de uma ação, como aquele que realiza um determinado efeito no real que pode ser objeto de conhecimento. Mas aí reside a ambiguidade do homem enquanto conhece e é conhecido. As novas positivities, as novas empiricidades que são a biologia, a economia política, os estudos da linguagem e das mitologias pressupõem uma região finita de conhecimento que pode ser objeto de uma formulação teórica. Não é mais o microcosmo do renascimento, a apresentação em pequena escala por meio de sinais legíveis do macrocosmo. Essa compreensão, imbuída da racionalidade teológica, só pode compreender a finitude do homem como uma região do infinito. E o homem mesmo como uma região dos entes, o mais eminente sem dúvida, mas que não dotado de especificidade alguma que lhe faculte ser objeto privilegiado de conhecimento.

Mas comete-se um erro se se pensa que o surgimento da história natural, da análise das riquezas e da gramática geral modificaram radicalmente tal situação. É apressado imaginar que todo o problema

epistemológico se devesse a questões teológicas. O infinito não é um problema exclusivo da teologia, nem a relação do finito com o infinito. A episteme clássica também não consegue pensar radicalmente a finitude, pois ainda o exercício da representação é infinito, e mesmo a taxinomia sistemática, ainda que fechada, se distende no infinito das possibilidades de açambarcamento.

De igual forma, os tratados sobre a natureza humana, típicos da idade clássica, não estabelecem nenhuma viragem de sentido antropológico. Nesses escritos a finitude do homem não é ainda tomada como tal, mas sim em relação ao infinito potencial da natureza. Para o pensamento clássico era impossível a existência de um ente que tivesse por natureza conhecer a si mesmo como ser natural. O conceito de natureza humana, ao contrário, que se desenvolverá na Modernidade não vê essa natureza humana específica como uma região apenas da natureza, pensada em sentido mais amplo, mas propõe uma diferença entre o natural e o propriamente humano.

Na episteme moderna, as positivities começam a ser pensadas independentemente de uma possível relação com o infinito, seja macrocósmico, seja o infinito da representação. A eficiência do discurso e o modo de sua elaboração não são mais colocados em questão a cada vez que uma região da realidade é tomada como objeto. O discurso e a representação agora assumem o papel acessório de um saber que pretende limitar-se a regiões muito precisas.

Estas precisas regiões que se tornam objetos do saber são os espaços ocupados pelo corpo humano. Não é apenas a biologia que fragmenta esse corpo em sistemas funcionais, tecidos, células. Toda a episteme moderna se baseia nessa fragmentação, na articulação da espacialidade que é própria ao corpo humano com a espacialidade das coisas (FOUCAULT 2007). Assim, a economia política só é possível a partir de um homem desejante e que usa dos diversos meios ao seu dispor para alcançar o material necessário à satisfação do seu desejo. Da mesma forma os estudos da linguagem se realizam em torno deste homem que é sujeito de uma fala, desse homem falante. O estudo das mitologias, possível agora porque a episteme se vê liberada do infinito da representação, procura localizar esse homem *simbolizante* e que se deixa imergir em um símbolo que ele mesmo produz.

As positivities, que recortando o homem na sua relação com o espaço e com os outros homens, lhe permitem ver a sua finitude só são possíveis a partir desta finitude. Esta finitude que está na base da episteme moderna não é, por conseguinte, algo que possa ser considerado exterior ao homem. Este só aparece como tal porque é perpassado por seu ser-finito. Mais, este finito radica-se no homem “como finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo o limite concreto” (FOUCAULT, 2007, p. 434).

Por possuir tais características, tal episteme só é possível como uma *analítica da finitude*, uma analítica que visa decompor binômios tais como fundamento-fundamentado, conhecendo-conhecido, identidade-diferença. A decomposição que desses binômios revelará o caráter da *repetição*: os caracteres da positividade são a repetição dos caracteres do seu fundamento. O homem que, pela biologia, conhece os processos de reprodução, nascimento e morte é aquele que se reconhece como ser finito, mortal. No fundamento e no positivo uma e mesma coisa se repete. A recomposição da unidade ao termo da analítica, numa espécie de sintética, revelará apenas o *Mesmo*: “De um extremo a outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do *Mesmo*, a identidade e a diferença das positivities e seu fundamento” (FOUCAULT, 2007, p. 435. Grifo no texto). Por mais que tal pensamento do mesmo nos leve a pensar na possibilidade da redutibilidade ao paradigma do quadro e da ordem da episteme clássica, que aplaina as diferenças e identidades na igualdade monótona dos discursos, essa redutibilidade é aparente. Não se trata mais agora da organização em forma finita de dados infinitos da natureza. Agora é uma experiência finita que é objeto do saber.

A analítica da finitude ao revelar essa ambiguidade da episteme moderna nos leva a tomar esse homem, conhecendo e conhecido, nos seus duplos. A ambiguidade da relação do ser-finito com a finitude que é objeto das positivities funda esses outros duplos que, explorados em *As palavras e as coisas*, merecem também aqui sua explicação.

[...] é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o *cogito* repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo; é aí que se afirmará, a partir dele próprio,

um pensamento do Mesmo irreduzível à filosofia clássica. (FOUCAULT, 2007, p. 435)

A primeira transformação e a mais importante que se forma na episteme moderna não é aplicação de novos métodos de conhecimento, de novas empiricidades, no conhecimento do humano. A saída do finito do infinito, ou seja, a tomada do finito pelo saber na sua própria finitude exigiu uma outra condição de possibilidade do conhecimento. Isso aparece expresso na *Crítica da Razão Pura*. Os grandes transcendentais de tempo e espaço estão enraizados na subjetividade. O processo objetivo do tempo, tal qual aparece no Renascimento, é uma incompreensão lógica na filosofia da Modernidade. Não há, na Idade Moderna, aquela objetividade na qual o tempo está inserido como uma decorrência lógica. Não há nem a garantia da Natureza do Renascimento, nem a garantia teológica do *ens maximum*. Esse tempo que não se funda em nada objetivo tem de tornar-se uma condição transcendental da empiricidades, uma condição subjetiva.

O mesmo ocorre com a noção de espaço. A taxinomia operada no pensamento clássico não pressupõe que o espaço mesmo seja uma categoria do discurso que o organiza. Ao contrário, o discurso taxinômico pressupõe a objetividade desse espaço. A espacialidade das coisas é uma espacialidade própria, inerente à condição mesma de ser coisa. O caráter coisal pressupõe o espacial. Mas a episteme moderna inverte essa relação, extirpando da natureza a sua espacialidade própria. Esse espaço não mais se entranha nas condições objetivas e materiais do conhecimento, mas emerge como uma forma pura da intuição sensível. A estética é agora transcendental.

O que antes eram dados objetivos da própria coisalidade das coisas, sua espacialidade e sua temporalidade, se enraízam agora na categoria última, a subjetividade. Sabemos que não só esses dados foram transmutados em formas *puras*, mas a própria substancialidade das coisas se fez categoria. Mas estamos aqui nos resumindo à filosofia kantiana. Sabemos, entretanto, que a Modernidade estendeu seus tentáculos epistemológicos muito mais à frente. Novas positivities pressupõem novos conceitos e novas categorias que lhe fundam. O homem, a subjetividade, como categoria última e fundamental, o sujeito como transcendental: eis a grande virada. Mas como pode aquele que é

nessas novas positivities o objeto do conhecimento fundar a possibilidade dessas mesmas positivities o conhecerem?

Pois o limiar da nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou *homem*. (FOUCAULT, 2007, p. 439. Grifo no texto)

A analítica da finitude revela que é nesse caráter de *duplo empírico-transcendental* que reside a possibilidade de uma ciência humana que ao mesmo tempo tem no homem seu fundamento. Esse duplo, contudo, não limitou-se a essa definição abstrata de homem. As positivities se dividiram conforme esse mesmo duplo: uma *estética* transcendental e uma *dialética* transcendental. Foucault, entretanto, não entende esses termos em sentido kantianos. Nessa estética são postas em questão as condições anatômicas, fisiológicas e biológicas do homem enquanto sujeito de uma atividade gnosiológica. A estrutura do cérebro, glandular, células nervosas, em suma, uma neuroanatomofisiologia que permite indicar as causas espaciais do conhecimento. A dialética, por seu turno, nesse duplo envolve-se com as questões temporais, a existência de uma história do conhecimento e as condições que em cada época permitem tal conhecimento são postas em questão.

Essas estética e dialética são o campo epistemológico de uma série de conhecimentos que, ao tomarem o homem como esse duplo como uma pressuposição jamais levada a sua total explicitação, pretendem fundar sua existência sobre seu próprio procedimento. De acordo com Foucault, duas perspectivas da verdade do discurso são possíveis a partir dessas formas epistemológicas. Uma positivista, que pretende adequar o discurso do saber com a pressuposição da verdade objetual do objeto do saber. Aqui, o maior exemplo reside em Comte. E há uma perspectiva escatológica, que pretende que a objetualidade do objeto se adequa ao discurso. Um homem futuro e reconciliado é aqui esperado. O maior exemplo dessa perspectiva, ainda segundo Foucault, seria Marx.

A confusão entre o empírico e o transcendental, que permite passar acriticamente de um a outro, está na raiz do paradigma

antropológico na Modernidade. A confusão tem por base a emergência mesma das novas positivities que constituindo seu campo epistemológico sobre uma noção de finito independente de infinito faz crer que esse objeto mesmo deva fundar o saber. Ora, segundo Foucault o homem mesmo não funda saber nenhum. Ao contrário, como já vimos, o aparecimento do homem que se funda em um conjunto específico de saberes.

Seríamos injustos, todavia, com o pensamento foucaultiano se disséssemos que em *As palavras e as coisas* há uma crítica à filosofia kantiana na extensão que aqui apresentamos. Foucault, ao invés, vê em Kant alguém que consegue manter a separação entre o empírico e o transcendental. A antropologia, por conseguinte, apesar de ser uma forma do saber pós-kantiana tem características eminentemente pré-críticas. Contudo, para nós o solo de uma antropologia só é possível a partir do pensamento kantiano. Primeiro, porque a sua concepção de sujeito transcendental a-histórico é o passo decisivo no sentido de pôr a possível estrutura de conhecimento do homem como o sempre presente em cada conhecimento. Em cada síntese do conhecimento fica pressuposta a unidade do conhecer, ou seja, a operação de síntese torna-se mais importante que o conhecimento mesmo. Em segundo lugar, a inserção da pergunta “*Was ist der Mensch?*” no final da *Lógica* é a virada antropológica explícita no limiar da Modernidade. Ninguém havia, antes de Kant, formulado a pergunta antropológica em termos tão claros na sua estreita conexão com os problemas epistemológicos. Segundo Foucault, entretanto, a colocação dessa questão por Kant revela a clareza que este tinha da separação entre o empírico e o transcendental.

Essa questão, como se viu, percorre o pensamento desde o começo do século XIX: é ela que opera, furtiva e previamente, a confusão entre o empírico e o transcendental, cuja distinção, porém, Kant mostrara. (FOUCAULT, 2007, p. 471)

Essa distinção entre o empírico e o transcendental iria ainda mais longe em Kant. Haveria no seu pensamento uma distinção entre o propriamente transcendental, que seriam as condições *a priori* de todo conhecimento possível (presente na *Crítica da Razão Pura*); uma analítica das formas da existência concreta com a manutenção da

pergunta antropológica ao nível do original não empírico (e essa seria a tarefa da *Antropologia do ponto vista pragmático*); e por fim uma pergunta ontológica fundamental (expressa no projeto de uma *Filosofia Transcendental*, tal qual aparece no seu *Opus postumum*). A antropologia seria em Kant a articulação necessária entre o problema do *a priori* do conhecimento possível e a pergunta ontológica fundamental. Sua filosofia não ficaria, portanto, refém do empírico elevado a transcendental, tal qual nossa crítica o diz, mas usaria da antropologia como o ponto no qual se inflexionaria a relação do conhecimento com o mundo, onde o homem seria verdadeiro ser-no-mundo. Assim, a antropologia que nasce na episteme europeia após Kant teria ignorado tais diferenças, valendo-se da possibilidade de fazer uma episteme sobre o nível do originário sem uma crítica prévia do conhecimento, aberta pela introdução da questão epistemológica.

A notoriedade de Kant, segundo Foucault, foi ter antecipadamente prevenido essa possibilidade. Para ele o domínio empírico da antropologia não pode justificar-se por si mesmo; sua validade se justifica apenas como uma repetição da empresa crítica. (CANDIOTO, 2006, p. 196)

Aqui surge um sentido da noção de *antropologia filosófica* que se torna cara também para nós. Não se trata de repetir na filosofia o que as novas positividades constituíram a partir da confusão entre o empírico e o transcendental, mas sim de fazer ver as condições a partir das quais uma ciência do homem, e mais, uma filosofia do homem, se tornaram possíveis. No nosso caso isso também significa ir a fundo na nossa crítica ao sistema da *Aufklärung*, representado no seu paradigma epistemológico mais bem acabado na filosofia de Kant. Cabe também levarmos em consideração a crítica dos limites mesmos entre o transcendental e o empírico. Claro, sempre corremos o risco de cairmos na tentação da filosofia da história e por tal fazermos da própria empiricidade constituída em história o nosso transcendental. Entretanto, não podemos nos furtar a perceber não a história como transcendental, como metacategoria, mas a historicidade mesmo dos transcendentais.

A crítica à filosofia do sujeito kantiana feita por Hegel pressupõe a existência desse sujeito. Na sua primeira filosofia, esse sujeito tem ainda feições típicas da *Aufklärung*. No final desse período, com a

publicação da *Fenomenologia do Espírito* esse sujeito já é transubjetivo e histórico, isto é, Absoluto. As múltiplas categorias que em Kant se enraizavam na categoria última, a própria subjetividade, tem destino semelhante na filosofia hegeliana. Ao final das contas, a única categoria epistemológica indispensável no sistema de Hegel é a *Ideia*. A filosofia de Hegel pode ser, conforme o gosto da crítica, o sacrifício dos indivíduos e da subjetividade em favor de uma ficção metafísica da Ideia e da História, ou pode ainda ser a culminação da filosofia da subjetividade e a consequente eliminação da metafísica em favor de uma antropologia culminada em filosofia do Espírito. Mais acertada crítica ao Hegel da *Lógica* e da *Enciclopédia* é que para salvar a pretensão de uma filosofia que não se resumisse à finitude das novas positivities, ele foi obrigado a forjar o conceito de um sujeito que é igualdade de identidade e diferença, que é o *Mesmo* segundo Foucault, um sujeito que é a Ideia ao final de seu processo de exteriorização e retorno a si. O recurso à história para salvar a Metafísica do Infinito transformou sua filosofia numa teodiceia, e o homem em um deus.

### 3.2 Um saber possível

*Fé e Saber* é escrito por Hegel como uma crítica às filosofias que ele chama, já no subtítulo do escrito, “da reflexão da subjetividade”. Desde muito cedo em seu pensamento, como já podemos constatar a partir da leitura dos textos escritos em Tübingen e Frankfurt, lhe é impossível uma compreensão verdadeiramente filosófica dos problemas da Modernidade e *Aufklärung* pela consideração exclusiva de estruturas da subjetividade.

A crítica ao “idealismo subjetivo” tem dois momentos capitais, que gostaríamos de aqui destacar. Em primeiro lugar, há o reconhecimento que a subjetividade é preenchida de história, talvez muito próximo do que em Foucault aparece como o paradigma histórico da episteme moderna. O sujeito não apenas detém uma história, mas ele mesmo só é possível para o pensamento a partir de uma história, de determinações temporais, positivities, que se sobressomam e são continuamente apropriadas e reapropriadas pelo próprio sujeito. Este ao mesmo tempo produz história na comunidade que está inserido e é produzido pela história.

Neste sentido, temos afirmado que o procedimento metodológico adotado pelo jovem Hegel já é genealógico. Tanto os problemas abordados da religião, quanto da filosofia e do Estado não são tomados em um sentido exterior, isto é, como empiricidades. Não trata-se de uma “história da Religião”, ou de uma historiografia política, mas da tentativa de entrever o sujeito que se tece nas redes genealógicas de culturas determinadas.

Como afirmaremos mais a frente, a filosofia não pode abrir mão da sua tarefa de pôr a cultura em reflexão. A própria filosofia é um momento de maturidade da cultura ocidental, no qual ela dispõe de instrumentos, a própria rede genealógica da cultura, para realizar uma efetiva crítica de si mesma e, conjugado com as condições materiais das próprias comunidades, dar um passo em outra direção de sua história.

Também neste caminho podemos encontrar um segundo ponto, e não menos importante, da crítica hegeliana em *Fé e Saber*. As filosofias da subjetividade abriram mão da característica filosófica mais proeminente: a reflexão sobre o infinito, ou em sentido mais próprio, a reflexão sobre as relações entre o finito e o infinito. Mais que isso, tais filosofias, em especial a de Jacobi, tem a característica de recusarem qualquer concessão ao infinito, chegando ao ponto de negar qualquer possibilidade de seu conhecimento, tal qual faz Kant, ou nem se quer reservando em sua teoria qualquer espaço, ao menos ideal, para o infinito. Numa tal filosofia só a finitude absoluta, transformada em matéria e forma do conhecimento, é possível.

Hegel reconhece, entretanto, que a filosofia kantiana possui méritos incontestáveis. O mais importante deles é que, ainda que o sistema de Kant tenha recusado qualquer concessão à metafísica enquanto pensamento do infinito, nele ainda:

[...] o em-si e a razão são elevados acima dessas formas de finitude e conservados em sua pureza – um resultado que confere a Kant o mérito imortal de ter estabelecido um novo começo em geral. (HEGEL, 2009, p. 76)

Ao menos, em Kant, há a preservação da distinção filosófica entre o empírico e o infinito, distinção que é suprimida na filosofia

jacobiana em favor da concepção psicologizada do conceito de infinito como “algo ocioso ou como o empírico da imaginação” (HEGEL, 2009, p. 92), como resultado da atividade de produção livres de imagens pelo sujeito.

Ora, isso é que é o mais preocupante para Hegel no sistema de Jacobi. Ao fim e ao cabo, este se recusa a ser um sistema verdadeiramente filosófico na medida em que suprime de si a possibilidade de transcendência das condições objetivas da empiricidade, próprias do pensamento enquanto filosófico, abrindo mão da metafísica não por um novo começo, uma crítica das faculdades subjetivas, mas pela tomada dogmática da estrutura do conhecer como único objeto possível para o próprio conhecimento.

A subjetividade finita infinitizada, isto é, tornada a Ideia sem substância do saber, precisou inclusive eliminar as características principais do entendimento. A unidade sintética em Jacobi paira por sobre o objeto do conhecimento, elevada “sobre a intuição pura e o conceito puro” (HEGEL, 2009, p. 109). Toda operação de síntese é suprimida, na medida em que o múltiplo dos objetos espaciais passam a ter, no sistema jacobiano, a sua unidade no próprio espaço, bem como o múltiplo da consciência tem sua unidade na mera consciência. A mera faculdade receptiva passiva do sujeito é transformada em fonte de conhecimento,

A partir daquilo que Hegel chama (2009, p. 97) uma “confusão entre razão e linguagem”, Jacobi transforma toda a objetividade em mera produção do sujeito. Recusa-se a reconhecer ao menos a possibilidade de um objeto infinito que não coincida com as potências humanas. Hegel rechaça esta perspectiva, pois ela coloca a singularidade da inclinação e do desejo sobre as determinações objetivas, seja do pensamento, seja da comunidade ética. Enfim, a filosofia se transformaria em uma antropologia positiva, pois em Jacobi

O apresentar e o filosofar diz respeito, em primeiro lugar, aos homens e é sobre homens; que *nós* nos encontramos postos sobre a Terra, e assim como nela se tornarem as *nossas* ações, assim também se tornará o *nosso* conhecimento; assim como for a nossa constituição moral, assim

também será a nossa ideia de todas as coisas que se relacionam com ela, etc. (HEGEL, 2009, p. 96)

Ao colocar-se na subjetividade todo o peso do conhecimento e da ação abre-se mão das condições objetivas que determinam esse sujeito, e também impedi-lo de reconhecer uma esfera distinta dos modos das meras ações cotidianas. A filosofia definha em positivismo.

Jacobi parte do pressuposto que não se pode induzir pelo pensamento divisões na subjetividade que não existem. A separação entre uma instância empírica e uma infinita seria assim a colocação do homem frente a um dilema insuperável: a sua condição finita frente a infinitude impensável. Por conseguinte, elimina da filosofia a efetividade do infinito, do incondicionado, como um *outro* a ser conciliado (como em Hegel), ou a ser mantido na sua diferença radical (como em Kant). Entretanto, Jacobi em *Cartas sobre Espinosa* afirma que a consciência mesma seria composta por representações distintas, mesmo postas, para as quais a própria consciência é o meio passivo que não realiza síntese. Assim é que nos seria possível falar em incondicionado, infinito, pois a consciência teria em si duas representações distintas, a do condicionado e a do incondicionado.

Hegel reconhece decisivo fazer a crítica do sistema jacobiano. Não apenas o sujeito é transformado em um conceito infinito não refletido que serve de base para todas as conclusões para a filosofia da reflexão da subjetividade, como a própria consciência é ela mesma composta de oposições irreconciliáveis. O homem é lançado contra si mesmo. E este homem dividido se torna o objeto e o fundamento do conhecimento.

### **3.2.1 Entre o empírico e o transcendental**

O que Foucault reconhece na obra de Kant como inestimável na aurora da episteme moderna é que a filosofia crítica soube manter separadamente o empírico e o transcendental. Enquanto toda a episteme moderna se caracteriza por essa confusão entre ambos que vai redundar no “sono antropológico”, a filosofia kantiana, ainda que anunciando o

paradigma antropológico como um destino para o pensamento, reserva todos os esforços na manutenção desta distinção.

Se o fundamento do nosso conhecimento racional puro dos seres pensantes em geral fosse algo mais do que o *cogito*, se nos socorrêssemos também das observações acerca do jogo dos nossos pensamentos e das leis naturais do eu pensante, que daí se extraem, resultaria então uma psicologia empírica, que seria uma espécie de *fisiologia* do sentido interno e talvez pudesse explicar os fenômenos deste, mas que nunca serviria para descobrir as propriedades transcendentais que não pertencem à experiência possível (como as da simplicidade), nem para nos instruir, *apoditicamente*, sobre algo referente à natureza dos seres pensantes em geral; não seria, pois, uma psicologia racional. (KANT, KrV B405-6).

À diferença dos sistemas de pensamento escolásticos, na filosofia kantiana o sujeito que sabe não se sabe sabendo, o que não significa que não haja uma unidade subjetiva que garanta este conhecimento. Ao contrário, Kant enuncia uma unidade que é *sintética*, mas que na síntese realizada, finito e infinito, empírico e transcendental, não chegam a um termo conciliativo. Essa unidade sintética não é, pois, uma *posteriori*. A síntese é aqui o resultado da manutenção do dúplice empírico-transcendental. A originariedade dessa unidade está no seu ser-vazio, na ausência de qualquer conteúdo que visa garantir a unidade do conhecimento ao mesmo tempo que sustenta ao transcendental a sua pura forma imune a qualquer intuição empírica.

Esse *eu* que acompanha as representações não é para Kant nem mesmo um conceito em sentido estrito e, claro, não poderia ser de outra forma, uma vez que os conceitos são resultadas da atividade subjetiva que é pressuposta no conhecer. O *eu* está contido no juízo sintético *a priori* que norteia o pensamento crítico. Esse juízo é a certeza apodítica que garante que o empírico, legado a uma espécie de sensações sem organização, possa chegar a uma unidade de oposição com o sujeito que conhece. O *eu* não pode deixar-se confundir com o elemento empírico

sob pena de elevarmos o empírico mesmo a um transcendental, na medida que imiscuímos este em elementos que lhe são alheios.

O mínimo objeto da percepção (por exemplo o prazer e o desprazer), que se acrescentasse à representação geral da consciência de si próprio, logo transmutaria a psicologia racional em psicologia empírica. (KANT, KrV B401)

Segundo Hegel, em *Fé e Saber*, quando o conhecimento efetivo se torna resultado do entendimento, isto é, quando é apenas finito, a razão torna-se o infinito contraposto para esse conhecimento. Kant não pode tomar a razão como o *a priori* do conhecimento porque a razão se resume na ideia abstrata. Nessa posição do Idealismo crítico, a ideia conservou-se racional, isto é, foi mantida na sua pureza. Mas este elemento racional já não tem mais correlativo no mundo finito. O único momento em que o finito aparece como racional é no juízo.

Esse é o duplo problema que aparece para Hegel. O racional torna-se o “para-além absoluto” (HEGEL, 2009, p. 68) repousando sobre si mesmo. O finito é desprovido de qualquer racionalidade intrínseca. Invertendo o célebre enunciado hegeliano, o real não é racional, haja vista que o que é entendido como o racional *em-si* é o impensado, o *impensável*. Aquilo que é dado como o *racionalizado* é, como tal, fruto da atividade subjetiva. Mas esse sujeito que conhece é o lado subjetivo da finitude. o objetivo e o subjetivo são postos lado a lado e mantidos na sua oposição. Ao mesmo tempo que a filosofia crítica torna o infinito esse para além que não pode ser conhecido, torna o finito o padrão de conhecimento. A filosofia enquanto *metafísica* chega ao seu termo e, por conseguinte, o projeto kantiano à sua conclusão.

Essa pretensão, que Hegel chama “afilosófica”, de fundar o conhecimento apenas no dado positivo, no finito, é o que constitui o projeto moderno que chega à sua bem acabada formulação na crítica epistemológica que está na base da *Aufklärung*. O pensamento purificado de toda metafísica, um pensamento que se propõe *física*. Essa pretensão, levada a cabo nas ciências da natureza é, contudo, o problema antropológico das ciências humanas, que segundo Foucault se fundam na indiscernibilidade do duplo empírico-transcendental. A analítica visa o seu objeto empírico como seu transcendente e nesse sentido não ouve

o conselho kantiano que “o *eu penso* é, pois, o único texto da psicologia racional de onde esta deverá extrair toda sua sabedoria” (KANT, KrV B402). O que sucede, de acordo com a problemática de *Fé e Saber*, é que isso que é tomado como psicologia é não uma ciência racional do eu, mas uma doutrina do juízo que funda sua validade no vazio da forma lógica, pois o próprio *eu penso* é o único juízo sintético *a priori*.

A verdadeira unidade sintética ou identidade racional é apenas aquela que consiste na relação do múltiplo com a identidade vazia, ou, a partir da qual apenas, como síntese originária, se separam o Eu, como sujeito pensante, e o múltiplo, como corpo e mundo [...]. (HEGEL, 2009, p.40).

Mas o projeto kantiano não pode resumir toda sua tarefa ao mero positivo. Sabemos que uma das finalidades intrínsecas ao projeto crítico é resguardar a possibilidade da ação verdadeiramente moral a partir de um princípio autônomo. Kant não pode, entretanto, reconhecer esse princípio no mundo empírico. O mundo determinado pela necessidade não pode fornecer um princípio válido para uma ação livre. Não pode também simplesmente manter o caráter antinômico da relação liberdade-necessidade, pois da antinomia mesma não pode derivar nenhum princípio prático. Resta-lhe então, paralelamente a sua própria conquista crítica, afirmar a subjetividade necessária do princípio como um postulado. O ideal regulativo da razão é como o salto que se realiza desde o empírico para o transcendental.

Hegel não deixa de afirmar que a apresentação da filosofia prática na forma do *dever* é a consequência necessária de uma filosofia teórica que se furta a reconhecer a conciliação de necessidade e liberdade, pois como idealismo crítico só pode afirmar o lado negativo da ideia. O desejo de impedir a confusão do empírico e do transcendental é o princípio agente da crítica, uma vez que a razão que o funda é o lado negativo do múltiplo, ou sua pura formalidade.

A relação possível de ambos [os lados das antinomias] é a relação incompleta dentro dos limites de uma oposição absoluta, um ser determinado do lado múltiplo por meio de uma unidade, bem como ser preenchido da vacuidade por meio do múltiplo. Que se ajuntam de modo

formal um ao outro, ativa ou passivamente, como um estranho. (HEGEL, 2009, p.66)

Podemos ver em Hegel a clara tentativa de salvar o modelo clássico da filosofia greco-latina baseada em um pensamento do infinito. Mas, não podemos nos restringir somente a isso. Kant consegue fugir à episteme renascentista e clássica que vê o finito como a apresentação em menor escala do infinito ou como uma região do infinito. Na sua filosofia o conhecimento só tem por objeto o finito, enquanto infinito só pode ser objeto de uma fé: ou uma aquiescência à princípios práticos que são assumidos pela razão como impostos a si mesma, ou a afirmação de uma ideia que tem a si mesma como conteúdo. O trabalho de Hegel, ao contrário, é de conciliar a finitude com a infinitude em um todo racional. Isto é o que depreendemos das suas obras da maturidade. Isto é o que, em certa escala, pode também ser apreendido em parte das obras da sua juventude. Implícito nisso está a recusa definitiva de resumir o pensamento à mera capacidade quantitativa do entendimento.

Só a razão é capaz de dar saltos qualitativos. Mas esses saltos não são objetos de uma fé abstrata, porque não são incognoscíveis. O salto é ele também racional na medida em que se guia pela própria razão e seus procedimentos. Mas, isso só é possível se a razão não é compreendida como um todo negativo contraposto ao conhecimento finito. A razão se abre ao infinito e nesta medida a fé é, em sentido próprio, um *saber*, assim como o saber é uma fé realizada. Aqui suprime-se a diferença entre fé e saber porque suprime-se a identidade abstrata.

Mas o que faz com que essa identidade não seja abstrata? Hegel não reconhece que a unidade de ser e pensamento se dê apenas para o próprio pensamento, sendo assim apenas um ideal regulativo. A substância, que não pode resumir-se a uma categoria do entendimento, deve ter sua realidade efetiva no objeto mesmo. O ser, na medida em que aparece, é dotado de uma efetividade que lhe é própria e que ao mesmo tempo é dotada de uma racionalidade tal que na medida em que o objeto é posto pelo sujeito cognoscente como um objeto de conhecimento para si, como fenômeno, este objeto tem sua efetividade posta em sua própria objetualidade. Se consideramos esta compreensão aproximada da solução proposta pela *Fenomenologia do Espírito*, não

nos enganamos. Entretanto, estava já esboçada em alguns fragmentos da juventude de Hegel, como naquele intitulado *Fé e Ser*.

Unificação e ser são sinônimos; de fato, em cada proposição a cópula “é” exprime a unificação de sujeito e predicado, isto é, de um ser. [...] a independência do ser do ser deve consistir no fato que ele é, seja ou não para nós. (NOHL, p.383)

Esta afirmação, entretanto, parece-nos escapar à conclusão da *Fenomenologia*, na medida em que pondo o Absoluto como o âmbito no qual desde sempre já nos movemos, é impossível afirmar um ser que não seja desde sempre para nós, enquanto este nós expressa a determinação subjetiva do próprio movimento dialético. Neste fragmento repousa, todavia, a asserção de uma independência ontológica do ser, ou ainda, a afirmação da precedência ontológica em relação ao juízo. Se se pode afirmar que desde a *Fenomenologia* a Modernidade não cessa de descrever o originário (FOUCAULT,2007), podemos também afirmar que este originário já é pressuposto na reflexão sobre a subjetividade nos diversos escritos da juventude de Hegel. Este originário não retorna, entretanto, na forma da efetividade da Ideia que retorna a si mesma, o que pressupõe a coincidência de lógica e ontologia, mas apenas sublinha a já dita anterioridade ontológica do real.

Segundo Hegel, por tentar garantir a segurança do conceito do entendimento, a certeza do repouso do finito sobre si mesmo, a filosofia kantiana abre mão da efetividade do real. Veja que nisso pode ser apresentada a tese de Foucault, de que aqui se confunde o empírico e o transcendental, possibilitando assim o círculo vicioso da síntese dialética. Da mesma forma, pode-se dar seguimento a dois tipos de crítica da filosofia pós-hegeliana: a primeira que diz ser impossível o conhecimento positivo a partir de um sistema que o vincula à Ideia; outra que coloca a tônica na negatividade do pensamento que se vê vedada de dar seguimento ao seu trabalho crítico, pois que toda a razão se vê atrelada à empiricidade. Conquanto tais caminhos críticos não sejam infundados e, mais que isso, revelem adequadas perspectivas da filosofia na contemporaneidade, parece-nos que ainda não podemos descartar a totalidade das críticas formuladas pelo próprio Hegel a esta “filosofia da reflexão da subjetividade”.

Se tomarmos a crítica de Hegel em *Fé e Saber* por seu lado positivo, ou seja, na medida em que podemos derivar indicativos para além da mera contestação das filosofias da subjetividade, poderíamos apresentar duas linhas fundamentais: 1) a crítica ao fato do finito ser tomado como o único objeto possível para o conhecimento também finito do entendimento abre a possibilidade de retomarmos a filosofia não como crítica das formas culturais, como crítica da ciência ou como psicologia já que “os assuntos preferenciais da filosofia tornaram-se a história, a psicologia e a lógica. A filosofia ou tentou afastar-se delas ou acabou confundindo-se com uma delas” (HEBECHE, no prelo, p. 7). Mas a filosofia deve se postar como uma atividade que através do trabalho especulativo do visa fornecer elementos positivos *para* a cultura. Nessa concepção o pensamento já não é mais uma atividade ao fim das realizações culturais, que faz o seu balanço, estima as críticas, estabelece alguns valores, mas uma atividade que permeia a cultura como um constituinte, não definitivo mas fundamental. Quando isto ocorre, a filosofia já não pode calar-se frente a eventos que fogem do padrão da racionalidade cultural antes estimada, ou que são a extrapolação dessa mesma racionalidade que se volta contra si mesma. O infinito é retomado na sua potência destrutiva-constitutiva como parte integrante de todos esses eventos e que, submerso de tempos em tempo, emerge como o desejo daquele totalmente outro.

2) não se pode ter uma tal concepção do finito perpassado de infinitude se tomarmos o infinito como o para-além absoluto na qual a própria razão se isola do real. Isso significa mais do que afirmar a racionalidade de todo real, tal como exprime a *Filosofia do Direito*, mas está em reconhecer a necessidade da penetração do infinito no real como uma atividade própria do pensamento filosófico. Não se pede assim que a física faça metafísica, mas que o sistema cultural se mantenha aberto à possibilidade infinita e que esta não seja banida para uma esfera inacessível à razão. Sem dúvida, o salto no absurdo é aqui vedado, como a afirmação da contingência da ação do princípio metafísico. Não se quer contudo igualar o finito e o infinito no mesmo. Não obstante as fortes concepções de Hegel em sua juventude de manter a filosofia aberta ao totalmente outro, a pretensão de realizar a conciliação na efetividade do mundo germânico, ainda que no pensamento, fizeram o totalmente outro tornar-se o mesmo e assim totalidade.

Claro que de um sistema tal como o da *Enciclopédia* se poderá dizer que se mantém aberto, ainda que esta possa ser uma aventura a qual o pensamento se possa dedicar. Entretanto, no Hegel da juventude a negação da posição do infinito como o para-além impensável do finito abre-nos o caminho para percebermos a ação não concludente do infinito. Aqui, a finitude singrada pelo infinito se vê obrigada a dar um passo mais além do mero positivo fazendo-se disponível a ação do outro.

Segundo Kant, uma ideia estética não pode se tornar conhecimento, porque ela é uma intuição da imaginação, para a qual jamais poderá ser encontrado adequadamente um conceito [...]. (HEGEL, 2009, p. 58)

Afirmar a ação da infinitude no finito significa que âmbitos fundamentais da vida humana não estarão fora do acesso da razão, da atividade cognoscente no pleno conceito de si mesma. Para aqueles que tomam a arte pelo lado do deleite, do prazer ou desprazer que possa causar (se ainda os há), impedir que a ideia estética seja colocada em um para-além inacessível ao pensamento, ou no mero aquém do qual não é possível conceito é pôr em relevância o caráter dialético e atuante da arte na cultura. Não arte engajada, ou militante, mas a compreensão da ideia estética como uma efetividade desde já ativa na *cultura*, na totalidade da atividade humana.

Hegel também pressupõe que na filosofia há a potência que conserva diversos âmbitos do pensamento que, em um pensamento afilosófico, já teriam ruído. Isto que não está exposto nos temer preciso de uma dialética de *Aufhebung*, é a consequência natural de um pensamento que se recusa a capitular frente à abstração de uma infinitude que não pode ser seu objeto.

A ideia do belo e do bem, que sempre foram o objeto próprio do pensamento filosófico, colocados numa esfera além do trabalho da razão, tornam a filosofia mesma inviável. Pode nos ser recriminado que aqui entendemos filosofia *como* metafísica. Mais radicalmente está dito que a filosofia, ainda quando se *conclui* como o positivo da Ideia, é ainda uma ação negativa mais eficiente que o empírico por si mesmo. A tentação do empírico, mais que o duplo empírico-transcendental, é a

tendência de nos levar a crer apenas na imediatidade do finito, declarando peremptoriamente como impossível ou mesmo inexistente um âmbito inteiro da existência. Este é o resultado que se extrai do atual estado das nossas concepções no que toca a tudo aquilo que diz respeito a ideia do infinito, sendo assim que “o entendimento torpe desfruta de sua vitória sobre a razão” (HEGEL, 2009, p. 56). É assim que a religião transforma-se em ciências da religião ou psicologia dos estados extáticos; a arte faz-se estética; a poesia em literatura; a vida política dos povos em ciências sociais; e a educação no aglomerado de práticas formais que se recusa em tomar parte da vida concreta do indivíduo enquanto membro da comunidade política.

Nesse sentido é que podemos apontar uma antropologia “negativa” presente no texto de *Fé e Saber*. Ainda que por meio do texto de Foucault possamos tentar indicar que Hegel mantém-se no campo da analítica da finitude, no que concerne principalmente aos *Escritos Teológicos*, mas também em *Fé e Saber*, a escolha que fazemos por uma *antropologia negativa* significa que o homem não é tomado em sua finitude exclusiva como momento de definição do procedimento do saber.

Com nossas afirmações nos enredamos em um jogo conceitual que vai contra as afirmações de *As palavras e as coisas*. Ainda que Kant reconheça a separação necessária entre o empírico e o transcendental, e ainda que sua filosofia crítica, como teoria do juízo, não se mova no mesmo sentido que as positivities emergentes, a transformação dos conteúdos da filosofia em problemas de juízo preparam o terreno de constituição das empiricidades.

Não podemos concordar com Foucault ao ponto de que este homem recém-nascido já se encaminha para a morte. Esse presságio de tom estruturalista tem se revelado frustrado. Mas com ele temos de reconhecer a necessidade do desvelamento arqueológico desses conceitos fundamentais da episteme, e do nosso mundo contemporâneo na medida em que a Modernidade esclarecida define nosso modo de pensar.

No que se refere às ciências positivas, da natureza e do homem, o trabalho de Kant lança as bases do método de uma pesquisa que escolhe se limitar ao finito do entendimento para dali retirar seus resultados.

Mesmo a física contemporânea que se toma conscientemente como fazendo ciência de uma *experiência do real*, pode aí encontrar bases seguras para seu método. O que a crítica de Hegel ressalta, e que aqui a tomamos, é que essa postura no seu lado negativo, isto é, enquanto razão sem conteúdo, recusando a se manter aberta para as questões fundamentais do pensamento, obriga o pensamento a se atirar ou no agnosticismo ou na fé não refletida.

[...] se encontra novamente a identidade ela mesma do finito e infinito posta apenas na forma do infinito como conceito, e a ideia verdadeira permanece uma máxima absolutamente subjetiva, em parte para o refletir, em parte para a fé; ela não é, todavia, para o centro do conhecer e para a razão. (HEGEL, 2009, p.69)

Esse agnosticismo e essa fé são na realidade o mesmo, já que o pensamento que abre mão do infinito só pode se dobrar sobre o finito por meio de uma reflexão infinita da subjetividade sobre si mesma. O único infinito que o pensamento filosófico reconhece é o da subjetividade mesma em suas capacidades cognoscitivas. Mas aí se encontra o traço esquizofrênico do duplo empírico-transcendental que Hegel, com um sucesso ao menos relativo, tenta livrar-se. Enquanto este mesmo sujeito empírico é o limitado pela positividade das empiricidades a subjetividade, tomada em sua formalidade abstrata, é a única infinitude conhecida que reflete sobre si mesma. O agnosticismo em relação à “ideia verdadeira” se resume na fé do sujeito que se põe a si mesmo como transcendental na operação do conhecer.

### **3.2.2 Uma ontologia de nós ou do outro?**

Parece-nos que chegamos em momento disjuntivo do nosso problema. A filosofia de Foucault e a filosofia de Hegel, tal como aqui justapostas, excluem-se mutuamente como momentos opostos do pensamento. Foucault insiste na superação do homem, mais ainda, na sua morte como a consequência daquilo que a sua genealogia mesma mostrou. Hegel, ao contrário, mostra-nos desde *Fé e Saber* a superação da oposição finito-infinito através de uma crítica das formas de

pensamento filosófica ( ou nos seus termos, “afilosóficas”) que insistem na incognoscibilidade do infinito.

Foucault retoma com acerto a proposta de Nietzsche, já que a morte do deus da metafísica supõe a morte *deste* homem da metafísica, este homem que nasce nos estertor da metafísica como, quiçá, sua última tentativa de sobrevivência.

[...] através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem.

Muito acertada sua colocação no que se refere ao copertencimento de deus e homem no horizonte da metafísica e do anúncio, da promessa escondida, no advento do super-homem. O próprio termo alemão *Übermensch* guarda em si aquilo que anuncia. Na sua recusa peremptória à dialética, Nietzsche não pode pensar esse sobre, esse *Über*, como algo que se conserva em outro, como um além, um *Jenseits*. Nisso também está a renúncia a qualquer pensamento da subjetividade refletida, tal qual a kantiana. A morte do homem anunciada na morte do deus da metafísica exclui qualquer conservação, ainda que na forma abstrata. O *Übermensch* só pode ser aquilo que seu prefixo avisa de forma tão simples na língua alemã: ele é *Überfahrt*, um passar por cima de um verdadeiro atropelamento que deixa para trás, desfigurado, um homem que já não existe mais.

Esse vazio incondicionado do homem, já que este não é nada, torna-se o mote tanto da filosofia nietzschiana quanto da filosofia contemporânea. Nisto Nietzsche apresenta o procedimento típico da filosofia contemporânea que consiste no trabalho de retirar do nada algo, no seu caso específico, valores. Aqui nesse copertencimento de metafísica e antropologia a morte dos dois elementos fundantes da relação apregoa a mútua relação que vigia na filosofia: a sua relação com a teologia.

Em certo sentido, toda antropologia que se constitui na Modernidade é teológica, já que é a partir dos escombros do pensamento teológico que se codeterminava com a filosofia que o conceito de homem ganhou sua casa. Nas filosofias da reflexão infinita da subjetividade, esse sujeito apresenta a inversão teórica enunciada na revolução copernicana. Tirar o objeto do centro e colocar o sujeito fez o infinito girar em torno do finito como seu subproduto e a religião conservar-se no modo da abstração teológica. Com relativo acerto pode-se afirmar que

Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar. (FOUCAULT, 2007, p. 473).

O que não parece estar em questão é que tipo de pensamento aqui se impõe. Esse vazio do homem, pensado apenas em oposição à metafísica, realmente pode se impor como um pensamento que, inclusive, se nutre da morte desse mesmo homem: o homem metafísico. Mas, nem toda transformação do pensamento na Modernidade pode ser agrupada como uma inversão metafísica que conserva o paradigma da teologia na antropologia.

Quando a filosofia se deixa desembocar em uma crítica das práticas de subjetivação sem considerar, ainda como possível, uma abertura ao infinito, está tomando toda abertura como um meio de retomada da metafísica em seu paradigma clássico. Sem dúvida, assim sendo, “o fim do homem é o retorno do começo da filosofia” (FOUCAULT, 2007, p. 473), na medida em que se vai ao encontro do paradigma físico, ou trágico, que bem caracteriza esses primórdios aquém da metafísica.

Entretanto, a crítica de Nietzsche, e Foucault mesmo aponta, se insere no quadro das positivities da Modernidade. Tanto a “crítica filológica” quanto “certo biologismo” são possíveis enquanto linguagem e vida aparecem como os grandes objetos do conhecimento, inclusive, da filosofia. E mesmo uma teoria de valores constituídos a partir do nada da metafísica tem um remissível sabor de teoria do valor

econômico, do valor agregado pelo trabalho. Este super-homem, enquanto assume com *amor fati* o retorno do mesmo acaba por operar, silenciosamente, o trabalho de sua própria superação enquanto é superação de um outro, ou no caso, de outros, dado que homem e deus, filosofia e teologia, antropologia e metafísica, são outro de um outro.

A possibilidade que queremos aventar como uma espécie de antropologia negativa é que da negatização do homem da metafísica não decorre, necessariamente, que o homem enquanto a possibilidade de ser que se abre a um outro deva ser eliminado.

Na Modernidade aparece o sujeito que é homem porque a cisão subjetiva-objetiva que caracterizava a metafísica foi agora transformada na cisão objetiva do sujeito para consigo mesmo. A internalização da lei, no princípio do dever, a relação finito-infinita que se transmuda na reflexão infinita da subjetividade abstrata sobre os seus dados finitos é a condição para toda a esquizofrenia de um homem que quer superar a si mesmo, mas que não consegue compreender, ou faz não sabe-lo, o tanto que está determinado, como sujeito, pela estrutura epistemológica de sua época.

Se Foucault, por sua arqueologia e também por sua genealogia, leva a cabo a exploração da episteme moderna, parece-nos que não fica suficientemente claro o ponto em que a própria episteme em que se insere dista da moderna. A insistência na morte desse neonascido nos leva a crer que sua própria episteme se alimenta da morte lenta da moderna, da mesma forma que a nossa, ingenuamente talvez, se alimenta da tentativa de pensar uma forma de transcendência que não seja marcada pela impossibilidade cognitiva, nem pela reificação do *totaliteralter*, nem pelo fetiche do ser.

A filosofia hegeliana madura, como temos repetido, não parece ser a mais óbvia saída para essa disjunção, pois que oblitera como abstração do conceito do entendimento. Mas na filosofia jovem, ainda que essa abstração esteja posta de alguma forma, o indicativo mais claro nos leva pensar que é possível um pensamento do outro que não seja determinado pelo pensamento de nós mesmos, isto é, um transcendental que não é empírico; e que também é possível pensar a nós mesmos como agindo no campo de ação em que somos tocados pelo outro, mas que não o tomamos como *coisa* no conceito infinito. Nem metafísica,

nem analítica da finitude, nem a *Lógica* que fecha em si seu próprio pensamento, mas uma problemática que se mantém aberta ao negativo, sem esquecer-se dos dados objetivos da vida empírica. Uma ontologia de nós mesmos e um pensamento do outro que se mantém *pari passu* na crítica que o pensamento faz a si mesmo.

A grande tarefa que aqui se impõe é como pensar uma ontologia do presente, que encare a tragicidade da vida moderna, sem ser por isso um drama idealizado da reconciliação, ou uma fuga para o princípio do historicismo que relativiza a própria tragicidade pela conciliação que lhe é necessária. Em outras palavras, como podemos adotar a preocupação hegeliana com o infinito sem cairmos nas armadilhas de sua lógica e de sua filosofia da história?

A própria *Fenomenologia do Espírito* pode ser encarada como um drama da conciliação. O Espírito possui uma dramaticidade que lhe é inerente, uma vez que a história de sua autoalienação e autossuperação se realiza como a dilatação temporal que é reconduzida a si mesma, onde a panlogicidade teria por fim tragado a pantragicidade.

Há, não obstante, a possibilidade de encararmos os textos da juventude de Hegel como uma tarefa genealógica que se realiza sobre as formas culturais do Ocidente em perspectiva pantrágica e em vistas de uma crítica ontológica do presente. A dialética das formas culturais deixa aparecer o pensamento como o constituinte dessas formas culturais e, ao mesmo tempo, como constituído por elas. Não poderíamos valer-nos da posição de etnólogos de nossa própria cultura, como o estranho de nós mesmos, ainda que um povo, que é um conjunto de formas culturais e ele mesmo uma forma específica, se voltando sobre si mesmo, é capaz desse estranhamento.

A teoria da cultura e os estudos culturais, em geral, pretendem fazer de forma especializada esse estranhamento de si. A tarefa não é em si mesma infrutífera, revelando dados inestimáveis para realizarmos aquela ontologia do presente para a qual somos desafiados. O problema está em que esse tipo de pesquisas não pode, por sua condição, tomar a dinâmica da relação entre o homem finito e os dados empíricos que em torno dele, ou a partir dele, são reunidos, e os momentos infinitos que se entreveem em cada forma cultural.

Assim, tomada do ponto de vista de uma teoria da cultura, a religião só pode ser pensada como um evento sociológico ou antropológico, mas não como o evento fundamental que dá ao Ocidente as suas feições peculiares. Podemos falar da influência da religião em certos nichos da vida contemporânea, mas jamais se poderá admitir, do ponto de vista limitado do entendimento, qual a dimensão fundante que a religião ocupa para nós.

O mesmo ocorre com a arte. Podemos fazer sociologia da arte, antropologia da arte, tomarmos o problema da representação pictórica da mulher na baixa Idade Média, ou a influência de resquícios dos trovadores ibéricos na literatura de cordel, mas nada pode ser dito, a partir de uma perspectiva exclusivamente cultural, a profundidade da relação entre o evento cultural e a ideia de beleza ou a dimensão de infinitude da arte.

Pode ser dito que admitir que o pensamento ainda possa ocupar o papel de dizer esses não-ditos do entendimento seja circunscrever os últimos espaços reservados à livre atividade não racionalizada a uma tarefa estéril. O que é anterior é que todas essas atividades estão desde sempre lançadas no escopo de trabalho da razão. Pressupor algo que vemos, dizemos e significamos como vedado à ação da razão é mal compreender o que se quer dizer com razão, ou dizer algo que não condiz com seu conceito.

Devemos repetir, entretanto, que isto não é racionalismo, nem que se deixa coincidir com Idealismo Absoluto, que disjunção que, aliás, não tem sentido se pensada a partir da perspectiva da própria dialética. Ao contrário, é um modo de ação da razão sobre si mesma em que reconhece que a sua crítica deve ser operada por ela mesma. Isto é a tarefa relativa ao nosso posicionamento com o Idealismo Subjetivo, mas também com Idealismo Absoluto. Esta deve ser a negatividade de um sistema de pensamento que ainda que incorra na tentação de se fechar sobre sua própria realização, faça desta um convite à abertura.



## 4 CRÍTICA DA REIFICAÇÃO E ANELO DO OUTRO

Até agora temos tentado mostrar o quanto os primeiros indicativos da filosofia hegeliana, antes da configuração de um sistema, são dotados de um potencial crítico substancial para pensarmos as relações entre sociedade contemporânea, religião, filosofia e formação. Claro que temos atravessado um longuíssimo escopo de pensamento, com as naturais consequências de tal atitude: pouca concentração em determinados pontos, até mesmo superficialidade. Isso são os perigos de correntes de tentarmos fazer aquilo que temos chamado, latíssimo senso, de *teoria antropogenética da cultura*, ou mesmo uma teoria *filosófica* da cultura, querendo assim indicar que nossos esforços, embora partindo da filosofia, não se rendem nela, mas tentam alçar-se um pouco além dessa tradição firmemente constituída, incluindo outros âmbitos do saber. Também temos indicado desde o início as limitações de nossa pesquisa como um trabalho exegético. Mas, tal como os textos de Hegel que aqui abordamos, fragmentários e indicativos, também nosso trabalho, como *speculum* e *speculatio*, se apresenta de modo fragmentado, com indicações conceituais para a realização de uma aprofundada reflexão sobre a cultura a partir dos conceitos fundamentais que vamos delineando: os de positividade, subjetividade e formação.

É natural que em um trabalho tão fragmentário se apresente algo que tenha uma suspeita forma de um *excurso*, com a reflexão pontual sobre temas que não estão de todo anunciados na discussão precedentes. E aqui o *excurso* pretende ir ao máximo da contradição que reside na sua etimologia: como caminho que se faz a partir e por meio de, mas para fora e além donde caminha. A aparência e a proposta da *excursividade* podem contrariar, entretanto, a noção formal de seu conceito no que se refere a um trabalho reflexivo. Por mais que ele dê uma volta para fora do tema central a partir dele, as reflexões que aqui nos propomos, se não estão completamente alinhadas à pesquisa, estão à problemática que ela assume.

Este capítulo traz essa dupla articulação do *excurso* a partir de uma articulação presente na Teoria Crítica. Decidimos fazê-lo porque a

Crítica tem permeado nosso trabalho não apenas como escola filosófica a qual recorreremos para embasá-lo, mas como postura dialética que tentamos manter perante o nosso tema. O trabalho que realizamos de teoria da cultura a partir do tema da formação não pode ser encarado como uma hermenêutica laudatória do Idealismo incipiente do jovem Hegel. Por isso, nada mais justo abordarmos a dura crítica que Adorno faz ao sistema hegeliano, sem deixar de reconhecer seus méritos.

Para Adorno, não obstante Hegel tenha indicado filosoficamente a composição da sociedade burguesa e da coisificação do pensamento, cede a essa mesma coisificação e a essa mesma sociedade, fechando o pensamento em um sistema que é a imagem prototípica da sociedade administrada. Apesar de na introdução da *Dialética Negativa*, que aqui trataremos mais explicitamente a partir da noção de *consciência reificada*, não estar em questão a discussão dos *Escritos Teológicos* (exceto em uma pequena indicação à p. 40) não podemos deixar de fazer uso da dialética para pôr em questão aquilo que tomamos como indicativo positivo. Se a consciência burguesa se fecha sobre o seu próprio contentamento frente à dominação, a crítica deve tornar possível a negativização da administração e da dominação. Apresentamos, em consequente, a “saída” de Horkheimer para o fechamento positivo da administração no anelo de algo que transcenda as condições objetivas nas quais nos inserimos.

Não obstante a excursividade do que se segue, consideramo-lo indispensável para compreendermos o movimento maior em que nossa pesquisa se insere, qual seja, de mirarmos a possibilidade de uma formação que rompa as positivities da contemporaneidade, de um pensamento que não se feche em sua concepção lapidada no neopositivismo prazenteiro de seus sucessos e no contentamento ingênuo consigo mesmo do gozo do sempre imediato.

#### **4.1 Reificação da consciência**

A crítica do pensamento coisificado e de sua racionalidade operativa comporta riscos que, por vezes, nos encontram insuficientemente preparados para responder. O caso mais comum na crítica da racionalidade instrumental, talvez por sua ingenuidade, é a

tentativa de fazer a crítica da razão pela afirmação de um intuicionismo, típico das filosofias da vida e da existência, no qual o pensamento não pode agir criticamente, ou da afirmação de tal irracionalismo que é impossível de ser realizado a partir da própria filosofia, mas que, não obstante, é tentado na total ingenuidade do seu operador que, sem sair da lógica da operatividade, a reafirma por sua oposição.

A *Dialética Negativa* de Adorno é a grande exposição dessa crítica do pensamento coisificado que tenta, ela mesma, sair da lógica da coisificação operada na irracionalidade. Abrir mão da positividade estrita, típica do neopositivismo e da sociedade administrada, não é cair na pura indeterminação. Ao invés disso, somos convidados a pensar de forma a sairmos da indeterminação pela determinidade da negatividade. Dialeticamente, não uma negação de negação, mas uma abertura ao infinito tal como, sugere Adorno (2009, p. 19), mesmo a filosofia idealista não teria conseguido realizar, porque “talvez a palavra ‘infinito’ só tenha passado pelos lábios dos filósofos idealistas com uma facilidade tão fatal porque eles queriam apelar a dúvida corrosiva quanta à mísera finitude de seu aparato conceitual”.

Querer fazer do infinito parte do sistema só poderia resultar na redução do infinito à condição da finitude categorial. Se em Foucault, como já vimos, o Idealismo absoluto seria caracterizado por sua confusão em relação ao empírico e o transcendental, para Adorno trata-se da impossibilidade epistemológica de uma reflexão categorial infinita sobre o infinito. A reflexão categorial faz do refletido o *exemplo*. O infinito só é “conhecido” no seu modelo finito, ou seja, não há nenhum conhecer de fato, mas apenas a apresentação de um fetiche criado pela racionalidade instrumental.

Melhor saída, entretanto, não se encontra no abandono de toda conceitualidade, no abandono de toda reflexão. A identificação imediata do pensar e do pensado na intuição da arte, por exemplo, é a comprovação do inconciliável caráter de ambas. Se Adorno conhece um caráter estético na filosofia à medida da *mimesis* do conceito em relação à coisa, não admite que se tome a filosofia e a arte no mesmo elemento. Dizer que “as duas permanecem incessantemente fiéis ao seu próprio teor através de sua oposição; a arte na medida que se enrijece contra as suas significações; a filosofia na medida em que não se atém a nenhuma

imediatidade” (ADORNO, 2009, p. 21) é reafirmar o quão indeclinável é manter a filosofia no seu elemento o próprio, a reflexão, sem identifica-la à imagética da identificação sem mediação.

Quando a filosofia abdica da razão em favor da hipernaturalização daquilo que diz, nada mais faz que, por seu oposto, cair na reificação conceitual. Uma filosofia que diz prescindir da reflexão pois quer chegar a um contato imediato com a natureza, deixando o corpo falar, os sentimentos se liberarem, o fluxo contínuo das sensações se dar, já está a tal ponto reificada na lógica instrumental do consumo que não é capaz de reconhecer os próprios conceitos que usa.

De fato, nenhuma filosofia, nem mesmo o empirismo mais extremo, pode arrastar pelos cabelos os *facta bruta* e apresenta-los como casos na anatomia ou como experimentos na física; nenhuma filosofia está em condições de colar as coisas particulares nos textos, como algumas pinturas poderiam fazê-la pensar. (ADORNO, 2009, p. 18).

A crítica da racionalidade coisificada não é a crítica do conceito, pura e simples, mas a crítica de sua fetichização. Por isso a insistência de Adorno em apresentar refutações dialéticas à filosofia heideggeriana. Heidegger ao pressupor um acesso direto ao ser que obtém não pela reflexão, que paralisa toda ação, mas pela abertura originária de um certo vigor, uma vigência na linguagem (HEIDEGGER, 2003), só faz, de vez em vez, sacrificar a razão pelo fetiche do ser e da linguagem. Ser como linguagem, linguagem como ser, não é uma inovação paradigmática na história ocidental que nos permitiria fazer da fenomenologia existencial a superação da metafísica. Ao contrário, a filosofia de Heidegger realiza a metafísica, não no sentido que ele mesmo julgara (HEIDEGGER, 1996), como a sua superação e seu acabamento, mas continua o paradigma da impossibilidade da dialetização da objetividade que é posta pela teoria que repete a alienação da sociedade. A isso soma-se a incapacidade das teorias contemporâneas de origem neopositivista de compreender a origem dialética dos seus conceitos, ou seja, o quanto estão entrelaçados com a mítica da sociedade burguesa que se crê a consumação, sem mais além,

de toda dinâmica social. Aliás, a nossa linguagem científica é ela mesma preta dos mitos e fetiches que ela mesma cria para si e que naturaliza. Na linguagem da ciência se reproduz toda a mítica das sociedades ditas “primitivas”, que a sociedade hipercivilizada recria.

Des choses aussi différentes que l'inconscient individuel et social, les lois de l'histoire, les «faits» mathématiques, les mécanismes mentaux ou linguistiques, les significations e les essences du réalisme sémantique, etc., sont susceptibles à tout moment de fonctionner dans notre vision du monde hyper-civilisée, à peu près comme les forces occultes de l'ancienne magie. (BOUVERESSE in: WITTGENSTEIN, 1982, p. 123).

Ao crer que a dicotomia sujeito-objeto estaria superada na afirmação de um ser que não está aberto a um conhecimento ôntico, mas apenas ontológico, a ontologia mesma se torna a identificação material imediata do pensamento com o pensado. O ser que convoca o pensamento é, na realidade, a colagem perfeita do sujeito, inexistente como individualidade autoafirmada, com o seu ídolo. Uma filosofia, ao fim e ao cabo, da adesão do indivíduo ao coletivo.

Igual problema, segundo Adorno, haveria nas filosofias que se pretendem “filosofias do concreto”, seja na sua versão idealista-hegeliana, seja no empirismo, ou outras formas de filosofia que apresentamos acima como hipernaturalistas, isto é, que pretendem a coincidência do conhecer e do conhecido em uma intuição, tal como a evolução criativa bergsoniana. O erro que tais filosofias incorreriam é de uma correspondência *a priori* entre o pensado e o pensamento pressuposta na tentativa de “pensar o concreto”. Esta afirmação, clássica na filosofia idealista, que toma o pensamento como o desenvolvimento na realização da concretude da Ideia, pressupõe a identidade sem restos entre o conceito e a coisa. A coisa mesma é conceito e o conceito mesmo é coisa. Antes, “não se deve filosofar sobre o concreto, muito mais a partir dele” (ADORNO, 2009, p. 36).

O neopositivismo, e não menos o Idealismo absoluto quando chega ao fetichismo da ideia, faz a apologia da teoria da coisa mesma. Pensamento e coisa coincidem no ponto em que o cientista se julga lidar

com a coisa mesma e que a suas no máximo possíveis hipóteses são *thesei*, afirmação irrestrita do saber onde o corpo de doutrina seria a correspondência exata da realidade.

Isso, levado mais a fundo, torna-se mais problemático que o próprio Idealismo absoluto. Neste a realidade do conceito é afirmada como a realidade da coisa mesma. A coisa não é identificada, em um primeiro momento, com a matéria do pensamento, mas o pensado é hipostasiado como a realidade efetiva. Isso, sem dúvida, comporta o perigo do hiperrealismo ideológico da sociedade burguesa anterior à revolução tecnológica do século XX. As realidades espirituais, a arte, a música e a poesia, o pensamento e a filosofia, são tomadas como essentes efetivos para além da concretude histórica da qual emergiram. A categoria histórica do pensamento é desistoricizada, ou seja, a afirmação da história como categoria *pura*, e talvez, única categoria do sistema hegeliano, faz da filosofia do concreto a abstração da lógica do conceito.

Mas ao hiperrealismo da filosofia hegeliana contrapôs-se o neonominalismo das teorias contemporâneas. De alguma forma, esse nominalismo que deveria preservar o conceito da sua hipóstase acaba identificado a coisa à matéria pensada. Mas a incapacidade da consciência burguesa de deixar ir à radicalidade da afirmação na singularidade do indivíduo que é afirmado como postulado irrecusável da visão do mundo do sistema de produção, faz com que no último estágio desse nominalismo a consciência individual sucumba à tentação da coletivização do pensamento. O indivíduo, como categoria do pensamento burguês, não é afirmado como o resultado histórico das transformações das condições objetivas de vida e produção, que permitiriam assim a mudança do paradigma da coletividade organizada em *ordo*, típica do período medieval, para proto-entidades de classe no Renascimento e a individualidade consistente do burguês revolucionário. O fechamento do pensamento ao resultado histórico que permitiu a sua emergência e possibilitaria a sua superação resulta na teoria do indivíduo aderente ao pensamento que finge “ser idêntico ao objeto” (ADORNO, 2009, p. 32).

A premência do indivíduo no sistema de capital não tem relação com a afirmação do seu papel como sujeito histórico, como sujeito do

seu próprio processo formativo, no qual se apropria das condições objetivas e dos resultados históricos. Ao contrário, a individualidade irrestrita é a aderência total do singular à ideologia. Segundo Adorno (2009) a principal característica ideológica do nominalismo serviçal da atividade teórica burguesa é a insistência que classe, trabalho, ideologia, alienação, não são realidades e contradições da sociedade real, mas apenas conceitos sem substância que se dissolvem junto com a dissolução da teoria que lhes dá sustentação. A afirmação da iniciativa individual, do ganho por si mesmo, da conquista por próprio esforço, enfim, as meritocracias quase-teológicas do sistema de capital, só têm a aderência coletivizante que lhes é necessária pela repressão teórica de todo pensamento que denuncie o “espírito do mundo”.

Por tal, Adorno toma a filosofia hegeliana de forma crítica e afirmativa contemporaneamente. Afirmativamente, porque a dialética hegeliana dá-se conta da coisificação já operante de modelos da sociedade burguesa da qual a própria dialética pretende ser crítica eficiente. Criticamente, pois na medida em que dá-se conta a dialética do espírito cede às tendências do pensamento burguês coisificado, tornando-se ela também apologeta da identidade do sempre mesmo, da coincidência entre realidade e teoria, da aderência do indivíduo às formas coletivas.

Entretanto, mesmo essa crítica pode por nós ser tomada positivamente, tal qual o faz Adorno, pois indicam os rumos que o pensamento burguês adota como sua própria meta. A coisificação implícita das formas sociais e teóricas na sua mútua correspondência como o mundo fantasiado do neopositivismo já tem, no sistema que se absolutiza e que pretende se fechar sobre si como identidade do igual e do diferente, sua denúncia explícita.

O fracasso da consciência na “ciência da experiência da consciência” (subtítulo da *Fenomenologia do Espírito* na primeira edição, retirado já por Hegel nas edições seguintes) é o fracasso da consciência que se autolimita para preservar as condições materiais de sua própria existência. A *Fenomenologia* é ciência da experiência da consciência porque pretende ser o itinerário teórico-apofântico da consciência individual enquanto imersa no mundo sócio-histórico.

A *Fenomenologia* é o desenvolvimento concreto e explícito da cultura do indivíduo, a elevação de seu finito ao eu absoluto, mas essa elevação não é possível senão ao utilizar os momentos da história do mundo, que são imanentes a essa consciência individual. (HYPPOLITE, 1999, p. 57).

Aquilo que se pretende como explicitação dos momentos históricos e emergência da consciência na forma da autoconsciência, como *fenomenologia*, recai na alienação de si mesma como saber dialético por não admitir os limites de sua própria reflexão. Os limites mais próximos são, justamente, o da sociedade napoleônica burguesa na qual Hegel escreve. A explicitação da cultura do indivíduo fecha-se ao momento dialético-negativo no qual ela mesma está porque se pretende o fechamento de todo saber na forma do estado constitucional burguês, ou seja, não se abre a possibilidade do outro, do pensamento que não é ela própria ou ao qual não o possa aderir. O que era para ser, segundo o modelo teórico do próprio Idealismo de Hegel, a supressão da separação entre a cultura do indivíduo e o espírito de seu tempo-povo, acaba sendo a indiferença do saber entre o indivíduo e seu grupo social, o indivíduo resumido ao limites de seu próprio grupo.

O pensamento, enquanto determinado socialmente pelas condições de sua possibilidade, se quer manter-se aberto e não coisificado, não deve retroceder à figura mágica da verdade do grupo. O grupo não detém a verdade por sua condição de grupo. A maior extensão do saber no garante a sua maior precisão. Ao contrário, a dispersão do saber em pequenas porções pelo grupo dificulta que se possa chegar a uma síntese ideológica. Por isso Adorno insiste na “individuação do conhecimento”, pois a consistência da reflexão de um só pode ser mais próxima à efetividade da verdade do que a reflexão de milhares de homens, de uma inteira “comunidade científica” que fica refém das condições econômicas de seu surgimento e manutenção, pois “a imaginação de um dissidente pode ver mais que mil olhos nos quais se colocaram os óculos rosa da unidade” (ADORNO, 2009, p. 47).

É procedente a tese hegeliana da inconsistência da figura da individualidade abstrata frente às determinações sociais, políticas, jurídicas e históricas, do homem como burguês, cidadão, sujeito histórico. O indivíduo-homem, forma estrutural das antropologias

positivas ideológicas, serve às condições do pensamento dominante que aliena o singular de sua situação concreta pela promessa cheia de belas imagens e bons sentimentos do indivíduo que “vence por si mesmo”. A individualidade abstrata do sujeito epistemológico é a consequência do saber que é resultado e serve à dominação. Entretanto, a subsunção da figura da individualidade às determinações concretas na sociedade, no Estado e no direito nada mais são que o retrocesso da consciência ao estado da sua indiferenciação originária. O que para Hegel termina como a reconciliação final e o resultado do encontro do Espírito, no mundo sócio-histórico é o regresso da consciência individual que troca a sua identificação mítica com a grande-Mãe ou o grande-Espírito, na forma concreta das tradições de seu grupo étnico-religioso, pela o encontro com o espírito do tempo na fábrica ou no *shopping*; o encontro das castas de miseráveis e toda sorte de indigentes lançados para fora do processo largamente produtivo e para fora da história com o seu destino resignado, ou da “aristocracia operária” (HORKHEIMER, 2012) com a sua última mística operada pelos cinemas e pelos *shows* de música.

A operatividade burguesa e o trabalho incessante do espírito coincidem na alienação do indivíduo nas formas culturais que pretendem ser a realização da história e da classe. O pensamento coisificado regride à mítica mais prosaica quando chama o seu próprio substrato material, o intelectual burguês, como pura “contingência da consciência individual”, tal como o faz Hegel, o que é a Adorno, no mínimo, uma “estranha inconsequência” de uma sociedade que suprime até mesmo o pensamento que lhe dá sustentação se pairar sobre ele a mínima suspeita da diferença em relação ao todo do espírito-classe.

Uma das formas conceitualmente mais agressivas de dominação do espírito-classe é a redução de todo pensamento ao formalismo da lógica e da ciência. Formalismo aqui não apenas representa a decisão epistemológica pelo método. Também não pode ser tomado apenas pelo seu lado negativo, como a renúncia do sistema em relação ao concreto. O formalismo é, antes de tudo, a elevação à norma universal do saber que o universal, por mais abstrato que seja, é superior, e aqui também temos um sentido moral, em relação ao particular. A subsunção-supressão da consciência individual no espírito-classe hegeliano se firma sobre a crença que a classe, e suas determinações concretas que

limitam a consciência às suas condições materiais, é mais importante, e melhor, que a consciência que transcende as suas determinações.

Isso é tão forte na coincidência entre sociedade e sistema que o Idealismo realiza na forma política-jurídica da sociedade constitucional burguesa, que aquele que se quer colocar para fora das determinações de classe se coloca para fora da história. Aqui o conceito psicanalítico de *foraclusão* se aplica de modo premente (MILLER, 1994). Aquele que transcende as condições e de seu tempo-povo só poder ser *foraclusido*, incluído para fora, não na história, não na sociedade. A sociedade burguesa não só tolera como exige o individualismo epistemológico abstrato e a concretude do individualismo hedonista gerador de necessidades que lotam o mercado de quinquilharias. O que ela não pode tolerar é a tomada de consciência do indivíduo em relação à sua própria condição. Quando ele chega ao momento dialético em que a contradição chega à sua máxima distensão, se ele não é novamente assimilado na operatividade burguesa pela produção de algum produto para os indivíduos tais quais ele, ele é *foraclusido* na loucura daquele que não compreende a diferença entre a sua fantasia e o real-social. A revolta é reduzida ao imaginário fantasiante daquele que, sem beleza nem dinheiro crê-se o rei da Dinamarca.

Sociedade e sistema querem na sua ilimitação coagir à adesão todo diferente. Não há no sistema qualquer diferença, pois o outro é incluído no lugar pré-determinado, na expectativa da adveniência. O sistema e a sociedade sempre esperam pelo outro, pois não podem admitir que nas suas estruturas não se deixe espaço para a emergência daquele que é diferente. Mas, tão logo aparecem, são dissolvidos na mediocridade. A consciência burguesa como *medium* de sua própria realização, a consciência burguesa como mediocracia e mediocridade.

A evocação constrangedora do fato de que, por exemplo, em agremiações, apesar da boa vontade subjetiva dos membros a mediocridade se impõe, traz à tona a preponderância do universal com uma evidência cuja vergonha não é compensada por nenhum apelo do espírito do mundo. (ADORNO, 2009, p 256).

Redução do individual à média e total ausência de diferenciação. Sistema e sociedade administrada se correspondem. O mesmo Hegel que havia entrevisto a possibilidade de filosofar a partir do real se entrega à glorificação da existência presente. O espírito subjetivo que veio-a-ser na história como a conquista da liberdade que o indivíduo tem sobre sua própria decisão de dispor as condições objetivas e os resultados da história da formação transforma-se na aceitação desses resultados sem reflexão. A ideia da filosofia da história de progresso é substituída pelo avanço científico e a estagnação sócio-político-jurídica no estado democrático de direito entregue à gestão do capital. O espírito subjetivo se converte, sem retorno, em espírito objetivo. Essa passagem, que poderíamos caracterizar como a passagem dos *Escritos Teológicos* para a *Lógica*, ou seja, do fragmento indicativo ao sistema sem outro, Adorno a compreende como culto do curso do mundo. A nossa insistência na forma jurídica pretende ter sua correspondência tanto no texto hegeliano, quanto na crítica adorniana, sem esquecer a crescente e efetiva juridicização da vida contemporânea.

A filosofia de Hegel vai à exponência da elaboração abstrata da vida concreta na elaboração de uma filosofia do direito em que o conceito se antepõe ao sujeito do direito. Em Hegel, na *Filosofia do Direito*, coincidem o hiperrealismo do conceito, a glorificação do estado presente das condições objetivas de existência e a moral privatista burguesa.

A propriedade, embora sendo a mais abstrata figura do direito, é para Hegel o resultado inicial do espírito que se exterioriza na forma de lei. A propriedade funda direito na mesma medida em que o direito garante a propriedade. O mito do deus que se autoengendra é substituído pelo mitologema burguês no qual o resultado da sua atividade, a propriedade privada garantida na forma da lei como o resultado de um momento histórico de conquista de liberdades objetivas, se constitui como a mais abstrata, formal e, portanto, a-histórica e ideológica categoria do pensamento. A única instância mais abstrata e originária que o mitologema burguês pode admitir é a personalidade, como o resultado jurídico da assunção da individualidade a-histórica.

A individualidade da pessoa que decide e é imediata relaciona-se com uma natureza dada à qual a personalidade da vontade se opõe como

algo de subjetivo; como, porém, a vontade é infinita em si mesma e universal, tal limitação da personalidade como objetiva contradiz-se e anula-se. Constitui ela a atividade que suprime esse limite que a si mesma se dá a realidade ou, o que é o mesmo, que afirma como sua essa existência da natureza. (HEGEL, 1997, p. 41).

A intransigência do pensamento burguês suprime o antagonismo entre a vontade subjetiva e a sociedade pela simples afirmação da coincidência entre a vontade dos indivíduos e a vontade do Estado como o ultimo e mais concreto momento do espírito do mundo na sua objetivação política. O grande problema está em que, na sociedade de consumo, de fato as vontades coincidem. O Estado, gerido pelo interesse econômico, tem seu interesse no aumento infinito da produção e no consumo que, sustentando as instituições econômicas, preservam a sua existência como agente da dominação. A vontade subjetiva, aderida pela massificação à mediocridade da sociedade administrada, acaba por querer aqueles “necessários” produtos que a dominação lhe oferece. As vontades só chegam explicitamente ao seu efetivo antagonismo quando os indivíduos dão-se conta da real contradição ou quando grupos inteiros estão descontentes por não alcançarem os produtos que lhe são postos às vistas. Ou seja, o antagonismo só vem à tona pela forclusão ou pela reinserção do grupo em uma nova dinâmica aberta pela administração.

A glorificação do direito como instância máxima de realização democrática corresponde à coisificação da agência individual no conceito coisificado da máquina operativa burguesa. A sociedade administrada só funciona porque, embora não haja um claro conceito biopolítico explícito no pensamento de Adorno, a vida singular é administrada nas suas mínimas instâncias. A subsunção da vida ao direito é o triunfo da administração em um Estado forjado para corresponder aos interesses econômicos das classes dominantes.

A dialética age contra o nominalismo político que faz dessa artimanha dominadora apenas uma figura de retórica. É a má política, a política subsumida ao interesse econômico, que chega a esta má retórica, que esvazia a teoria de sentido para igualar a vida ao conceito jurídico. A dialética deve, por contraparte, ser a retórica que deslinda

tais artimanhas e que afirma o realismo da dominação, não enquanto conceito que coincidiria exatamente ao real, mas enquanto este mesmo conceito é a tentativa de fixação de modelos teóricos para a compreensão do real e a sua negativização.

Mediatizando o momento retórico com o momento formal, lógico, a dialética busca se assenhorar do dilema entre a opinião arbitrária e aquilo que é aberto e não previamente decidido pela estrutura: apelo contra o mito. (ADORNO, 2009, p. 56).

A dialética do Idealismo percebeu o fato que o conceito e a racionalidade só podem ser dialetizados em seu próprio campo de ação. Querer vencer a racionalidade instrumental por uma concepção estética ou irracional de filosofia é apenas reforçar o conceito da dominação efetiva por oposição a ele. A dialética, ao contrário, apercebe-se como a execução da retórica no seio da retórica vazia do neopositivismo e do nominalismo político. Duas realidades que, embora contrastando entre si, por seu antagonismo são a sustentação da consciência burguesa.

Mesmo o relativismo não passa de mais um momento abstrato e coisificado da consciência burguesa que se assenhora de sua individualidade nominal como único momento efetivo do conhecimento. À individualidade abstrata corresponde coincidentemente na sociedade burguesa a coletivização do pensamento. O relativismo é igual relativismo para todos. O retrocesso da teoria configura-se à sombra do avanço do capital e da dominação. O espírito absoluto é o pressentimento da criação do ídolo da sociedade que se adora a si mesma. Espírito absoluto e administração: o pressentimento e a efetivação da mediocridade da decisão.

A ingenuidade do Idealismo consiste em permanecer no pressentimento. Entretanto, não podemos conceder-lhe o privilégio de permanecer na ingenuidade. A morte da consciência individual no sistema é a apresentação do sistema de dominação que recusa o fundamento do seu direito e origem histórica em favor da sua autopreservação.

## 4.2 Teoria Crítica e religião

A necessidade de dialetizar o processo histórico, abrindo-o para uma negatividade que, não sendo a pura indizibilidade do irracional permanece como um para-além, um transcendente para o qual tende a ação humana, constituiu a questão principal de uma série de escritos “menores” de Max Horkheimer, recolhidos sob o largo título de *Anelo de justiça. Teoria Crítica e religião* (2000).

A religião representa para Horkheimer a expressão do desejo de que a justiça triunfe. Aliás, mais justo seria defini-la de forma negativa, como o desejo de que o mal não vença, de que a injustiça não triunfe. Isso não se explica de um modo maniqueísta, como a oposição infinita entre duas essências, uma boa e outra má, que travam uma luta por meio das ações humanas. Na realidade, esse desejo e anelo de justiça expresso na religião, na verdade de toda religião, é o desejo de um Outro no qual há a superação das condições presentes, a vitória sobre o simplesmente dado, o triunfo sobre o positivo.

Horkheimer vê a possibilidade de fazer uma relação a partir da “*similitud que existe entre lo alemán e lo judío*” (2000, p. 59). A religião judia aparecida na história como o povo que resguarda em si o desejo de um Outro que o livre das condições positivas de determinação. O povo do exílio, o povo escravizado no Egito é aquele que aspira perpetuamente por um mundo que não é aquele no qual vive, um mundo que é outro, um mundo transformado. Assim, tanto a filosofia europeia alemã quanto a religião, sendo tomadas por Horkheimer as religiões judia e cristã paradigmaticamente, poderiam ser dialetizadas entre si como a expressão do desejo da justiça, o desejo de ultrapassar as condições presentes.

O fundamental da fé judia que é retomado na Teoria Crítica é o fato que outro mundo possível não coincide com um mundo das ideias. Na transcendência que o judeu espera é *este* mundo que é transformado, *estas* condições de existência, *este* dado positivo que é dialetizado. Ao contrário do Idealismo absoluto, entretanto, o anelo do totalmente Outro, expressão que Horkheimer utiliza para referir-se a essa verdade contida em cada religião, não se realiza *na* história, *no* processo histórico, na crença que a própria história se autoengendra como a

conciliação real e efetiva de todo o mal no sistema. Ele é totalmente Outro na medida em que é transcendente a qualquer reconciliação.

A la filosofía crítica le es inmanente la negación de la armonía, de la fe en el mundo como obra de arte. La idea de una reconciliación realizada en lo existente, o incluso en el pensamiento, no encuentra en ella un apoyo seguro. De ahí que la relación entre lo finito y el Absoluto, entre espíritu y realidad, entre presente y más allá, permanece en ella abierta, sin decidir. (HORKHEIMER, 2000, p. 71).

Como negativização do positivo e consequente abertura para uma transcendência que mantém o homem aberto para a superação das condições existentes a filosofia é indecisão. Posta-se no umbral entre finito e infinito, entre teoria da sociedade e religião, entre pensamento e ser, entre o outro e o mesmo, entre o empírico e o transcendental, sem decidir-se por nenhum termo da disjunção. Esse seria o romantismo do Idealismo absoluto, crer que nele a decisão se realizava, que o umbral era cruzado, que os termos da disjunção se transformavam em termos de conjunção. O Idealismo pretende ser o operador que transforma a disjunção em proposição. Nisso Horkheimer reconhece, tal como Adorno, a fetichização da linguagem operada na ontologia que pretende suprimir o empírico no transcendental quando na realidade suprimem um e outro na glorificação das condições positivas de vida.

Essa indecisão constituinte da filosofia crítica não veda toda decisão, ao contrário, exige uma decisão radical. Se na disjunção entre o empírico e transcendental ela não decide-se pela reconciliação em um outro, ou pela decisão em um terceiro que com toda probabilidade seria mais um fetiche de linguagem, ela mantém a firme decisão de manter-se *na* decisão, no umbral no qual, sem reconciliá-los, joga a todo momento o existente contra o pensamento no trabalho de dialetiza-los e abri-los à possibilidade de um pensamento que seja sempre *outro*, de um existente que seja sempre *outro*.

A relação entre o existente e o pensamento é alimentada e “*afectada por la historia*” (HORKHEIMER, 2000, p. 71). A filosofia crítica não é a glorificação do existente nem a cristalização do

pensamento, mas nutre-se de ambos já que é o esforço de coloca-los em confronto. Ao mesmo tempo, confronta-os ambos com a história mesma, com os padrões de pensamento na história, apropriando-se das determinações passadas, dialetizando as presentes, abrindo-se às futuras.

Quando a filosofia crítica, especialmente na teoria de Horkheimer, toma a religião como modo e meio de uma articulação entre o existente e o pensamento que tem a força da negação, apenas mantém a sua força de dialetização em outro fundamental âmbito da vida humana. Isso não é feito de qualquer forma. Não se realiza em Horkheimer uma “sociologização” da religião que exclui dela sua verdade restringindo-se o pensamento a permanecer nos aspectos positivos das interações sociais que se encontram nesse escopo de atividade. A tarefa da filosofia como *crítica* consiste em recuperar a força crítica daquilo que se encontra sob seu olhar. Trazer para o umbral da indecisão aquilo que tomado positivamente parece decidido, mas jaz também na negativa abertura para o outro.

Isso inclui, também, tomar a religião sob outras perspectivas que, embora não se tratando do seu caráter propriamente crítico, evidenciam sua condição histórica e as consequências de seus desdobramentos no tempo, na sociedade contemporânea. Assim Horkheimer não se furta a tomar a religião a partir do seu elemento fundamental, e ao mesmo tempo mais espinhoso para a filosofia: a fé obediente.

Los caminos de Dios son singulares. Su palabra, el mandato de amor a los enemigos, está en vigor. Si esa palabra implica quemar a los herejes y a las brujas, enviar niños al trabajo antes que aprendan a leer fabricar e bendecir bombas, o más bien lo contrario, lo ha de decidir cada creyente sin tener la menor idea de cuál es la verdadera voluntad de Dios. (HORKHEIMER, 2000, p. 79).

A fé em um Outro implicou, historicamente, para além dos voluntarismos da teologia nominalista, a crença na *vontade* desse Outro. Essa vontade, não expressa, mas implícita nas estruturas de pensamento e de poder constituídas a partir do desejo de transcendência, exigiu uma obediência a uma vontade que não a do sujeito. Mas ainda que adesão à vontade que desconheço, exigiu sempre a adesão da vontade subjetiva.

É a adesão de vontade do sujeito singular. A “decisão do crente” por tomar aquilo como a vontade transcendente mostra o limite da decisão. A partir de que elementos o agente decide sua ação? Como crê aquele que crê? Quais são os motivos da decisão? A filosofia moderna insistiu na autonomia da vontade. Sempre é o sujeito racional quem decide, sem guias, sem professores, sem mestres ou condutores o que fazer.

Essa justa insistência da filosofia moderna tem suas evidentes limitações. Ainda que, idealmente, se espere na autonomia da decisão do indivíduo e mais, se lute por isso como uma conquista a ser alcançada nas sociedades democráticas, a filosofia crítica não pode iludir-se quanto às razões da determinação da ação singular. As causas históricas têm de ser levadas em conta. Ainda que não seja o *Zeitgeist*, são as determinações positivas de cada época que estão implicadas em cada decisão.

A adesão à palavra do Outro, do transcendente volitivo, coisificada na decisão à palavra daquele que se outorga porta-voz desse Outro. Esse porta-voz pode ser o veículo, o místico, o sacerdote, o argumento racional. Mas tem sido, em várias ocasiões na história do Ocidente, o Estado. A adesão à palavra do Outro como palavra do Estado é a coisificação do Outro em uma estrutura e a reificação da esperança. O grande horror se dá, por fim, quando a justiça expressa no desejo da palavra do Outro coincide, reificada, com as condições existentes. Isso foi *La Terreur*, isso foram os totalitarismos, isso são os Estados contemporâneos que pretendem esgotar a justiça em sua constituição liberal. Ainda que as consequências práticas sejam diferentes, as condições para a renúncia da transcendência e a glorificação do existente estão dadas em todos os casos.

A fé no outro, a esperança na justiça, passou pelos momentos de aparecimento como fé revelada, onde a justiça é expressa em uma relação indivíduo-indivíduo, o homem como indivíduo que espera no Deus pessoal chegou à mediação pelo coletivo, primeiro pelo povo da aliança no deserto, em que a espera é espera pela libertação; chega no Cristianismo à adesão do indivíduo à fé coletiva dispensada pela comunidade que conserva a verdade da religião, especialmente no caso católico, em que a *fides revelata* é completada pela *fides informata*, pelos dados da vida da comunidade, do magistério e da tradição; disso

para a fé-obediência em um Estado que corporifica a vontade e se identifica com ela não foram precisos gigantescos saltos.

Una guía, aunque no infalible, la constituye el interés por la patria, del que precisamente poco se lee en el evangelio. En los últimos siglos, mucho más creyentes han entregado su vida por la patria que por el amor prohibido a sus enemigos. (HORKEHEIMER, 200, p. 79).

A filosofia percebe na religião e na teologia aquilo que ali está resguardado e lhe é mais peculiar, o “*anhelo de que el horror no sea la última palabra*” (HORKEHEIMER, 2000, p. 207). Isso poderia nos levar a pensar que ao final de sua vida Horkheimer afasta-se de sua teoria indo em direção de uma concepção metafísica da realidade. Mas é justamente o contrário que sucede. A sua própria concepção materialista da história, que ele defende no artigo de 1933 *Materialismo e Metafísica* exige uma concepção não positivista da religião. É no positivismo que a religião e a teologia são tomadas como parte de um estádio precário da cultura humana, um estado incipiente em que a falta de métodos e o pouco desenvolvimento do saber positivo faz com que o homem apele a explicações sobrenaturalistas. Entretanto, tomar a religião criticamente é resgatar a sua capacidade negativa. Esse resgatar vai contra o Idealismo e contra o processo de secularização de cunho weberiano. Nem a filosofia nem a sociedade contemporânea conservam em si elementos que pertenciam à religião e agora são mantidos em formas mais elaboradas de conhecimento. A crítica da religião não é desmitologização ou crítica extrínseca. A crítica da religião como parte de uma teoria da sociedade quer fazer ecoar em outro domínio da racionalidade os discursos que são sufocados pelas condições de existência indignas e pela dominação do homem por poderes econômicos e espirituais.

Uma filosofia que se abra à totalidade das determinações implícitas nos mais variados processos sociais, mas que não se deixe seduzir pela absolutização de conceitos metafísicos desvinculados do processo histórico do qual emergem, tem de colocar a todo o tempo a sua própria racionalidade em xeque. Não um apelo ao irracional, mas o reconhecimento do limite do saber, o limite das condições subjetivas e objetivas do conhecimento, que ocorre ao tomar-se a dúvida em lugar

das posições dogmáticas. Longe de constituir-se em ceticismo, a dúvida crítica visa a livrar o homem da ingenuidade da fé unilateral em um postulado que a própria racionalidade impõe como consequência da conjunção de condições econômicas, políticas, sociais e históricas. Nesse reconhecimento aparece a face material do saber e a tentativa de nos livrarmos da ingenuidade. Por isso Horkheimer (2000) insiste na ideia de que se não podemos esperar um mundo melhor, ou crer no progresso e desenvolvimento das condições objetivas, devemos ainda esperar que as condições da nossa realidade não prevaleçam.

Uma das principais conquistas da filosofia sobre a ingenuidade foi, contra o Idealismo absoluto, a afirmação da irreducibilidade entre razão e realidade. As condições materiais levaram ao abandono dessa postura. Mas isso não significa que outras perspectivas teóricas abstratas não tenham tomado seu lugar. A filosofia que se pretende ser o saber sem resíduos do todo consegue, a partir da modernidade, realizar essa tarefa apenas no terreno da razão pressupondo-se que a razão conhece a si mesma na sua atividade imediata. A crítica da equação real=racional, presente na religião na forma do dogma, é a crítica ao fetichismo do pensamento, sustentada na aceitação, por parte da filosofia, que “o abismo intransponível entre realidade e razão fez com que caísse em descrédito a tentativa de unificá-los filosoficamente, ou mesmo de relacioná-los entre si mediante o conceito de tarefa” (HORKHEIMER, 2012, p. 33). A um só tempo o reconhecimento crítico do limite do pensamento faz-nos pensar sobre os limites da filosofia idealista e da fenomenologia. Se uma faz da reconciliação um *já* que o próprio pensamento desfruta, a outra faz do desvelar do real último a espera de um *ainda não* que só se sustenta como tarefa do pensamento. Enfim, permanece no paradigma teológico dogmático entre a *plenitude dos tempos* já realizada, isto é, na reconciliação já operada na ressurreição, e a escatologia da espera de um deus que virá sobre e realizará a *parousía* (CULLMANN, 1962).

A proeminência da filosofia como filosofia da linguagem, característica do século XX, não passa despercebida pela filosofia crítica. A filosofia, a teologia, a religião, a poesia, têm um campo comum no cuidado da palavra. A tecnicização da vida, o mundo administrado, desconhece esse cuidado. Aliás, separa na linguagem o signo e o significado como coisas disponíveis na estrutura reprodutiva

da racionalidade, como as diversas engrenagens das máquinas. O mundo administrado, o mundo sem um pensamento do transcendente, sem um desejo de justiça que resiste frente ao terror, é um mundo puramente semiótico, não semântico, um mundo que cede aos comandos racionais sem dialetiza-los.

Creo que entonces, en ese mundo administrado, los hombres no podrán desarrollar libremente sus fuerzas, sino que tendrán que adaptarse a reglas racionales, y finalmente seguirán esas reglas de forma instintiva. Los hombres de ese futuro actuarán automáticamente: pararán ante la luz roja, pasará con la luz verde. Los hombres obedecerán signos. (HORKHEIMER, 2000, p. 180).

O conteúdo da religião que precisa ser mantido não reside apenas nesse desejo de justiça como o “desejo do totalmente Outro”, expressão que Horkheimer (2000) atribui a cunhagem a ele mesmo e Adorno. Nesse desejo do outro não está expressa a saída deste mundo, mas as transformações de suas condições. Uma das principais condições a ser transformada é o uso da linguagem. A filosofia e a religião têm como trabalho impedir que a linguagem soçobre no seu uso racionalizado.

Como resguarda a religião essa força da linguagem para além de sua tecnicização? A palavra na religião é palavra *sagrada*, palavra que guarda em si um poder generativo, na qual o essencial da vida do homem é nela dito. A palavra da religião é palavra de *sentido*, um sentido último que quer fazer a vida vivível e o mundo habitável, palavra que se refere ao que verdadeiramente importa no mundo (TILLICH, 2009). Mas não *este* mundo, tal como é, mas *outro* mundo, outra configuração do estado de coisas. No Cristianismo, especialmente, essa é a *Palavra*. O próprio Deus é essa força de sentido que, embora transcendente, assume este mundo para leva-lo a outra configuração. Para Horkheimer (2000) queda-culpa-remissão é uma configuração de sentido própria do Cristianismo que a teologia tenta preservar e que a filosofia não pode descartar, pois nela reside a negação do existente como terminal, como último sentido possível.

Essa religião que Horkheimer entrevê não é apenas um conjunto de dogmas. Ao contrário, retomando o filósofo e teólogo protestante Paul Tillich, adepto do socialismo religioso que fora alvo de críticas de Horkheimer (2012) ainda na década de 1930, a religião contemporânea não é mais a afirmação restrita do dogma, porém, a assunção da dúvida como condição partilhada pelos homens na sociedade contemporânea. Essa teologia de cunho eminentemente existencialista, mas não irracionalista ou intuicionista, afirma que antes, ontologicamente, da adesão do indivíduo ao conjunto de dogmas está a difícil experiência da dúvida que o faz, ou não, lançar-se na fé. A própria fé, entretanto, guarda em si o momento da dúvida. Dúvida em relação ao estado presente de coisas e de sua possível transformação. Dúvida quanto ao triunfo da justiça. Dúvida quanto à supressão do mal.

Devemos tomar essa dúvida na fé dialeticamente. Não que *toda* dúvida se enraíze em uma espécie de fé. Também não acontece que *toda* fé resulte ou provenha da dúvida. O estado contemporâneo da sociedade e de suas opções culturais é que exige da religião a opção por outra linguagem (TILLICH, 2009), por outros termos, que ela pode tomar na medida em que seu conteúdo é esse desejo de um Outro. Assim, se a sociedade contemporânea se alimenta das senhas (MARCUSE, 2007), da vitória dos signos, o outro dessa sociedade que a religião resguarda deve ser a negação dessa linguagem simplificada para seu uso técnico.

Él [Tillich] sabía que la afirmación simple, sin problemas, es demasiado cómoda en esta sociedad dominada por la ciencia y los aparatos, y que solo puede afirmar real y seriamente la religión quien debe superar constantemente sus dudas, quien está inmerso en la duda, más aun, quien está desesperado. Éste está más cerca de la religión que aquel que la acepta simplemente por rutina. La duda pertenece hoy, piensa Tillich, a la vida religiosa. (HORKHEIMER, 2000, p. 149).

A insistência da dúvida na fé como caráter negativo da religião frente à sociedade contemporânea Horkheimer já havia reconhecido antes na década de 1930, não no pensamento de Tillich, mas já no pensamento agostiniano, seguindo uma intuição de Dilthey. A conhecida afirmação de Agostinho na *Contra epistolam Manichaei*,

*“Ego vero Evangelio non crederem nisi me Catholicae Ecclesiae commoverat auctoritas”* na realidade “já pressupõe a dúvida na fé” (HORKHEIMER, 2007, p. 59). Essa dúvida que se insere até nos fundamentos da fé hoje pode ser tomada como uma precaução frente às frases facilmente formuladas nas novas metafísicas e nos novos positivismos.

O uso mais evidente dessa tecnicização da linguagem em função da racionalização da vida se encontra na ciência. Esta se tem arvorado no martelo crítico que tenta destruir os preconceitos contidos na religião. E de fato, principalmente a teologia cristã, protestante e católica, adotou métodos das ciências ditas positivas inclusive nas leituras dos textos sagrados, como é o caso do uso dos resultados da arqueologia, geografia e geologia para a exegese bíblica. O esforço de desmitologização do teólogo protestante Rudolph Bultmann, na tentativa de recuperar uma escuta existencial do Evangelho, que é possível na leitura do “texto existencial” que se encontra sob o “texto mitológico” só acontece ao fim de um grande número de descobertas arqueológicas e paleontológicas que desmontam as narrativas míticas da Escritura. O mais conhecido esforço de integração de ciência e religião é feito, entretanto, entre teólogos e intelectuais católicos. Paradigmático o caso do jesuíta francês Teilhard de Chardin, geólogo e paleontólogo de profissão, que monta um sistema teológico baseado na convergência entre discurso científico e religioso.

Se a teologia alcançou algum resultado dialético na apropriação dos resultados da ciência é uma discussão ampla para que possamos aqui contemplá-la. O que, todavia, não podemos descartar é que essas apropriações não constituem aquilo que de melhor a teologia poderia oferecer à sociedade segundo Horkheimer (2000, p. 159):

Si hoy [a ciência] sirve también como base a la crítica de la teología, bien podría ésta, a su vez, comportarse críticamente frente a la ciencia y hacerla consciente de sus verdaderos motivos. La teología debe recordar que en la voluntad de verdad se expresa el deseo, el anhelo de lo Otro, el anhelo de vislumbrar algo de aquello que no es relativo, sino absoluto.

A aproximação do pensamento teológico das questões da sociedade contemporânea não é algo que deva ser tentado como algo extrínseco à teologia ou à teoria crítica da sociedade. A sociedade contemporânea tem exigências que a teologia tenta responder e a teoria crítica tem interesses epistemológicos que podem encontrar contrapartidas na teologia. Ambas colocam, a seu modo, essa questão fundamental, “*la cuestión del lenguaje*” (HORKHEIMER 2000, p. 160). Uma e outra querem fazer ver as consequências sociais, políticas e éticas resultantes de determinadas opções epistemológicas. Se o materialismo implícito à teoria crítica faz ver as condições objetivas econômicas e sociais das epistemologias, a religião recorda à ciência os limites que suas escolhas epistemológicas têm em relação à questão do sentido e quão distante podem estar as conquistas positivas de um maior progresso da justiça.

Essa consideração que Horkheimer nutre pelo teológico não é uma afirmação do vigor deste. Muito menos se trata de um triunfalismo religioso ou místico. Ao contrário, o que a nossa linguagem não totalmente tecnicizada significava com o termo *sentido* aplicando-o a uma dimensão da existência, ou melhor dito, como vetor da existência em sua realização máxima; aquele mesmo sentido que as religiões resguardam em seus textos sagrados, a hermenêutica da existência feita sob a ótica da espera na justiça corre o risco de desaparecer (HORKEHEIMER, 2000).

A reificação operada pela linguagem tecnicizada exige, também na teologia, o cuidado para que o conceito, ainda que dialetizado, não recaia na coisificação daquilo que nele é pensado. A religião mediada pela dúvida cuida-se de não cair na coisificação do Outro que espera. Esse outro esperado que é garante da justiça por sua condição mesma, não pode ser a vítima da mesma reificação sob a qual estamos sob o jugo da realização definitiva no mundo administrado. Esse Outro, quando pensado seriamente, só pode ser pensado a partir de “*una teología negativa, pero no en el sentido que Dios no existe, sino en el de que no puede ser representado*” (HORKHEIMER, 2000, p. 163). Talvez pudéssemos atribuir esta afirmação a uma herança do pensamento judeu que Horkheimer não renega. Pensada a partir da história da filosofia esta frase segue na esteira do pensamento kantiano e schopenhaueriano, da negativa de ambos em representar o absoluto. Não obstante uma e outra

coisa sejam verdadeiras, a teologia só pode ser pensada negativamente por Horkheimer porque é entendida como a negativa desse mundo.

O seu caráter negativo não exclui que essa mesma teologia não tenha afirmações positivas. Ao contrário, a teologia é a guarda daquilo que é verdadeiramente sério na vida humana, do terminal, do fundamental (TILLICH, 2009). A ação humana, como verdadeira negativa das condições reificadas da sociedade contemporânea tem um caráter teológico, aliás, para Horkheimer (2000, p. 168) “*detrás de toda acción humana auténtica está la teología*”. Talvez aí resida a sua restrição, talvez mais do que isso, seu pavor apocalíptico da liberalização da religião e das escolas teológicas liberais. Porque a teologia, na esteira da teologia tillichiana, guarda o que há de verdadeiramente importante, o único sentido último possível, a sua liberalização conduziria ao afrouxamento das condições de transformação da sociedade e de progresso existencial no sentido da justiça. Horkheimer (2000, p. 171) ao afirmar que “*la moderna liberalización de la teología conduce, a mi modo de ver, al fin da religión*”, poderia ser lida no sob a ótica que da liberalização das instituições sociais e práticas de pensamento no qual a força da linguagem operando no campo do sentido resulta no fim do campo do semântico pelo do signo: o fim da religião é o triunfo do manual científico, o triunfo da pílula psicotrópica, a alienação total do homem em seus signos.

O mais assustador para Horkheimer é o quanto os que se outorgam o título de pessoas do pensamento toleram essa regressão da teologia. Isso aponta para o quanto o pensamento se encontra reificado, o quanto o saber coincide com o positivo, o quanto triunfa o resultado sobre a dialética, ou quanto, idealisticamente, o conhecimento foi subsumido no seu resultado. O processo dialético foi pensado apenas em função do seu terceiro termo, ou seja, morre como dialética.

A regressão da teologia (HORKHEIMER, 2000, p. 185) é a proclamação da indistinção entre justo e injusto. A justiça na qual esperamos, e da qual a teoria crítica pretende ser o motor teórico (HORKHEIMER, 2007), simplesmente não se dá no mundo. Apenas na religião e na teologia ela se dá como espera dotada de sentido. A justiça que anelamos aparece apenas como horizonte em uma esperança

escatológica. A regressão da teologia, no fim, levará à incapacidade de diferenciarmos entre a injustiça que ocorre, e que é glorificada como condição existente reconciliada em boa parte dos Estados ditos democráticos, e a justiça que esperamos, dado que *“sin una base teológica no se puede fundamentar la afirmación de que el amor es mejor que el odio”* (HORKHEIMER, 200, p. 187).

A mera positividade do odiar ou do amar, mesmo tomada em relação às suas consequências sociais, não é em si nada de justo ou injusto, bom ou mau. A normatividade ética, para Horkheimer, exige a transcendência para que não redunde em mero negócio: *“una política que, aunque sea de forma nada refleja, no contenga en sí teología, se reduce, por hábil que sea, en negocio”* (HORKHEIMER, 2000, p. 97).

Mas note-se bem que aqui temos utilizado “teologia” em uma dúbia acepção. De certa forma, seguimos uma ambiguidade que já se encontra em Horkheimer. Se fala em “liberalização da teologia” no sentido da abertura dos sistemas de pensamento teológicos para os resultados das ciências, a teologia que é liberalizada é também uma postura frente ao mundo além da mera estrutura epistemológica.

En modo alguno responde aquí teología a la ciencia de lo divino, y mucho menos a la ciencia de dios. Teología significa aquí la conciencia de que este mundo es un fenómeno, que no es la verdad absoluta, que no lo último.(HORKHEIMER, 2000, p. 169).

A teologia não apenas sistematiza certos conhecimentos que estão em questão na história ocidental. Se ela evidencia um desejo expresso na linguagem de que a racionalidade instrumental não triunfe, a teologia mesma é, nas palavras de Horkheimer (2000, p. 169) *“la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no se lo último, que no tenga la última palabra”*. A teologia como “expresión de un anhelo” e ao mesmo tempo como ela mesma sendo esse anelo, um desejo esperançoso não reificante.

Essa posição de Horkheimer, que parece estar em contraste flagrante com a sua teoria materialista da década de 1930, parece-nos ser a compreensão do limite mesmo do materialismo. Horkheimer (2007, p.

75) muito cedo afirmara que “o materialismo não encontra uma instância que transcende o homem e que distingue entre solicitude e cobiça, bondade e crueldade, avidez e dedicação”. Apesar de o materialismo pôr a análise das condições materiais para a formação de doutrinas morais, opções epistemológicas e mesmo crença religiosas, a sua incapacidade de fornecer um sentido para a atividade humana é perene. Não lhe cabe isto, o sabemos. Entretanto, a experiência da guerra, em Horkheimer como em tantos outros, fez da busca por um padrão normativo incondicional uma tarefa da filosofia realizada existencialmente, isto é, na medida em que esse padrão têm consequências diretas na vida dos indivíduo.

A conclusão de Horkheimer (2000, p. 85) é que “*es inútil tentar salvar un sentido incondicional sin Dios*”. O mundo administrado não elimina a religião enquanto a figuração pública de uma conduta. Entretanto, a religião é lançada no tempo livre, naquele espaço de tempo em que o homem pode se dedicar a *atividades ociosas*. No mundo operativo do capital a religião é transformada em um fazer que não operando nada em efeito, serve à distração espiritual do homem, reservando-lhe uma última esfera de individualidade e, quiçá, de interioridade. Esta interioridade, diversa da interioridade da arte burguesa, é um estar junto coletivo no qual os homens simulam a crença e a conduta regida por um outro que não está presente e que também não é ausente, isto é, que não é anelado como Outro. Assim, o culto religioso se tornou a versão espiritualizada do churrasco da empresa, com a diferença que se neste os homens querem saciar os impulsos fisiológicos da forma mais imediata possível, naquele se reveste a insaciedade imaginária com o manto da divindade mamônica.

A tarefa da teologia está implicada pela realização da justiça. Por isso, ela se levanta não apenas contra as condições existentes na sociedade, como um outro da religião, mas compreende a si mesma nessa tarefa de negativização como sujeito e objeto. Isto liga-se ao fato da reaproximação entre teologia e filosofia no século XX, seja a partir da teologia (Tillich, Bultmann, Rahner, De Lubac), seja a partir da filosofia (Marcel, Mounier, Horkheimer, Agamben). O teólogo lança sua mirada sobre a filosofia e nela encontra o momento crítico do seu próprio pensamento. O filósofo olha para teologia e nela encontra o

pensamento ocidental posto em questão na sua relação com o infinito, ou as formas simbólicas que dominaram a formação da sociedade.

Há, entretanto, uma relação mais fundamental entre teologia e filosofia que Horkheimer quer ressaltar. O retrocesso e a derrubada da teologia são o retrocesso e a derrubada do anelo de justiça que se encontra na verdade da religião. Religião compreendida como mero jogo de forças sócio-históricas perde seu caráter negativo: é coisificada e na sua coisificação perde-se o desejo de que o carrasco não triunfe.

En lugar de adaptarse, en cuanto ontología o neopositivismo, a la especialización, la filosofía debe expresar el derrumbe de la religión sus consecuencias para la civilización occidental, por muy inevitable que sea. (HORKHEIMER, 2000, p. 98).

O neopositivismo fez da teologia um saber inessencial. Seu pouco, restrito, quase inexistente lugar na academia, corresponde à arregimentação da religião na sociedade contemporânea. Mas o retrocesso da teologia mostra-nos o retrocesso da justiça, do pensamento não coisificado e o consequente retrocesso de toda filosofia que não se deixa restringir à digressão nos campos de saber predeterminados pela epistemologia econômica para que lhe reserve um lugar na academia. A coisificação fez do pensamento mera função do aparelho epistemológico. Pensar *para*, jamais pensar *o*, isto é, o pensamento reificado é pensamento intransitivo e intransigente.

A afirmação da intransigência da lei natural, operada no neopositivismo é a contraface da intransigência política dos poderes econômicos. O processo de capitalização da vida, sua conseguinte desvalorização e a identificação sem resíduos do indivíduo com a máquina produtiva, fomentam a criação de sistemas de pensamento que reverberem na teoria as determinações da prática. O ateísmo como postura intelectual não reflete apenas a descrença nos sistemas religiosos, mas tem seu cerne na repetição de uma prática do pensamento funcionalizado que não admite um Outro para este mundo.

[...] los que se oponen a la tendencia dominante tratan de conservar lo que un día sirvió de base espiritual la civilización a que pertenecen – no

tanto, como pensaba el teísmo filosófico, la representación del garante divino de las leyes de la naturaleza cuanto, el contrario, el pensamiento de Otro distinto de este mundo, en el que la naturaleza con sus rígidas reglas, que desde siempre generaron la fatalidad, ya no tengan poder alguno. (HORKHEIMER, 2000, p. 87).

Não se trata para Horkheimer de prática ou culto religioso mas da compreensão da dimensão que a religião ocupa na história da civilização e sua importância para *nossa* sociedade. O ateísmo tem seu parceiro no exotismo da adoção de crenças estrangeiras, especialmente orientais. A dissolução do indivíduo no todo, como apregoam boa parte dessas crenças, bem como da irrealidade do eu e dos sofrimentos singulares caem como uma luva para um pensamento dominante que exige que a vontade singular desapareça frente à coletivização do indivíduo.

O nirvana ou o êxtase da festa popular arregimentada no tempo livre. A irrealidade do eu ou a identificação do homem com a máquina. A irrealidade do sofrimento presente ou a glorificação das condições presentes da existência. A disjunção é aparente, pois os dois lados da oração têm o mesmo valor semântico: apenas referem a signos de um mundo em que a mais íntima parcela da vida do indivíduo será identificada com alguma engrenagem da máquina. Segundo a indicação de Žižek (2014, p. 39) essa “espiritualidade” oposta à religião histórica e tradicional do ocidente “é a forma ideológica que melhor se encaixa ao capitalismo global da atualidade”, pois dissolve a noção de individualidade mediada pela encarnação do Verbo no Cristianismo e da subjetividade irreduzível do Deus abraâmico que chama indivíduos à aliança. Por tal Horkheimer (2000, p. 108) reconhece que constitui tarefa da teologia conjugar o seu anelo com a crença na imortalidade individual. O indivíduo sempre vivente é a contradição clara de uma sociedade que pretende absorver o indivíduo em todas as suas particularidades.

A filosofia dá-se conta que algo das ideias que estão desaparecendo merece ser conservado (HORKHEIMER 2000, p. 117), não por sentimentalismo intelectualizado, mas pela firme convicção que nelas estão contidos elementos impreteríveis para a formação do indivíduo, para a justiça social e a prática da liberdade. Necessitamos

criar as condições objetivas para que outros percebam que a cultura humana não se esgota no positivo que nos é apregoado. Ao contrário, a religião nos mostra, a efetividade da liberdade encontra-se para além do dado presente.

Nesse sentido, uma educação que merece ser levada a sério seria aquela que sai dos redutos minimalistas do neopositivismo e encara as diferentes determinantes históricas da formação na sua conveniência na formação, na cultura (*Bildung*), pois, “*como quiera que se defina el concepto de cultura, ésta no se agota en el arte y la ciencia, tampoco en la moral o las costumbres*” (HORKHEIMER, 2000, p. 116).

A educação crítica abre-se à transcendência da existência presente não no sentido de um futuro determinado e já reconciliado na racionalização instrumental da vida, mas, como a teologia anelante que lhe está à base, toma a vida interior do homem, o seu pensar, comportar-se, escolher e autoescolher-se, como a afirmação da independência do indivíduo frente às determinações obtusas da coletividade irrefletida.

A inclusão da dúvida como o momento existencial da religião que vive na expectativa do totalmente Outro deve ser o passo fundamental na transformação da cultura. Não mais a dúvida cartesiana, gestada em função de firmar pontos positivos, mas a dúvida daquele que não acredita na terminalidade deste mundo e crê no desejo de outro.



**PARTE III**  
**ENSAIOS**



## 5 DA POSITIVIDADE AO ANELO DO INFINITO

Nos capítulos precedentes buscamos, através da análise dos textos e das perspectivas dos autores, alguns elementos positivos para indicar-nos como proceder uma teoria da cultura e da formação que tivesse em vista não apenas as positivities históricas, seu desenvolvimento e constituição, por meio de uma genealogia de suas condições de sua possibilidade e a consequência teórica da conjunção da positividade histórica com o trabalho da consciência dos sujeitos singulares e coletivos. Proceder à genealogia é apenas um passo, fundamental sem dúvida, que não se esgota em si mesmo. Mais que a simples condição de possibilidade de um evento histórico, de uma forma de saber ou de uma prática subjetiva, nos preocupam as consequências da apropriação dessas formas culturais pelo sistema de identificação imaginária da sociedade contemporânea e o efeito negativo desta apropriação sobre a atualidade da crítica das instituições que não mais correspondem, ou que nunca corresponderam, ao processo de autodeterminação dos sujeitos.

Como teoria da cultura e formação, pensada mediamente pela filosofia de Hegel, como também por aportes da Teoria Crítica, da arqueologia foucaultiana das formas de saber possível, pela teologia existencial e da história, queremos chegar a uma compreensão de como a cultura material de uma determinada época se entrelaça com a sua perspectiva de uma relação com o infinito e como esta relação pode ser, ao contrário do materialismo obtuso, uma forma cultural e ao mesmo tempo contracultural que nos permite pensar uma saída para a alienação universal no sistema produtivo.

No capítulo presente desenvolvemos os conceitos que foram como as dobradiças em torno das quais se nos abriu o pensamento da juventude hegeliana. Por sua vez, esse mesmo pensamento se nos mostra como o portador de elementos críticos da cultura presente que podem ser levados ao auxílio de uma compreensão da relação entre a Modernidade e dessa que vem sendo chamada pós-modernidade que ainda precisa ser pensada, porque ainda está sendo construída. Tudo não passa de um esforço para dialetizar as bases das práticas de saber

ocidentais e, ao contempo, dialetizar as nossas próprias práticas presentes tentando chegar a algo positivo em uma cultura que se faz sobre fragmentos.

### 5.1. Positividade e subjetividade

Em todo momento que dizemos que o homem, o sujeito singular, se encontra alienado, *extrañado*, coisificado, presume-se a integração sem reservas desse sujeito singular em algo que não é ele mesmo. O singular é atraído para fora, tragado para fora de si mesmo, expulso da sua restrita individualidade e da comunidade que lhe é imediata, o primeiro grupo, familiar ou tribal, e aderido a algo que se encontra para além do seu domínio.

Ora, é justamente esse algo que está para além do domínio do sujeito singular que nos interessa para formularmos uma teoria antropogenética da formação e da cultura. Há, entretanto, um nível de cultura material primeiro que não se constitui como a alienação sem resíduos da qual temos falado, ainda que a própria noção de cultura material exija a afirmação de um conjunto de elementos, objetividades que o grupo humano produz na qual o homem se faz outro. Há assim a diferença necessária entre a alienação coisificante e alienação da alteridade em que o sujeito singular simplesmente se abre a um outro. A tradição filosófica mais recente tem chamado os dois processos tão somente de alienação, o primeiro, e alteridade o segundo.

Imediatamente esse outro é o conjunto da cultura material da comunidade em que o singular está inserido. Nós, desde o nosso nascimento, somos convocados por um outro que não nos pertence, sobre o qual não temos ao domínio e que, *tout au contraire*, é esse mesmo diferente de nós que vai exercendo sobre nossa individualidade o seu domínio, aliás, mais que isso, que por ele nós vamos nos constituindo como individualidade. Não está sob a nossa competência levar a cabo aqui uma explicação da economia psicológica da subjetivação. Mas enquanto nos abrimos à possibilidade de uma antropogenética, isto é, uma gênese da cultura na qual o indivíduo humano vai se gestando a si mesmo, não nos podemos furtar a levar em conta também esse processo.

Isso que nós chamamos ser convocado por um outro desde o nosso nascimento é a tarefa que, pela simples condição compartilhada de humanos nos exigir o ingresso em uma comunidade, sermos pouco a pouco instruídos nos domínios que nos permitem assenhorearmo-nos da tradição que nos precede. Somos chamados pela tradição, chamados por aquilo que trazido pela cultura nos permite ir à frente. Ninguém se constrói como indivíduo verdadeiramente sujeito de si e das práticas na que se vê envolvido sem assenhorear-se, em mínima medida, da tradição que lhe precede que lhe dá a sustentação material para a sua existência. Estas condições de materialidade que aqui evocamos não podem, por sua vez, serem entendidas de modo unívoco. Não se resumem às condições elementares de produção e reprodução da vida que a antropologia filosófica de origem marxista tende a imediatamente identificar, ainda que não as exclua. Os cuidados primários para a manutenção que consistem na alimentação da criança, sua proteção em relação às intempéries, o núcleo básico de preservação da vida que se exigem nos primeiros anos de formação biológica do indivíduo são indispensáveis, bem como o aparecimento de uma tessitura social em função de um desenvolvimento econômico que visa sustentar a manutenção da vida e sua reprodução, presumem uma rede articulada de atividades sociais e organização da comunidade que nos fazem ver que não podemos dispensar aquele conceito de cultura material que o marxismo nos fornece.

As teorias sociológicas, desde as clássicas da escola franco-alemã e do funcionalismo anglo-saxão tendem a incluir no conceito antropológico de cultura também esse sentido material mais imediato levado a cabo pela teoria marxista, o qual ficou conhecido sob o nome de estrutura. Entretanto, logo reconheceram que a cultura *imediate* deve incluir aquilo que a teoria marxista lança para um momento secundário do desenvolvimento social, como superestrutura e ideologia. O conceito de cultura:

Il s'agit évidemment de cette totalité où entrent les utensiles et les biens de consommation, les chartes organiques réglant les divers groupes sociaux, les idées et les arts, les croyances et les coutumes. Que l'on envisage une culture très simple ou très primitive, ou bien au contraire une culture complexe très évoluée, on a affaire à un vaste

appareil, pur une part matériel, pour une part humain, et pour un autre encore spirituel, qui permet à l'homme d'affronter les problèmes concrets e précis que se posent à lui. (MALINOWSKI, 1968, p. 35).

A nossa atitude dialética frente à cultura nos tem indicado que não podemos tomar o imediato e o mediato de forma tão simples como se poderia pensar em primeiro turno. Ao contrário, a postura dialética consiste em mediatizar o imediato e o mediato através de um atento trabalho do pensamento que não visa a adequar a materialidade à sua forma, mas também que não se automutila para se adequar a uma materialidade ideologicamente forjada como imutável, inacessível, transcendental, ou visível apenas a partir de uma irrestrita e “imparcial” positividade do método. Assim, a noção de imediatidade da cultura material que visamos não se resume às primeiras objetividades que garantem a manutenção da nova vida incluindo destarte toda a riqueza da vida espiritual de um povo que se encontra mediada em que cada utensílio, em cada atitude, em cada cuidado do grupo familiar, em cada gesto e em cada palavra.

A copenetração da materialidade imediata e da espiritualidade mediata da cultura se mostra em primeiro lugar na linguagem desenvolvida no grupo primário de inserção do indivíduo na vida da comunidade. Cada palavra é mediada pelo todo cultural na qual emerge: liga-se às objetividades da vida primária e também as mais sofisticadas peças do arranjo cultural. A linguagem, como momento cultural determinante, não é uma novidade apenas da tradição filosófica mais recente. Padecemos, nós o Ocidente e suas formas culturais formalmente estabelecidas, de relativa miopia que nos impede perceber o quanto as formas positivas de nosso saber são apenas uma parte do processo de autodeterminação do sujeito e dos grupos humanos ao longo da história. Hegel, do alto do saber que crê realizado no mundo germânico, chega à conclusão que os povos da África subsaariana não possuem história por estarem demais afeitos e presos à natureza. Isso revela o quanto o conceito de história que cultivava estava vinculado apenas ao desenvolvimento da cultura germânica e seu modo de compreensão do mundo. Isso não é um demérito para o seu trabalho, mas é o ponto infinito onde a tangência com formas mais amplas de compreensão histórica termina. A forma crítica que o saber ocidental estabelecido

assume impede-nos de continuarmos seja nesta proposição idealista, seja na posição mítica de certas filosofias da linguagem contemporâneas que se creem como o único momento da história humana em que uma teoria da linguagem é coerentemente elaborada.

A linguagem sempre foi a preocupação mais imediata da vida humana, porque constitui a primeira positividade, o primeiro contato que o neo-humano trava com a tradição. “*Ên archêê hó logos*” é a percepção gestada em todo o grupo humano que se reconhece como comunidade na partilha da linguagem. Da mesma forma, o indivíduo humano como *homo religiosus* só consegue estabelecer comunhão com a sua divindade porque o múnus que dividem é a igual participação na tarefa de nomeação das criaturas. A história das positivities é a história de Adão nomeando as criaturas no paraíso e assumindo o domínio sobre cada uma delas. A história da desintegração da sociedade contemporânea em vários compartimentos sem nenhuma relação evidente entre si, onde o homem singular não mais encontra um princípio unificador imediato, porque mesmo a sua religião, antes teoria do todo e do mais além, se retirou para o compartimento específico que a sociedade lhe reservou, é a história de Babel refeita em escala hoje verdadeiramente global. Ernst Cassirer (1951, p169) nos indica como em todos os tempos a questão a respeito da linguagem sempre exerceu uma “*extraña fascinación en la mente humana*” e como são inúmeros os mitos em que o homem aprende “*a hablar de Dios mismo*”. A religião, como forma cultural imediata na história da civilização é a que escreve o texto no qual o homem lerá o seu próprio processo de inserção na sua comunidade. O mito é, e essa é a verdade mais premente em nosso trabalho, verdadeira lenda, verdadeira *legenda*, verdadeiro conjunto daquelas *coisas que devem ser lidas*.

Esse conjunto de coisas que aí estão para serem lidas, é de fato lido desde o primeiro grupo familiar, ou que lhe faça o papel, e vai sendo progressivamente ampliado nos domínios da cultura na qual o indivíduo vai se integrando. O que ocorre é que as *legenda* vão se complexificando à medida que se vão complexificando os papéis que o sujeito, enquanto se vai constituindo, assume na comunidade de origem.

Hegel, já na filosofia do espírito objetivo, insiste nesses graus de maior efetividade na passagem da família para a sociedade civil e desta

para o Estado. O seu problema consistiu na glorificação do Estado, melhor dito, do estado das coisas presente tal como o Estado burguês se apresentava para ele. Entretanto, devemos reconhecer, ele tinha em vista o Estado prussiano que era, se não o mais, um dos mais avançados Estados constitucionais da Europa. E maior problema foi a identificação sem reservas desse Estado com o pensamento, uma coincidência perfeita entre a política do pensamento e o pensamento que se forja na situação política que lhe é presente. Pensamento como glorificação do existente. Mas esse mesmo pensamento, se tomado como a reflexão sobre a totalidade dos momentos culturais na qual se constrói, pode desempenhar não um papel de glorificação, mas de crítica pertinaz da existência. Isso é o que aqui indicamos. O mesmo Hegel que glorifica a sociedade moderna é aquele que produz a mais ácida crítica às suas determinações.

Como crítica, como negatividade, o pensamento só pode se exercer sobre positivities, isto é, sobre instituições que estão conformadas a uma configuração histórica, uma configuração social, material e espiritual de um povo. A nossa insistência precedente sobre a positividade da linguagem ajusta-se ao fato de que é a positividade mais imediata e que totaliza e mediatiza as demais positivities de sua cultura. E a ela liga-se a outra insistência em nosso trabalho e que, afora sua pertinência exegética, parece um inadequado conceito a ser usado: o conceito de *povo*. Todavia, somente a partir da noção de povo as nossas reflexões fazem sentido. Povo como totalidade de formas culturais determinadas na história e na geografia. E não temos em mente qualquer determinismo histórico ou geográfico de evento cultural necessário ou de qualquer *Lebensraum*. Todo acontecimento humano, entretanto, só acontece em uma determinação espaço-cultural, na apropriação do tempo e no uso do espaço através de uma interpretação, uma *legenda*, que a própria coletividade vai criando e recriando.

O povo é para nós não a entidade quase-metafísica da filosofia madura hegeliana, mas o agente coletivo de produção de uma *legenda*, o sujeito que se assume como ele mesmo uma *scribenda*, como o sujeito coletivo que se forma na escrita do mundo. Um amontoado de pessoas não faz povo, nem mesmo a sua unidade linguística. Um povo só se faz quando, de alguma forma, assume a escrita e a leitura comum das instituições que compartilham em uma distensão espaço-temporal

compartilhada. Não se pode deixar identificar esta noção com as simples populações, frutos do governo direto da vida no paradigma biopolítico do Estado, nem mesmo com o conjunto de cidadãos do Estado nação moderno e contemporâneo. O sujeito coletivo de sua própria *legenda* pode assumir diferentes configurações políticas positivas sem deixar se identificar com elas. Ele não é o substrato ontológico estático de dinâmicas sociais, mas se constitui como um agente coletivo de práticas e instituições dinâmicas, positivamente, que são firmadas em função de sua autoconfiguração.

O conceito de alienação se torna efetividade quando os resultados das práticas históricas de um povo no processo de sua autodeterminação são ideologicamente autonomizadas da ação e vontade desse agente coletivo que as instituiu. As positivamente como objetividades sociais são uma decorrência necessária da atividade dos singulares quando, associados entre si, publicizam suas instituições das *scribenda*, da atividade de produzir o mundo, para as *legenda*, as práticas que resultam da sua atividade primeira. Igreja, Estado, sociedade civil, artes, mídia, produtos e utensílios são o resultado dessa atividade de escrita-leitura. A alienação efetiva ocorre do momento em que aquele que a produz, o agente coletivo, se identifica sem reservas com esses resultados. A mercadoria, doença e panaceia universal do sistema de capital, é o paradigma clássico constituído na ótica da teoria materialista da história e da sociedade. E o é com uma boa dose de razão. A mercadoria é degenerescência das objetividades da produção em excrescência coisificante. A mercadoria é fetiche no sentido religioso primário da expressão: o homem o produz para ser tomado por ele. A mercadoria se apossa do seu produtor. A religião da mercadoria é religião de posse, mas não uma posse mediada por formas culturais que estejam sob o domínio do grupo, tal qual nas religiões fetichistas, mas o abandono sem reserva do homem naquilo que desde sua produção, e mesmo antes dela, já não lhe pertence.

Em um sistema econômico, político e social que gira em torno da produção e reprodução da posse do agente coletivo pelas forças que lhe saem do domínio, não é espantoso, aliás, é esperado que as outras positivamente, mediadas pelos interesses da dominação, sejam elas também momentos em que o indivíduo se aliena. Por isso resgatamos aqui a aparentemente antiquada ideia hegeliana da “totalidade ética”, ou

talvez mais antiquada ainda, a da “bela totalidade”. Resgatamos essa noção com a ressalva que ela não seja compreendida como a identificação imediata e imaginária do indivíduo com o coletivo, arma principal dos totalitarismos, verdadeiros sistemas de *propaganda*, de *coisas que devem ser propagadas* para que a forma do domínio constituído se mantenha. Não. A identidade não é imediata e muito menos imaginária e, mediada pelas forças progressistas do pensamento e da sociedade, deve conduzir a que o coletivo se faça verdadeiro povo, agente das *legenda*, totalidade ética como esforço integrativo em que cada singular se vai constituindo como sujeito e ao mesmo tempo enriquece a coletividade em que está inserido. Uma inversão dos paradigmas políticas: formar o indivíduo para que a coletividade se forme. Mas não a receita do liberalismo abstrato a serviço da dominação. A coletividade com vistas à sua própria formação como agente coletivo investe no indivíduo a possibilidade de sua formação.

As positivities são, em termos gerais, o conjunto material de elementos que compõem a materialidade de uma cultura. São as instituições, as artes, os meios de produção, os sistemas simbólicos e de signos que são elaborados e reelaborados constantemente pelos sujeitos e pelos agentes coletivos. Entretanto, na sociedade do nihilismo capitalista, a mera objetividade da cultura se torna aquela “indestrutível positividade” (NOHL, p. 266) que Hegel tanto acentua nos Escritos. Essa positividade é o universal abstrato elevado contra o singular. É esse universal que exige o sacrifício do indivíduo, o sacrifício de qualquer possibilidade de subjetivação como autodeterminação. Leis, costumes, moralidade, sistemas políticos são os primeiros a serem tomados pela pertinácia do positivo porque são os meios imediatos de perpetuação da dominação. Entretanto, a total dessacralização das formas culturais, a perda do “*Nimbus der Heiligkeit*” (NOHL, p. 18) não atinge apenas a eficácia simbólica do rito religioso. O todo cultural que se baseava nesse modo de apreensão da realidade como aberta à ação e à determinação ontológica por meio do Outro que é irreduzível à alienação nas práticas sociais, desaba como um castelo de areia.

Nietzsche se dera conta que os ídolos do Ocidente têm pés de barro. O nihilismo capitalista conseguiu tingir esses pés de tinta dourada. Na síndrome alucinatória que padecem nossas formas culturais, a beleza imaginária da pura forma escraviza o indivíduo o

dessubjetivando. Não mais se determina a si mesmo porque novamente coloca a sua consciência em um outro, no caso, na razão instrumental autossuficiente, no reflexo infindo das tinturas da mediocracia, no baixo meretrício das formas culturais. Conservar algo das formas culturais evanescentes, algo das ideias que vão se perdendo (HORKHEIMER, 2000) não pode se tornar arma nas mãos das forças sociais conservadoras que servem à ideologia da identificação imaginária e transformam as ideias dotadas de conteúdo que queremos conservar em mais um produto de um específico nicho de consumo. É assim que vendem os livros com títulos “porque estou à direita”, “porque ser conservador hoje”, “porque sou conservador e não idiota”, que querem nos vender o falso ideal de que conservar as formas culturais mais elevadas da tradição equivale a juntar-se à ideologia da dominação. Isso nada mais é que juntar os destroços da fragmentação e transformá-los em mais quinquilharia ideológica, novos ídolos, positivities que só se sustentam sobre o nihilismo da evanescência cultural.

Mais que resgatar velhas míticas para combater as novas míticas, trata-se de achar por sob as positivities conservadas ideologicamente as forças negativas da cultura que, agindo negativamente contra si mesmas se for necessário, nem por isso glorificam a moral do autossacrifício, da dissolução do sujeito em uma individualidade sem conteúdo aderida, por falta de determinações positivas que não cederam ao nihilismo da cultura, e assim recuperar o que há de mais concreto na cultura do Ocidente que é, dizendo-o *à la* Foucault, a prática refletida da liberdade, a conquista da justiça que não se fecha ao outro.

O que para o Hegel dos *Escritos* marca a diferença fundamental entre o povo como bela totalidade e o simples agrupado de indivíduos que não constituem um povo a não ser na igual submissão, é a capacidade que os primeiros têm de apropriar-se das positivities e reintegra-las ao todo da comunidade enquanto que os segundos, sem de nada apropriarem-se, tudo dispõem como mediado pelo outro, a divindade totalmente transcendente, o Estado, ou o mercado, sem por isso a capacidade de se autodeterminarem.

Temos usado o termo autodeterminação em sentido muito próximo da noção precedente de apropriação na totalidade ética. Autodeterminação como a capacidade de apropriar-se das positivities

que a cultura engendra integrando-se o indivíduo na comunidade ao mesmo tempo em que, mantendo sua radical individualidade irredutível à coletividade do povo, se faz como sujeito das práticas culturais, sujeito da sua própria liberdade. Um sentido que é dependente da noção da liberdade positiva típica da tradição do pensamento esclarecido que Hegel não abandonou. Mas o grande fato que Hegel incorpora à noção esclarecida e que nós tomamos é que essa liberdade positiva só pode ser pensada a partir da multiplicidade dos que se autodeterminam, a partir da mediação das consciências, tal como aparece na *Fenomenologia*, ou das práticas subjetivas compartilhadas com o grupo social. De qualquer forma sempre está presente a necessidade de mediação em outro. O fazer próprio inclui, como passo necessário, o estranhar-se, o alienar-se, o passar pela diferença. Uma liberdade formal não faz sentido para Hegel porque liberdade é sempre o resultado do acúmulo de conquistas do sujeito que se vai apropriando de sua cultura e da cultura que se apropria das condições materiais e espirituais de sua liberdade.

Isso deve ser para nós a alavanca que se entrava contra concepção abstrata de individualidade para que a desloquemos e a ultrapassemos. Não basta a afirmação da liberdade formal do indivíduo que não tem acesso às práticas de subjetivação e às condições materiais de autodeterminação que o podem fazer chegar a uma prática refletida da liberdade, da consciência de ser livre enquanto se apropria dos meios necessários para sua liberdade e se mantém aberto ao outro como meio pelo qual se humaniza, isto é, compartilha uma determinação específica da subjetividade na coparticipação nos âmbitos espirituais na qual se constitui. A liberdade como o processo para o qual tende a subjetivação e que lhe é dialeticamente sua condição não pode se resumir, como pretende a materialidade nihilista contemporânea, às meras condições de sobrevivência e reprodução que impedem que o indivíduo participe dos frutos das formas culturais que se desenvolvem; que lhe impedem o desfrute do resultado de séculos de transformações artísticas, religiosas, políticas; que lhe nega as ferramentas simbólicas para ser agente das *legenda*.

O grande problema que pode nos ser apontado é que nos escravizamos ao mito da filosofia moderna do sujeito constituinte e autoconstituente. De fato, o risco que corremos não se resume a repetir a mitologia pequeno-burguesa da subjetividade, mas também de

recairmos nos velhos problemas da teologia e da teodiceia. Já em Hegel, nos textos que aqui temos trabalhado, o problema da subjetividade se vê entre essas duas concepções. É um sujeito determinado pelas práticas sociais e, mais ainda, pelas instituições econômicas e jurídicas do mundo burguês, e pela herança de uma teologia que não apenas considera a trindade da pessoalidade do seu Deus em oposição à unidade de sua substância, como põe na história a emergência do homem como sujeito pela negação particular de seu Deus escandalosamente encarnado, e na mais concreta percepção etimológica, *in-carnatum*, supinamente vindo para assumir a carne. Isto é, na mais radical teologia da encarnação, não há humanidade, indivíduo propriamente homem e sujeito antes encarnação do verbo. A encarnação faz Deus homem e humaniza o homem, o subjetiva, liberta-o da materialidade sem mediação em um Outro. Agora, mediado pela negação particular que é o Deus encarnado, o Em-si que desperta de sua materialidade indiferente e o Em-si que saindo de si se doa pelo mundo tendem à reconciliação infinita por meio do mediador universal, onde o homem será verdadeira humanidade no encontro perene com o Outro.

Hegel tem consciência da duplicidade de sua filosofia da subjetividade. E isso chega à sua formulação máxima na identidade entre sujeito e substância já na *Fenomenologia*. Isso não garante, sistematicamente, que o conhecimento da substância que, outrora sendo totalmente alienada, seja agora conhecida por assumir a forma do sujeito. Mais que isso, o sujeito só aparece na história porque assume a forma que a substância assume enquanto negação particular da quietude do seu Em-si. O verdadeiro fazer-se sujeito, aquele que gramaticalmente e efetivamente é o sujeito de uma prática nominal e, por conseguinte consciente, da liberdade, só acontece quando aquele indivíduo que se vai apropriando da sua cultura enquanto positividade é negado em sua apropriação, isto é, é chamado a abrir-se a um outro, ao Outro, no qual realiza a sua essência, não fixa e fetichista, mas essência dinâmica que só é quando constantemente atualizada na prática de si mesmo pela prática que se abre ao outro.

O grande “segredo” que Hegel descobre é a unificação realizada no amor, o ideal do Cristianismo que se desidealiza e se faz efetividade na encarnação. Diz Hegel (NOHL, 377, grifo nosso): “a religião é uma com o amor. O amado não nos é oposto, é um com a nossa essência:

nele nós vemos a nós mesmos, entretanto, ele não é nós: *milagre* que não estamos em grau de compreender”. O milagre consiste em que nos apropriamos desapropriando-nos do outro. Ele mesmo sendo outro continua sendo nós. Mesmo sendo nós, continua sendo outro. Por isso milagre, porque fere as noções do entendimento limitado que só consegue entender o processo de subjetivação como singularização, como fazer distinto, particularizado, fechado ao outro. Por isso mesmo Kant chega a uma noção quase negativa de liberdade na *Crítica da Razão Prática*, de uma liberdade que se prolonga até onde não afeta a liberdade do outro. O Estado surge justamente no limite das liberdades, onde elas se chocam. O Estado como mal menor, e de fato, como mal, se compreendido apenas como o resultado da liberdade negativa, como contrato pela autopreservação da vida biológica, ou, no mais alargado dos conceitos contratualistas modernos, como garante da vida, liberdade e propriedade. Mais próximo ainda da radicalidade do mal está o arranjo político totalmente alienado das práticas subjetivas, que funciona para os interesses privatistas e que precisa de um indivíduo totalmente deslocado das práticas sociais e de mútua determinação da liberdade.

Hegel dá um passo do “*societas vita sanctorum*” agostiniano à condicionalidade material necessária para essa vida. Participação na mesma condição não é um transcendental ontológico, mas a prática de apropriação dos sujeitos das riquezas materiais e espirituais da cultura. Esse amor, enquanto mútuo reconhecimento resultante das ações de apropriação e desapropriação só é possível em uma relação de iguais: “o amor só pode ter lugar no pôr-se a frente do nosso igual, frente ao espelho (*Spiegel*) e eco (*Echo*) de nossa essência” (NOHL, p. 377). Seria muito difícil não ver aí a antecipação da dialética servo-senhor. Mas o que nos *Escritos* aparece claramente é a noção teológica dessa dialética. A imagem no espelho e o eco da voz. Duas interessantes alegorias para a insuficiência e incapacidade inerente dos esforços da razão instrumental para alçar-se a tribunal último do saber, para alcançar-se a plena liberdade que só acontece mediada no Outro, isto é, na concepção de uma total alteridade que, por mais nos apropriemos dela, permanece um resto de diferença ontológica que nos garante que a justiça seja sempre diferente deste mundo no qual sempre é possível a injustiça.

Paulo diz na *Primeira Carta aos Coríntios* 13, 12: “Agora vemos em espelho (*esóptrou*) e de maneira confusa (*en ainígmati*, por enigmas), mas depois veremos face à face (*prósopon prós prósonon*, pessoa à pessoa)”. Ver como em um espelho é ver o outro parcialmente, é assumir a condição de limitação que, embora abrindo-se à transcendência do outro e do Outro, não pode esgotá-los. Paulo não se refere nessa passagem apenas à face de Deus, mas à visão que a condição decaída do homem tem, por sua limitação desviante, do todo. Vemos o todo, mas vemos como um espelho que inverte o refletido, e como um espelho da antiguidade, de bronze polido, isto é um reflexo distorcido, que nos mostra a silhueta, mas não nos dá todos os detalhes. Isso não nos impede de ver, mas temos de reconhecer que o que vemos são enigmas (*ainígmati*) figurações confusas da totalidade, mas nem por isso menos verdadeiras, apenas parciais. O que eu sei do outro é apenas o que ele revela. Não é dualidade de coisa-em-si e fenômeno que adotamos aqui. É a limitação que assumimos do nosso conhecimento, a certeza que o conceito que chegamos pela especulação, a imagem refletida no espelho, não coincide sem restos com a coisa mesma. Aliás, o próprio Paulo na continuidade do v. 12 dá a explicação desse porquê: “agora meu conhecimento (*gnoseo*) é limitado(*mérous*, não completamente substanciado), mas depois conhecerei como sou conhecido (*epignósomai kathós kaí epegnósthēn*)”. O conhecimento no estado presente de coisas é por sua própria condição limitado. Não é limitado por causa de uma limitação do método que poderia ser aprimorado, ou ainda é limitado. Não. Há algo, uma reconciliação que pode ser esperada, mas que não ocorreu, e que enquanto esperada só pode se dar no milagre, no amor, no desejo que as coisas não estejam para sempre da forma que estão. Por sua vez, o “conhecerei como sou conhecido” se abre a toda riqueza da interioridade da tradição cristã. Como sou conhecido, voz passiva, conhecido por alguém. Quem é este que me conhece melhor que eu o conheço e desafia o mandamento máximo da racionalidade ocidental, o “conhece-te a ti mesmo” délfico? Quem é este que tem conhecimento ilimitado sobre mim? O saber se abre a esse Outro, realiza-se nele. Hegel percebeu isso e fez do Absoluto a vontade de sua automanifestação, a coincidência perfeita entre ser e dever. Infelizmente, Hegel foi demais à frente nessa concepção e transformou cada forma cultural em uma idêntica manifestação do Absoluto. Hegel esqueceu o espelho de sua juventude.

Se a imagem no espelho é o paradigma no Novo Testamento da limitação do nosso conhecimento, especialmente quando não é mediado pelo Outro, isto é, pela consciência da própria limitação, no Antigo Testamento o paradigma por excelência da divindade e do que sabemos dela, isto é, do que sabemos do sujeito contra o qual faz sentido nossa singularidade, é a voz. No livro do *Êxodo*, o livro da libertação do povo de Israel, Moisés vai ao faraó e pede que o faraó libere o povo para que realize no deserto, isto é, no vazio onde reina a singularidade sem nenhuma imagem, uma festa para o Deus de Israel. O faraó responde: “Quem é IHVH para que eu ouça *sua voz*? Não *conheço* IHVH e não deixarei Israel partir” (ÊXODO 5,3 GRIFO NOSSO). O faraó, o poder encarnado, mitificado como o deus que faz chover e faz a seca, o deus que *se mostra na e que é* sua própria imagem sem mediação, só pode dizer que não conhece o Deus de Israel e por isso não ouvirá sua voz. Mas o faraó apresenta-nos aqui a circularidade própria da racionalidade autossuficiente. Ele não ouvirá a voz porque não conhece quem fala, mas é justamente por não ouvir a voz que ele não conhece. Não quer ouvir para não conhecer e não quer conhecer para não ouvir. O que o poder deseja é a identificação imaginária imediata entre o que é significado e o seu significante. O poder imaginário quer uma senha visível para que nada seja dito e no dizer não se denuncie a armadilha ideológica que se encontra na identificação imediata. Se o faraó tivesse ouvido a voz de IHVH ele o teria conhecido tal como Moisés, quando ouve IHVH dizer-lhe: “Eu sou Aquele que é” (ÊXODO 3, 14). Aquele que é não se identifica com a imediatez imaginária. Ele é Aquele que é, não o que *é mais belo, mais forte, mais ser*. Não se trata de gradação ontológica, graus de ser do mínimo ao máximo, tal como Tomás de Aquino limitadamente entendeu na sua filosofia eivada de aristotelismo. O Outro é, é a total alteridade, o não representável que exige a justiça, no caso, a libertação do povo; Ele é Aquele que não coincide com nenhuma das formas culturais, mas que, como totalmente transcendente a elas, pode lhes dar sentido.

Mas Hegel, como bom conhecedor do Cristianismo, diz que estamos frente ao espelho e frente ao eco da nossa essência, não frente à imagem e à voz. Ele não pode afirmar a subjetividade irrestrita do singular, a independência dos caracteres que só se realiza, teologicamente, nesse que é um Outro para nós. Hegel assimila os dois paradigmas presentes na expressão judeo-cristão e transforma a escuta e

contemplação, o discipulado e a teoria, a imagem e a voz no desejo de automanifestação do Outro. Com Paulo, reconhece na encarnação aquele que “é a imagem do Deus invisível” (CARTA AOS COLOSSENSES 1, 15). Mas, note-se bem, a imagem da encarnação é a imagem que o Outro mesmo faz de si em função da nossa determinação subjetiva na mediação. Nós nos abrimos ao Outro, não o determinamos exclusivamente.

A coincidência da vontade de manifestação do outro com a efetividade da automanifestação faz com que ele aja na história. Na história o Outro se *in-carna* e nós nos subjetivamos, nos sujeitamos a essa determinação pelo Outro. Assim, cada momento da história tem, para Hegel, verdade em si mesmo na medida em que é verdade no Todo que escolhe, “por livre decisão de sua vontade” (CARTA AOS EFÉSIOS 1,5), assumir aquela configuração. Mas como poderíamos apreender esse processo se nossa razão, o modo como as coisas são para nós enquanto sujeitos cognoscentes, não fosse idêntica à manifestação do Outro? O desejo de que nosso conhecer seja igual ao objeto conhecido cria a mítica que ignora a inversão da imagem no espelho e a distorção da voz no eco. Toma-se a repercussão pelo repercutido e o reflexo pelo refletido. A adesão imediata do pensamento ao que lhe aparece distorce o real e coisifica o pensamento. Mas se assim não fosse, qual outro modo poderíamos dispensar algo pelo pensamento? O erro lógico-ontológico que herdamos da metafísica anselmiana se repete na *Lógica* de Hegel. O que não pode ser pensado maior não pode, inclusive, ser pensado em toda a sua extensão. Pensar esse Outro, ainda que ele se faça próprio, não significa que o Eu se fará igual a esse Si, ou que a substância e o sujeito coincidirão no mundo histórico.

A teologia cristã é, em grande parte dos seus autores, desde Agostinho a Oscar Cullmann e Karl Rahner, muito cuidados nesse aspecto. A entrada de Deus na história não significa que ele assume cada fato singular, que cada momento da história política, artística e religiosa tenha sentido em si, ou dito hegelianamente, seja o Para-si de um Em-si que é a substância divina na sua quietude. Aliás, pensar que todo fato da história humana integre substancialmente a automanifestação do Si que é Eu é o que há de mais distante do Cristianismo e do Judaísmo na filosofia de Hegel. Ele toma a dimensão do evento salvífico para a teologia e a amplia para todo ato da história (LÖWITH, 2007). Em cada

momento é o Si se fazendo Outro e Eu para retornar a Si. Grande mitologia, que fazendo da história o mero movimento de retorno, não percebe a dimensão do evento que salva para-além da história enquanto condição presente dos acontecimentos. Que o acontecimento se dê na história não significa, metafísica e teologicamente, que história e evento salvífico coincidam, mas, ao contrário, que o evento salvífico é tal que também nos salva da história (RAHNER, 1989), isto é, da engrenagem avassaladora, da ideologia imaginária, da adesão ao partido, ao Estado e ao mercado, das panaceias de dissolução do eu, da fuga da roda das ilusões, do universal limitado. O Outro que assume a história é o acontecimento que, no Cristianismo, marca a iminência das transformações das condições objetivas, pois a criação inteira espera a manifestação da salvação (CARTA AOS ROMANOS 8) que nos salva na história inclusive da própria historicidade.

## 5.2. História

Hegel reunirá sob as longas asas da história os inúmeros acontecimentos que não são dotados de sentido universal, o sujeito que se apropria da materialidade de sua cultura, e negação particular que desperta o sujeito singular para o sentido universal da sua progressão na liberdade. Substitui assim o sentido particular que se dá no encontro do sujeito com a cultura, ou seja, o sentido que emerge quando o homem se acultura, afasta-se da naturalidade imediata, pelo sentido universal, pelo sentido para o qual tende o homem como universal e as instituições, a arte e a religião, a ciência e a política. A tendência que pode ser produzida em cada *legenda* como resultado das interações simbólicas é tornada o fim da história, o *quê* para no qual tem sua finalidade.

Na medida, entretanto, que toda alteridade radical desaparece no sistema, na medida em que *Deus morre* e assim assume a totalidade dos eventos históricos, o *quê* para o qual o todo tende é o próprio todo. *Die Wahrheit ist das Ganze*. Hegel apropria-se das *legenda* judaico-cristãs em um sistema de mundo que nada fica a dever à cosmovisão de ordem cíclica do paganismo greco-romano. O todo já não tende para a verdade, mas ele mesmo é a verdade que só precisa chegar ao conhecimento absoluto de si. Mas nessa cosmovisão do sistema, a subjetividade absoluta continua encarnando, continua se manifestando na forma das

individualidades históricas. Não apenas nos povos enquanto individualidades, mas também nos singulares que encarnam a ideia da liberdade, os grandes indivíduos políticos, os gênios religiosos. Cabe à ação humana levar à consciência o todo inconsciente. O novo religioso não apenas clama *Maranathá*. A sua ação realiza a *parousía*. Não se confia mais no Outro porque confia na atualização iminente de suas potências. A razão chega à autossuficiência de suas realizações, de sua potência eminentemente atualizável, de seu domínio irrestrito sobre o todo, porque ela mesma é o todo em compreensão.

Pero la Iglesia también creía en la predestinación, mientras que el hombre moderno – si no es supersticioso – no cree en un gobierno de los acontecimientos ni por el destino ni por la providencia. Imagina que el futuro puede ser creado por él mismo; lo cree insondable porque él mismo quiere crearlo. (LÖWITH, 2007).

A mítica pagã do caráter incontornável do destino é transformada na incontornável livre decisão da providência no mundo cristão. Se tudo irredutivelmente estava destinado tudo agora irremediavelmente tende à realização no infinito, ou melhor, na eternidade. De acordo com Löwith (2007) é apenas essa concepção teológica de um fim da história que possibilita a existência de uma filosofia da história, de uma explicitação totalizante do evento histórico como dotado de um fim. Nessa teologia da Modernidade, a *parousía* torna-se desenvolvimento, o desenrolar-se do progresso. O fim é identificado com o próprio processo que se direciona a ele. Não há um fim para o desenvolvimento fora do desenvolvimento mesmo. Poder-se-ia aduzir que o fim do desenvolvimento seria a realização da liberdade. Mas aí se concentra a ideologia da maior liberdade para maior desenvolvimento. Em um e em outro há uma clara *petitioprincipii*, uma circularidade que só faz alimentar o mito do progresso infinito que pode nos levar à falência não só das instituições e das formas culturais, mas das condições ecológicas mínimas de sobrevivência da espécie, e *dasespécies*.

Quando a história deixa de ser o alimento das práticas subjetivas, o motor das modificações culturais e se torna o sentido, muitas vezes repetido nas bocas dos demagogos falastrões de que “a nação não fugirá do seu destino histórico”, ou “que a história abre as portas do futuro

para nós” ou quaisquer outras charlas evidentemente espúrias quando aplicadas à vida política, se vê nada mais que a persistência da confiança cega em pretensas potências do homem, do modelo econômico, do progresso político e social que não têm o menor indício de que irão ocorrer, a não ser como esperança cega ou deliberada ilusão e ideologia. Isso não significa que abramos mão de qualquer determinação da história além da mera historiografia. Ao contrário, a historiografia meramente funcional paralisa a ação de agentes concretos da história na figura da mera narrativa abstrata.

Precisamos mantermo-nos atentos para uma visão dialética da história que não coisifique os agentes coletivos e materiais das contradições e transformações reais da vida dos grupos sociais. Entretanto não podemos incorrer na monstrosidade totalitária de atrelar necessariamente o sujeito singular a concepções megalômanas, coletivistas e dessubjetivantes, que despem a importância do singular como motor, se não da história universal, da sua própria história, da sua participação autoassumida na produção das *legenda*, como agente de sua própria compreensão. Por outro lado, avançarmos na tentativa pós-metafísica e pós-moderna que simplesmente bane qualquer universal, ou reduz tudo à questão de jogos de linguagens, de pulverização da tradição e das *legendas* que resultam na total relativização dos conceitos forjados na história, é cair no erro nominalista, ou melhor, na ideologia nominalista que vê no conceito de história, mediado pela filosofia da história idealista, apenas mais uma ilusão metafísica. Aliás, precisa-se inclusive rever a equação que facilmente iguala metafísica à ilusão sem nenhuma outra mediação. No mundo da identificação imediata do mundo presente com o único mundo possível, ou como melhor dos mundos possíveis, apenas substituiu-se a metafísica que espera em um Outro por uma metafísica individualista que não se distancia muito da mônada leibniziana, com a diferença que a metafísica de glorificação do mundo presente está claramente identificada com a opção pela manutenção do sistema de dominação. A metafísica, levada à radicalidade de sua expressão, pode representar uma saída teórica, de fato conservadora, ao louvor quase perene do nihilismo generalizado. Não podemos, entretanto, fazer dessa abertura para o fundamento totalmente diferenciado a indiferença com o modo pelo qual a espoliação e a injustiça se mantêm e reproduzem na mítica sacrificial da sociedade contemporânea.

É aqui que a filosofia de Hegel mostra o seu inestimável valor para a compreensão dialética dessas potências do pensamento e das forças contraditórias da sociedade na aurora do século XXI. E repetimos, na aurora do século XXI, porque o século XX inteiro, não obstante as múltiplas leituras da filosofia hegeliana, se caracterizou por um movimento essencialmente antihegeliano, pós-hegeliano. O problema reside mais que na negação de uma filosofia a negação dos indícios consistentes que essa filosofia comporta.

Que a história tenha um sentido, ou que os eventos particulares na história sejam dotados de sentido é, contrariamente ao materialismo obtuso, um fator de subjetivação da cultura, o modo pelo qual os sujeitos, coletivos ou singulares, se apropriam dos acontecimentos como parte do desenvolvimento das formas culturais em que se constituem. Hegel se coloca na linha mediadora entre o materialismo refletido e o idealismo do conteúdo, isto é, entre as condições materiais do acontecimento histórico e o tendente último para o qual toda história é arrastada. Do Cristianismo para a filosofia de Hegel muda o tendente, o *télos*, mas não muda o paradigma do vetor. Podemos concordar com a crítica que percebe que a predominância das individualidades históricas sobre a experiência singular da consciência. Mas seria injusto se em toda a sua filosofia identificássemos um paradigma vulgar de metafísica da história, como o que faz do mundo dos singulares o simples e receptivo *palcoscenico* de automanifestação do Espírito. Tal como a teologia cristã oriental, no sistema o Espírito é o modo e o meio pelo qual também os sujeitos se realizam, pois o Espírito se realiza apenas e enquanto se realiza em nós, subjetivamente. A necessidade da automanifestação do Espírito só pode ser tomada a partir da efetividade de seu vir-a-ser. Não há manifestação necessária do Espírito antes que ele se manifeste e é nesse sentido que a história é governada contingentemente pela necessidade (MILBANK; ŽIŽEK, 2014), isto é, a partir do seu resultado. Este é o sentido metafísico de que o resultado é o verdadeiro começo. O sentido do desenvolvimento necessário da história na filosofia hegeliana não é pró-ativo, no sentido que na tendência necessária estejam determinados os momentos contingentes, mas que a partir da contingência da sucessão histórica se estabelece um vínculo de necessidade regressivo que é o que dá a forma filosófica do conteúdo do acontecimento histórico. A histórica caminha necessariamente para sua realização, mas o seu fim, o autoconhecimento

do Espírito, ainda que seja a coincidência perfeita de conteúdo e forma não tem a determinidade exata desse conteúdo que é contingencial, que só chega à sua determinação reflexiva pela ação dos sujeitos históricos, coletivos e singulares, mediados pelas objetividades da própria história, pela necessidade regressiva reconhecida a partir do *en-formar* do Espírito, da capacidade, essa sim sempre progressiva, de dar forma a um conteúdo (e aí está o fundamental) que sempre excede a sua forma.

O evento catastrófico está inscrito no futuro como um destino, por certo, mas também como acidente contingente: ele poderia não ter ocorrido mesmo que, no futur antérieur, pareça necessário. [...] Se acontece um evento de destaque, uma catástrofe, por exemplo, ela não poderia não ter acontecido; não obstante, uma vez que não aconteceu, não é inevitável. Desse modo, é a efetivação do evento – o fato de que ocorre – que retroativamente cria sua necessidade. (DUPUY apud MILBANK; ŽIŽEK 2014, p. 108).

Ora, como realização regressiva do conceito de história, o sentido da sua necessidade só pode ser operado pela singularidade dotada do conteúdo da universalidade, ou seja, tem que dar-se como conceito para alguém. A filosofia de Hegel é refém da *prosopopeia* da *Primeira Carta aos Coríntios*. O Espírito é a total transparência da totalidade do saber para o singular que o apreende no elemento da universalidade. Por isso o Espírito é sujeito que apreende a si mesmo em cada um dos momentos. Mas, note-se bem, essa autoapreensão não se pode dar na forma abstrata da lógica pura. Se na *Ciência da Lógica* Hegel apreende na automanifestação do conceito do próprio conceito a Ideia que Deus tem de si mesmo antes de sua exteriorização, por que a filosofia não para ali, na *Lógica*? Haveria algo *mais concreto* ainda que essa autoapreensão de Deus? O Espírito que é a vontade de sua autocomunicação efetiva-se na consciência, na apreensão que como sujeitos, coletivos e singulares, fazemos dele. Por isso que na *Fenomenologia* já no capítulo VIII, no *Saber Absoluto*, mesmo o Espírito tendo chegado à unidade reconciliada consigo Hegel não consegue livrar-se da consciência como elemento do Saber conceituante.

Por isso, o que é a essência mesma, a saber, o conceito, se converteu no elemento do ser-aí, ou

na forma da objetividade para a consciência. O Espírito, manifestando-se à consciência nesse elemento, ou, o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, é a ciência. (HEGEL, 2008, p. 537).

Se no Saber Absoluto o Espírito ainda necessita da consciência para sua automanifestação, não poderíamos entender essa mediação apenas como reflexo de uma *hiperconsciência transubjetiva*? Ora, isso seria vulgarizar Hegel transformando-o em uma espécie de sensitivo supersticioso. Essa hiperconsciência megalômana não tem sentido nenhum para a filosofia, a não ser se entendermos por essa expressão as mediações sócio-históricas da formação cultural, como o próprio Hegel a entendia: “a série de figuras que a consciência percorrer nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da formação para a ciência da própria consciência” (HEGEL, 2008, p. 75). A consciência é histórica porque apreende a formação cultural, as determinações da cultura na qual é ativamente sujeito de *legenda*, como tempo. E “o tempo se manifesta, portanto, como o destino e a necessidade do Espírito, que ainda não está consumando dentro de si mesmo” (HEGEL, 2008, p. 539), ou seja, a consciência histórica além de dotar a cultura de uma necessidade regressiva abre-se à necessidade da contingência que se dá no tempo como um futuro.

A filosofia da história tomada conceitualmente não como a necessidade necessária, mas como necessidade da contingência reabre à consciência singular a possibilidade de autodeterminação. É óbvio, todavia, para quem não recusa ideologicamente as determinações materiais da sociedade e do sistema econômico, que essa autodeterminação não é uma estrutura vazia da subjetividade, e por isso mesmo esta é histórica, porque conquista através dos choques violentos com a objetividade do sistema o seu espaço de autodeterminação. O espírito objetivo não pode ser tomado como o hipercoletivo ilusório que poderíamos ser levados a crer pela gramática nominalista em que se tornou boa parte do trabalho dito filosófico. Não basta descartarmos as colocações de Hegel sobre o espírito objetivo como uma excrescência ideológica de um pensamento que se identificou com o aparato estatal prussiano. Essa é uma identificação apressada entre dois elementos muito distintos, o pensamento político e a efetividade do Estado, que embora mediados mutuamente, não podem ser resumidos um ao outro.

O curioso dessa “interpretação” é que ela assume justamente a posição que critica, qual seja, da possibilidade da identificação entre pensamento e Estado. É claro que Hegel via no Estado prussiano verdades efetivas que seriam verdades do próprio conceito de Estado. Mais ainda, Hegel não admite vida para fora do Estado, o motivo pelo qual a Filosofia da História mostrará uma simpatia pelo pensamento confuciano no que se refere à condenação explícita do eremita, do singular que se recusa a participar do todo social, mas que, ao seu malgrado, confirma a verdade do todo pela sua oposição. Entretanto, essa concepção de identificação da história com o progresso dos Estados ocidentais, em especial germânicos, convém com a concepção que o Espírito, ao assumir a objetividade em uma manifestação tem de assumir também as determinidades da objetividade. Se o Espírito é Estado, tem de ser um determinado Estado, tem de assumir uma individualidade histórica. Entretanto, todos os outros Estados não estão *fora* do Espírito, mas estão em outros “degraus-de-formação-cultural” (HEGEL, 2008, p. 41). Apenas a sociedade do capital universalizado, a sociedade da universalização do singular não mediado, ou, da identificação imaginária de sujeito e coisa, é que não reconhece a mediação de progressos na determinação da constituição política dos Estados, e *fora* todos os que não compartilham do princípio da dominação universal na abstração do não-todo.

A unidade que na história se produz não se trata de um repouso tranquilo da consciência que goza contente os frutos da alienação do seu trabalho na história, de uma tendência irreversível que resta ao indivíduo singular só contemplá-la. Há mais que um simples gozo nessa unidade, há o resultado de uma “violência que a consciência sofre” e que é impingida por ela mesma na apreensão da inefetividade dos momentos de verdade. Isso não significa que a violência real e coisal seja subsumida no pensamento e que para Hegel apenas essa abstrata violência gnosiológica tenha conteúdo. Ao contrário, é apenas a consciência não mais alienada na positividade, na linguagem da juventude, ou a indeterminação abstrata de um momento evanescido, é que pode dar-se conta dessa violência e fazer a experiência do seu saber como angústia.

No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder. Mas não poderá achar

nenhum descanso: se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência-de-pensamento, e seu desassossego estorva a inércia. Ou então, caso se apoie no sentimentalismo, que garante achar tudo bom a seu modo, essa garantia sofre igualmente violência por parte da razão, que acha que justamente não é bom, justamente por ser um modo. (HEGEL, 2008, p. 76-77).

A chegada da consciência à verdade efetiva de seu momento histórico, a abrangência das determinações sociais, o alcance do desenvolvimento político, o grau de espiritualidade do povo, tudo isso não são gozos pacíficos que a consciência experimenta no deixar-se a si mesma, na serenidade (*Gelassenheit*). A consciência faz a experiência dessa conquista como violência exercida sobre ela. À violência concreta dos modos inefetivos que a constituição política assume, e a constituição teórica a seu serviço, soma-se o momento que a consciência chega ao seu saber desses modos, o momento que a consciência escapa da reificação que o formalismo, ou os idealismos e materialismo vulgares, ou os empirismos mais grosseiros e encara de frente o momento carente-de-pensamento em que se encontra. A necessidade da contingência da consciência sair do modo de operação que a alienação lhe impinge é seguida pela contingência da necessidade da consciência permanecer nessa sua alienação a que Hegel chama adequadamente de sentimentalismo: a renúncia à reflexão como a potência única da razão que chega à consciência na consciência das contradições e a permanência, essa sim gozosa, na individualidade abstrata que deixa que as coisas *continuem indo bem*. Mas, se de fato a consciência chega ao saber de sua reificação, uma vez que apropria-se do momento cultural decisivo, e por isso necessário, que lhe permite ver a posição que ocupa no sistema, mesmo esse gozo abstrato do sentimentalismo que ela adota vai ser para ela o motivo da sua angústia. O gozo culposo do autoerotismo adolescente é o paradigma da sociedade que não inclui o ser-aí imediato no processo cultural, mas que cria formas econômicas para que esse ser-aí seja experimentado na total individualização culpabilizante. Afinal de contas, o adolescente só se culpa quando o seu gozo não é mediado pela forma cultural específica que lhe permite escapar da carência de saber na qual está lançado.

Assim, temos de escapar da leitura mitologizante que faz da unidade histórica o repouso do conceito sobre si mesmo, o gozo da Ideia que retorna à imediatez de Si para Si como Eu universal, o Espírito que se reconcilia prazenteiramente consigo mesmo. Não. Hegel sabe, sua filosofia o demonstra, o quanto há de sofrimento na apropriação que o singular faz sobre as formas culturais, o quanto há de angústia no parto de um novo grau da cultura da qual é agente um sujeito coletivo que é compelido por forças históricas que o fazem ver como a inefetividade de sua liberdade e de seu saber se deve à abstração do modo da sociedade constituída. A afirmação de Hegel (2008, p. 41), no *Prefácio à Fenomenologia do Espírito*, que “o singular deve percorrer os degraus-de-formação-cultural do Espírito universal, conforme o seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo Espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado” não deve ser entendida como a tranquilidade da consciência burguesa que percorre o caminho que o Espírito já lhe preparou. Não, pois a consciência que chega, ao final do trabalho que exerce sobre si mesma, ao saber que o Espírito lhe aplainou é a consciência agente em cada um desses momentos de sofrimento do Espírito, os sujeitos coletivos das transformações históricas e os singulares que chegam à sua autodeterminação mediada pela particularidade do saber determinado, isto é, mediada pela coparticipação das *legenda*. O esforço de Hegel é muito mais o de levar a filosofia à possibilidade de “*fundamentar un mundo en que el hombre podía encontrarse como en casa propia*” (LÖWITZ, 2008, p. 54), não mais o mundo estranho, alienado e vulgar (LÖWITZ, 2008) da Modernidade, mas o mundo em que se reconheça toda a profundidade do doloroso acontecimento humano.

É essa mediação entre as objetividades do Espírito, a totalidade das determinações culturais, e a apreensão que o singular faz delas que constituem a verdadeira subjetividade. Nada aqui é afirmado além da identidade entre e subjetividade e cultura, mas não em identidade indiferenciada, que nada mais é que a dissolução do sujeito na forma de uma individualidade irrestrita abstrata que repete o conceito da sociedade administrada, mas a diferenciação que só ocorre entre os sujeitos singulares, os sujeitos coletivos e o grau de cultura que compartilham a mesma dimensão espaço-temporal, isto é, que constituem um povo, uma comunidade simbolicamente mediada. Hegel, ao fim e ao cabo, afirma a impossibilidade de um sujeito sem cultura e

de uma cultura sem sujeitos. A identidade entre sujeito e substância não é a identificação da pura identidade do sempre mesmo, mas o momento em que sujeito e cultura coincidem na diferença. a necessidade contingente da apreensão da cultura pelo sujeito e contingência da necessidade da manifestação da cultura através dos sujeitos, que a garantem o seu caráter substancial, que se realiza como grau-de-cultura. Tal grau não pode mais ser compreendido na leitura quase darwiniana que se faz do Idealismo, fazendo das determinações específicas uma escala de maior ou menor desenvolvimento. O Espírito só tem sentido de totalidade porque é a cultura humana que se desenvolve, a totalidade dos momentos culturais em todas as suas determinações, que compõem a unidade substancialmente diferenciada do Espírito. Em outra ponta desse conceito, não se pode cair também no sentimentalismo que Hegel nos alerta e, achando que cada grupo humano tem seu próprio período de maturação, ficarmos na indiferença de que tudo está bem do jeito que está. Ao contrário, é a consciência da diferença entre concreção do saber particular e a contingência da necessidade da sua maturação, que, como o grande motor passional da história, faz com que a consciência singular e os agentes coletivos engendrem o processo de transformação da cultura.

A interpretação conservadora de Hegel, que geralmente centra sua leitura muito mais na *Filosofia do Direito* e na *Lógica*, sem compreendê-las na inteireza do seu sistema que produzem os mitos não dialetizáveis do sistema fechado. Que seja um sistema não há dúvida. Que haja um fechamento em uma unidade onibrançante também não é questionável, pois o texto hegeliano repete essas asserções em vários momentos. Não se pode, entretanto, fazer de momentos determinados de sua filosofia a totalidade do pensamento idealista, além disso, fazendo todo idealismo ideologicamente tributário de um germen de Estado total e de uma metafísica descomprometida com o desenvolvimento da consciência singular. Mesmo afirmações duras, se pensadas a partir do pensamento dominante pós-hegeliano, como na *Filosofia da História* que garante teoricamente ao Espírito a faculdade de sacrifício de quantos indivíduos forem necessários para sua realização, não podem ser tomadas descontextualmente do pensamento inteiro. De fato, o Espírito *dispôs* de muitas vidas para sua realização, uma necessidade contingente tomada regressivamente que apenas reconhece que nas lutas sociais, nas guerras entre os povos, no despertar de individualidades

históricas *sempre houve* o sacrifício de muitos indivíduos. Mas, de forma alguma, isso deve ser tomado como a necessidade de uma contingência progressiva, como se daqui para frente o sacrifício continuasse sendo utilizado justificadamente como meio para o progresso histórico. Essa é a leitura mítica que o conservadorismo comprometido com as forças políticas expansionistas nos sugere, e é esse tipo postura que a concepção progressista da cultura deve repudiar e a leitura dialética tomar a mais extrema cautela.

### 5.3. Vida e amor

De que forma então se poderá pensar conjuntamente a ideia de uma necessidade contingente e da contingência da necessidade sem recairmos na interpretação conservadora da identidade final sem resíduos entre sujeito e substância que resultaria no fechamento do sistema para a ação singular? A nossa leitura terá de afastar-se aqui de leituras, como a de Foucault, que põem os conceitos e as preocupações principais da filosofia de Hegel sob a determinação de uma virada epistêmica. Não porque a interpretação foucaultiana esteja muito distante, genealogicamente ao menos, da mais reta concepção da filosofia hegeliana, mas porque fecha-nos a possibilidade de compreendê-la para além do seu caráter epistêmico epocal e, principalmente, porque a leitura que Foucault realiza a partir da premissa kantiana da diferença intangível entre finito e infinito nos impede de fazer da noção de infinito na filosofia Hegeliana o conceito dialético que pode causar a cisão necessária no materialismo vulgar, no idealismo abstrato e no individualismo sem mediação que são a tríade dos sistemas teóricos aderidos à ideologia da dominação contemporânea (MILBANK; ŽIŽEK 2014).

O grande indicativo teórico para a compreensão de um infinito que se abre à consciência singular e que não esteja comprometido com a mítica da identidade entre a imanência e a transcendência que poderia ser lida como a glorificação das condições presentes da existência, nos fornece Marcuse em *L'ontologie de Hegel et la théorie de la historicité* (1972), publicada originalmente em 1932, que lhe serviu a ser conferido o título de doutor em filosofia sob a orientação de Heidegger. Marcuse trata nessa obra da ideia do ser como historicidade a partir da *Ciência da*

*Lógica* tentando encontrar nessa obra de Hegel os elementos para uma teoria da história que escape aos procedimentos formais da filosofia da história como o seu fechamento em um *télos* imanente ao próprio desenvolvimento da história. A obra, dividida em duas partes, trata na primeira parte da noção de mobilidade do ser a partir do primeiro livro da *Ciência da Lógica* e como, já na exposição da *Doutrina do ser*, há a presença de um elemento negativo que conduz o próprio real, como ontologicamente determinado por sua incessante mudança por meio das contradições, a fazer a experiência de uma negatividade pura que é o próprio motor de seu movimento.

Ainsi l'unité (négative) de l'étant s'est définie comme unité en advenir et cet advenir porteur d'unité a été cerné comme dépassement et figuration des différences, comme médiation de l'altérité. L'unité de l'étant se constitue dans une mobilité qui ne vient pas de l'extérieur e ne va pas s'y perdre mais dans une unité dont le «fondement» est la «negativité» ontologique de l'étant même. (MARCUSE, 1972, p. 58)

A *Ciência da Lógica* inicia com a dialética do ser-aí imediato, o *aliquid*, o *etwas*, este algo aí mais imediato ao conhecimento, como a *sinnliche Gewissheit* da *Fenomenologia*. O que se mostra aí, o ente na sua imediatidade, é a positividade do ente que se dá ao saber mais prosaico. Hegel percebe que esta positividade já é ela mesma permeada de negatividade. Quando digo *este ente* aí me refiro também a todo o ente aí que não está aí, toda a multiplicidade que fica na penumbra da não existência para que este ente imediato se mostre a mim. Substitui-se assim a positividade de uma coisa-em-si que torna-se objeto apenas para uma fé, pela total negatividade do existente real que está presente no modo de sua negatividade. Quando da razão, do ponto de vista do pensamento filosófico, se a faz genealogia do modo da aparição desse ente imediato se chega ao conceito desse ser-aí como *algo que veio-a-ser*. Ele não estava, ao nível da positividade do conhecimento, sempre ali presente. Não, em um momento determinado ele se me apareceu colocando na negatividade todos os entes que ali não estavam com ele. A posição da positividade do ser-aí é, na sua imediatidade, a posição da negatividade de todos os entes mediados pelo nada que o próprio ser os convoca a não-ser. Isto, para o delírio das lógicas unilaterais que não se

abrem à posição da dialética, é a concepção que a própria positividade do ser põe o nada, ou, que o ser mesmo é nada na sua manifestação imediata.

Mas, já o dissemos, a imediatidade do ser-ai na realidade é a mediação primeira do ente na multiplicidade do existente. O ser põe a positividade da multiplicidade presente no modo da negação determinada. Este *não-ente*. Este animal, *não* planta; esta casa, *não* automóvel; este objeto a, *não* b. a mera positividade convoca o múltiplo para fazermos a experiência do negativo. Negativo e multiplicidade da existência se completam enquanto esta só é possível pela posição reflexiva daquele e enquanto aquele é, em si mesmo, a convocação da multiplicidade do singular. A posição imediata da negatividade do ser-aí faz vir à tona toda finitude do ente. Este ente determinado, que no seu puro vir-a-ser termina quando a negatividade do ente que é não aí, pela reflexão do sujeito sobre um objeto distinto, lança o primeiro posto na finitude. O ente esvanece. A sua finitude é a experiência da evanescência pura do ser. Por isso, Marcuse ressalta (1972, p. 61), que “*l’être en lui-même de l’aliquid est spécifiquement im-puissance*”, a sua impossibilidade constituinte de firmar a si mesmo, como positividade absoluta. Mas é essa experiência mesma que a consciência faz da supressão de um ente por outro que abre o conhecimento da finitude do ente determinado para a infinitude do movimento do conhecimento que faz a consciência experimentar o próprio múltiplo da existência como infinito. Ainda que na dialética do ser já esteja implícita essa multiplicidade irreconciliada, presente para a consciência apenas na supressão e autossupressão determinada de um ente por outro na infinitude da experiência cognitiva, é apenas na *Doutrina da Essência* em que a diferença aparece como tal.

La differenza è la negatività che la riflessione ha in sé; quel nulla che vien detto col parlare identico; é il momento essenziale della identità stessa, la quale in pare tempo si determina comme negatività di lei stessa, ed è diversa della differenza. (HEGEL, 2004, p. 464).

Aquela quase paradoxal posição do ente como positividade que não se sustenta a si mesma, que se faz negatividade pela posição da negatividade do outro, é, na essência, suprimida na diferença absoluta

que é fruto não mais da negatividade exterior entre os entes, mas da negatividade intrínseca à própria reflexão determinada, ou seja, não apenas uma reflexão que põe o objeto, mas que se põe como radical diferença de si mesma. Se no ser-aí imediato a *“impuissance caractérise le mode de la mobilité de l’aliquid comme ‘transformation’”* (MARCUSE, 1972, p. 61), na reflexão que chega à determinação da diferença da própria consciência se reconhece a possibilidade da própria reflexão finita de chegar a um saber que não seja na seja tragado pela sua própria negatividade. A diferença que havia apenas entre os objetos para a consciência, agora se torna a diferença da própria consciência em relação a si mesma, na qual ela chega por meio da reflexão. Não basta, para a consciência, encontrar o elemento externo que permitiria unificar os objetos. O apelo que a consciência faz é o apelo para a essência, como a diferença entre a realidade exteriorizada do ser-aí do ente e sua verdade interior subjacente. Mas já no início da dialética da essência está posta a diferença radical que fada ao fracasso a sua tentativa. A consciência se apercebe como ela mesma pondo essa diferença enquanto uma ser-aí essente, por um lado, e a efetividade da essência como conceito. Isto é, a consciência percebe a efetividade da sua operação. Agora é ela mesma que tem de chegar à unidade da diferença em si mesma para aí então chegar a unidade da diferença com a multiplicidade do existente. Mas como o seu próprio saber só é efetivo pela mediação entre o objeto e a consciência como o sujeito do conhecer, como o objeto aparece como objeto de um conceito apenas para a consciência e o conceito só aparece como conceito de um objeto no seu vir-a-ser do conhecer, a queda idealista no pecado da autopreservação a despeito das contradições reais do meio social, transforma o conceito na dupla exteriorização da Ideia: da ideia como presa à sua objetividade como conceito, e da Ideia na sua pura liberdade como conceito de conceito. A radicalidade da diferença entre a consciência e o trabalho de sua superação pela parcialidade do conceito que resguarda o resíduo da diferença absoluta, se transforma no repouso que a subjetividade da Ideia garante para o conhecimento da objetividade do real. Em uma saída quase spinoziana, a garantia do saber do objeto é a inexistência da cisão lógica entre o sujeito e a substância que é sabida por si mesma na sua subjetividade.

Mas Marcuse dá-se conta de uma dimensão conceitual dialética anterior ao repouso da Ideia. A consciência experimenta a unidade do

seu saber não pelo absoluto que dissolve as diferenças singulares na diferença universal da Ideia para consigo mesma, mas na unificação da multiplicidade enquanto multiplicidade. Esta é a não-redução à unidade do conceito, ou melhor, o conceito de multiplicidade enquanto tal deve possuir a condição de abrir-se à tessitura sem unificação do real sem identificar-se com ele. A solução que Marcuse propõe é a partir do conceito de vida, que aparece na *Lógica* como a experiência mediada pelo conceito, mas não reduzida à sua concepção absoluta, do *continuum* da multiplicidade, do contínuo negação-afirmação.

L'idea della vita tocca un oggetto così concreto e, se si vuole, così reale, che con essa secondo la rappresentazione ordinaria della logica il campo di questa può sembrare oltrepastato. Certo, se la logica non dovesse contenere altro che vuote, morte forme di pensiero, non vi si potrebbe in generale parlare di un contenuto tale qual è l'idea o la vita. (HEGEL, 2004, p. 863).

Como pode a vida entrar na lógica se a lógica não fosse mais que a ideia que Deus tem de si mesmo antes de sua automanifestação como natureza e Espírito? Aliás, esse é o percurso da *Enciclopédia*, o percurso de Deus e de sua manifestação, que não se distancia muito do *Monologion* anselmiano: Deus em si mesmo e pensando a si na sua unidade imediata (Em-si, lógica, o Pai); Deus na sua manifestação enquanto se exteriorizando como ser-aí imediato faz a experiência do abandono e do resgate de si mesmo, na extrusão de si como diferença (Para-si, filosofia da natureza, o Filho); Deus que retornando a si chega à plena consciência de que sua unidade foi enriquecida pela diferença, e que na unidade diferenciada da comunidade está a sua plena efetividade (Em-si-e-para-si, filosofia do espírito, o Espírito Santo). Mas, se a lógica é, enquanto o é também o *Proslogion* anselmiano, o pensamento idêntico da identidade de Deus consigo mesmo e, portanto a forma pura do pensamento, a vida, que é experiência do múltiplo na sua irreduzibilidade à unidade, entra por qual porta?

A primeira resposta, mais imediata e menos reflexiva, é que, ainda segundo certa tendência da filosofia anselmiana, a *lógica é ontológica*. A proposição “o ser do qual não pode se pensar nada maior” conteria a imediata existência desse ser, caso contrário haveria um ser maior, porque dotado de existência. Da mesma forma, ideia de uma

Ideia a efetivação de si mesma pela superação dos múltiplos momentos da sua determinação, de uma Ideia que se enriquece, implicaria a sua imediata extrusão na forma da multiplicidade. Mas há mais coisas implicadas nisso. Há implicação de que a lógica só é possível como o resultado da manifestação contingentemente necessária da Ideia que se extrusa. Quando as interpretações críticas de Hegel partem da afirmação conservadora da abstração da lógica a partir da sua autoposição sem mediação com a concreção do real a crítica apenas confirma essa ideológica interpretação. Só é possível uma ciência do pensamento necessário porque, contingencialmente, o pensamento se manifestou na forma de sua logicidade. É a efetividade do pensamento que implica a lógica, não o contrário. Claro, a identificação do racional com a racionalidade sem resíduos é o alargamento da noção da manifestação contingente da necessidade para os domínios da efetividade do real irracional. O sistema não pode considerar o mal irracional a não ser como a abstração de um momento que vai ser superado ou que já o foi. A oniabrangência da Ideia no que se refere à necessidade da contingência que põe o pensamento do pensamento se estende, aí sim ideologicamente, ao real irracional e o racionaliza, faz da própria irracionalidade do evento um conceito próprio.

É a posição necessária da contingência da manifestação do pensamento sob a forma da Ideia que permite que a vida seja posta na lógica. São sujeitos concretos que põem a lógica, inclusive nas suas determinações abstratas. Ela é resultado e, só porque é resultado, que pode aparecer para nós como começo. Assim, que a multiplicidade retorne na *Ciência da Lógica* como vida em um movimento imediatamente anterior à Ideia Absoluta é o reconhecimento do limite de uma ciência que deixa de ser *ciência de*, para afirmar-se como o absoluto pôr-se a si mesmo. A lógica reconhece que só pode ser posta de forma pura porque ela é o resultado daquela multiplicidade que vai à unidade indeterminada absolutamente, que vai à determinação da não unidade.

Ma il lato antropologico e psicologico del conoscere riguarda il suo apparire, dove il concetto per se stesso non consiste ancora nell'aver una oggettività che gli è uguale, ossia se stesso. [...] Il concetto soggettivo ha delle presupposizioni che su presentano in forma psicologica, antropologica od

altra. Ma son di pertinenza della logica soltanto le presupposizioni del concetto puro, in quanto hanno la forma di puri pensieri[...] Ora questa presupposizione è l'idea immediata; poichè mentre il conoscere è il concetto in quanto è bensì per se stesso, ma sta però comme soggettivo in relazione com un oggettivo, il concetto si riferisce all'idea comme presupposta od immediata. E l'idea immediata è la vita. (HEGEL, 2004, p. 864)

A pressuposição imediata é a posição da multiplicidade antes da mediação consciente de si da Ideia como si mesma. A vida está naquele âmbito da lógica em que está a não identidade entre o conhecer e o conhecido, mas que recorda à Ideia reconciliada o modo primário de sua manifestação. Ao final da parte mais abstrata do sistema o real clama contra a filosofia e acusa-lhe a sua indiferença. A Ideia, mesmo que chegue abstratamente à sua identidade tranquila, tem-lhe imediatamente recordada a sua imediatidade primeira: mesmo para se fechar como identidade absoluta a Ideia tem de ter passado pela experiência da consciência que experimenta a multiplicidade como tal. Essa recordação imediata não passa por uma aplicação consequente da lógica à consciência da sua imediatidade. Isso seria dar vazão para a interpretação conservadora e deduzir da categoria pura o método formal das positividades, do conhecimento dos processos psicológicos e antropológicos pelo qual a consciência chega à experiência do real como vida. Isso seria transformar inclusive o processo indutivo constituinte da experiência do real na sua diferença efetiva com a consciência. Lógica aplicada é pressuposição que o real pode ser conhecido por dedução categorial. Hegel tem consciência do resultado ideológico disso, ou como ele poderia ter dito, que isso resultaria na alienação em uma inefetividade abstrata persistente. A lógica é dedução pura do conceito puro e deve permanecer assim. Querer deduzir da lógica uma lógica aplicada que sirva às positividades é que seria um idealismo vulgar. Entretanto, a lógica como a contingência de uma necessidade pressupõe a relação imediata do sujeito que a põe com a imediatidade da posição inicial da Ideia. É no nível da pressuposição, da posição anterior do conteúdo à forma que o conceito atinge que a lógica se obriga a retornar sobre sua forma mais imediata, pois que mesmo nessa mais pura imediatidade há a mediação da consciência e do objeto pela insuficiência do conceito.

Nessa pressuposição é que Marcuse vai encontrar a brecha para a introdução de um conceito ontológico de vida que ultrapasse a sua determinação lógica como o pré-salto da Ideia na interioridade da sua eternidade, ou na liberdade de sua subjetividade (HEGEL, 2004). A vida que é o modo pelo qual o sujeito faz a experiência da multiplicidade não reduzida à unidade do conceito Marcuse vai encontrar nos *Escritos Teológicos* que temos abordado.

Vie désigne ici – bien qu’encore de de façon très generale – le mode d’être du réel, «du monde»: le «caractère» de toute réalité (Dilthey), et ceci en regard du fait que le réel, bien que soit «partagé», n’est cependant pas partiel mais un «Tout», lié en tant que «partie du partage infini» avec toutes les parties et formant avec elles une «unité infinie». (MARCUSE, 1972, p. 212).

Os *Escritos teológicos* abririam a porta para uma unidade da multiplicidade que não seria a unidade determinada da proposição. Não se trata de, pelo juízo determinado, acrescentar um predicado à multiplicidade, ou, fazer dela o predicado de um sujeito múltiplo, por exemplo, um sujeito coletivo ou uma hiperconsciência transubjetiva que fosse determinada pela multiplicidade. A vida não é nem bem o sujeito da multiplicidade, nem o seu objeto, mas o modo pelo qual a consciência singular faz a experiência quase-imediata do infinito. A vida só pode ser o sujeito de um juízo infinito, um juízo que atribui a cada determinação universal um não-conceito, a não redução da sua experiência à particularidade determinada do conceito que ela eleva a um universal limitado. O único universal que lhe pode ser atribuído é, justamente, um universal ilimitado e, por consequência, um universal equívoco porque não é singularizado na forma do juízo afirmativo.

O juízo negativo também não pode exprimir a amplitude do múltiplo apreendido como vida. Esse múltiplo já não é mais aquele *Doutrina do ser*, o não-ente, a limitação negativa do ser-aí. Ao contrário, a vida faz a experiência do caráter afirmativo da multiplicidade. O múltiplo aparece *como* múltiplo, na sua irredutibilidade ao conceito do juízo negativo, este é não-ente-determinado e muito menos à redução idealista abstrata de um juízo afirmativo, como “o múltiplo que tem sua unidade na consciência”. Porque na vida o múltiplo permanece múltiplo *para e na* consciência,

esta não é a unidade de sua determinação. Só pelo juízo infinito, em que afirmação e negação se alternam na ilimitação da experiência e da diferença radical do múltiplo consigo mesmo e da consciência para o múltiplo é que a vida pode aparecer como o modo premente da consciência apreender a realidade do todo sem identifica-lo à unidade do conceito ou fazer do todo o fluxo irracional de meras sensações não mediadas. A vida, como não é o sujeito de um juízo negativo ou o objeto de um juízo afirmativo ela é ao mesmo tempo sujeito e predicado de uma relação da qual ela é o todo, ou, no qual ela perfaz o todo da relação.

La vie existe dans le rapport du sujet e du prédicat, ou, comme Hegel dle dit en termes abrupts mais rigoureux: elle exsiste comme sujet et comme prédicat dans le rapport. [...] elle est le «rapport» du sujet et du prédicat, aprehénsion de soi-même comme unité du sujet et du prédicat. (MARCUSE, 1972, p. 213).

Ela não pode ser sujeito ou predicado de um juízo, afirmativo ou negativo, porque ela mesma é a relação da predicação com o sujeito. Enquanto relação, a vida não suprime os opostos na predicação, mas os reduz a uma amizade reconciliada, uma unidade que não é identificação. A vida sendo a relação da predicação com o sujeito não é por isso nem o ser como cópula lógica ou a substância essente universal. Vida não é ser, mas o modo como a consciência apreende o ser como multiplicidade de sujeito e predicado. A oposição desaparece, mas permanece a separação. O sujeito permanece sujeito e o predicado em si mesmo. O juízo infinito não dissolve os predicados na sua subjetivação. Mas também não toma a qualidade pelo seu sujeito. Os dois permanecem, porque para haver relação é necessária a existência dos dois pólos do juízo, assim como um juízo infinito só se realiza por sobre os objetos finitos determinados

No amor o homem encontrou a si mesmo em um outro. pois a unificação da vida pressupõe a separação, um desenvolvimento da vida, uma multilateralidade já formada de vida.; e quantas mais são as formas nos quais a vida se faz viva, tantos mais são os pontos na qual ela no qual ela

pode se unificar e sentir-se unida, e assim maior é o amor. (NOHL, p. 322).

No amor a reconciliação não exige a superação da diferença. O todo só aparece como multiplicidade vivente para a consciência porque aparece marcado radicalmente pela separação, pela alienação, pelo pôr-se em um outro, um desapropriar-se e desinstalar-se que exige que a consciência singular se mantenha à multiplicidade que, eis o importante, não é posta por um conceito unilateral, mas que a consciência constata como já formada. Há aí a relação da mediação entre a subjetividade e o objeto pela própria relação da predicação que a vida compõe na irredutibilidade do múltiplo ao uno. Pela impossibilidade dessa redutibilidade da vida esta não pode ser o objeto singular de uma experiência, não pode ser um dado imediato à sensibilidade. Não se pode fazer uma experiência *da* vida como um genitivo objetivo. Ela só pode ser o genitivo subjetivo equívoco do qual a consciência é o sujeito próprio da relação. A unidade que é posta no conceito não é da vida e dos dados imediatos da sensibilidade, ou das formas refletidas da cultura, mas uma unidade do Eu e dos objetos que são tomados como radicalmente diferentes do Eu. Assim, não se pode falar da vida como fluxo indistinto de percepções ou de imagens, tal qual na filosofia bergsoniana, onde a consciência singular não passa de uma imagem privilegiada, porque a mais imediata de todas, no fluxo contínuo de substância. Essa visão que exclui o espaço das singularidades e o tempo, ficando só a experiência de imagens na *durée* exclui a razão refletida do processo de conhecimento. Para Bergson, no seu quase irracionalismo, resta apenas a memória das percepções imediatas como meio do conhecimento e o singular se desenvolve na pura percepção subjetiva (BERGSON, 1965).

Hegel desenvolverá cada vez mais sua filosofia no sentido da identidade entre substância e sujeito para evitar a falência da singularidade em prol de uma substância universal indistinta, ou de quaisquer manifestações de uma metafísica quase neoplotiniana que se foi desenvolvendo nos círculos mais místicos do Romantismo. A matéria como emanção do Espírito universal, ou a total indistinção entre Espírito e suas concretudes na natureza na forma de singulares são impensáveis filosoficamente para Hegel, porque excluem aquela que é a maior conquista da filosofia moderna que é a consciência que sabe o seu modo de conhecimento e se sabe como sujeito das práticas na qual está

inserida. O desenvolvimento da cultura como graus-de-formação em um processo de subjetivação do sujeito universal vai ser o resultado da sistematização da ideia da unidade expressa no modo da vida. A vida é fluxo da percepção das multiplicidades, mas ela mesma não é apreendida como tal em cada momento da consciência. O que a consciência apreende na concretude das relações materiais é a singularidade que é elevada pelo esforço do entendimento ao universal. A necessidade posterior do pensamento hegeliano de ultrapassar o conceito do entendimento fará necessária a adoção de uma subjetividade universal que assume a singularidade absoluta.

Outro motivo consistente para Hegel afastar-se do ideal de uma vida que é ela mesma apreendida como fluxo em cada um dos momentos do conhecimento é que na vida não é apreendida apenas a materialidade imediata. Na vida é apreendida também a sua transcendência, o modo de superar as condições limitadas da situação histórica atual. A consciência que apreende o múltiplo da vida não apreende apenas a vida biológica, a disposição do objeto no espaço, a organização da vida vegetal. O que é apreendido é a própria consciência como vida, a vida humana, suas formas culturais específicas no tempo.

[...]la notion de vie s'est pour ainsi dire concentrée sur la vie *humaine* et le «monde» qui n'apparaissait jusqu'à maintenant que comme «infinité du réel» en général, et s'intégrait à l'unité et à la totalité de la vie est mis désormais étroitement en relation avec la vie humaine [...]. (MARCUSE, 1972, p. 215).

A consciência chega ao saber de si não pela mediação do conceito absoluto, enquanto este conceito é a mera abstração lógica. É pela reflexão infinita sobre a vida, sobre o múltiplo que o singular sabe a si mesmo como o agente não mais de um conhecimento abstrato dos objetos simplesmente dados, mas como *forma cultural*, como o seu próprio desenvolvimento. Isso difere da fórmula conservadora da *Lógica* ou da *Filosofia do Direito* porque não se trata de um desenvolvimento necessário dos momentos de um *télos* que antecipa a si mesmo em cada grau-da-cultura. A contingência é preservada na irredutibilidade do múltiplo à unidade conceitual. A consciência como “vida refletida” (MARCUSE, 1972) é a conservação da radicalidade da diferença

mesmo na conciliação da apreensão. É *uma* consciência que apreende o múltiplo, mas este não fica reduzido ao dado da consciência, por ela produzido no sentido de que a Ideia põe absolutamente todos os seus momentos, pois o sujeito apreende “uma multilateralidade já formada de vida”. É uma dupla negação que se opera a partir dessa perspectiva que tomamos em relação à filosofia hegeliana. Não é, contudo uma negação de negação. É a negação do materialismo grosseiro que impossibilita à consciência a sua tendência para a infinitude como transcendência das condições de alienação coisificante; é negação do idealismo obtuso que, sem dúvida ideologicamente, faz do sujeito universal aquele que põe todas as condições.

O que indica que na vida não há um fechamento da consciência no universal abstrato é que a vida se realiza para Hegel no amor e no amor não há universalidade, ou seja, não se ama abstratamente a todas as coisas, mas sempre e em cada momento em que há amor há a relação direta tu a tu, uma relação subjetiva concreta que é mediada pela vida. Devemos, então, “abandonar a pomposa ideia, antinatural e embotada de um amor universal entre os homens, já que a comunidade não tende a isso” (NOHL, p. 323). Mesmo na comunidade em que todos partilham o mesmo amor, como seria a *Urgemeinschaft* cristã (NOHL, p. 322), esse amor é mediado pela objetividade, pelo modo como o singular apreende a comunidade como a forma cultural onde todos participam do múnus do cuidado recíproco. O singular não ama a todos em todo o momento pela sua simples inserção na comunidade. A objetividade da comunidade, sua positividade, deriva da necessidade de mediação desse amor em um objetivo comum, em uma forma cultural que todos assumem de igual maneira, pois não se pode exigir que se universalize o amor que é apenas uma relação de particularidade. As objetividades das formas políticas não podem exigir, também elas, a adesão que ocorre ao nível do amor particular. A instituição como universal só pode ser a mediação das particularidades das comunidades de amor de forma que o universal mesmo só se sustenta como a unidade da diferença que permanece diferença. Não se pode encontrar nenhuma determinação em um universal em que não seja ele mesmo a forma pela qual a separação se conserva como separação, que a diferença se mantém diferente, e que a reconciliação total pode ser mantida apenas como um horizonte, uma expectativa escatológica, mas que não pode ser afirmada como um *já* que dissolveria a diferença e, portanto a substância do universal, que é

efetivamente a subjetividade, pois é a consciência singular e a ação dos sujeitos coletivos que reconhecem a universalidade do universal, o Estado, a instituição.

#### **5.4. Do pensamento do teológico à formação**

A necessidade da contingência da experiência da vida que a consciência do singular na sua radical diferença para com a unidade faz com que a filosofia de Hegel, na tentativa de não fechar a filosofia para aquilo que constituiu o seu conteúdo mais próprio no decorrer do tempo, a relação de finito e infinito, terá de insistir na forma cultural por excelência da formação do Ocidente, em especial nas suas duas tendências dominantes, a teologia protestante luterana racionalista e a teologia escolástica católica, especialmente Duns Scotus, Anselmo de Cantuária, Tomás de Aquino, e a recepção do pensamento agostiniano via Escolástica e via neagostinianismo luterano.

Hegel, bom conhecedor dos sistemas teológicos, reconhece a efetividade do desenvolvimento do Ocidente, o que chamaríamos hoje, contra ele (mas talvez nem tanto), de potência crítica não reconciliada da cultura. Está em jogo para ele uma resposta à filosofia esclarecida que abre mão dos conteúdos próprios da filosofia e introduz no pensamento uma dualidade irreconciliável entre o meramente empírico o transcendental não acessível à dialética da razão. Muito menos que a nostalgia do tempo em que lógica e ontologia formavam um único domínio indistinto do pensamento escolástico, domínio que ele reconstitui na *Lógica*, está a recusa de fazer da filosofia simples crítica das formas culturais ou propedêutica do conhecimento científico. A filosofia é abertura e conhecimento efetivo do infinito na sua automanifestação; este poderia ser o mote que pode resumir uma tendência do seu pensamento.

Os *Escritos Teológicos da Juventude* marcam a passagem de uma Modernidade autossuficiente e segura de si para a crítica dessa Modernidade que engendra na forma opositiva de seu pensamento a fragmentação do conhecimento que se opera depois dela e a partir de suas bases epistemológicas. Com razão poderíamos afirmar que o conhecimento positivo desenvolvido a partir do século XIX é devedor

da fundamentação epistemológica que a *Aufklärung* produz, em especial na filosofia kantiana. Mas a forma que tomou o liberar-se das amarras da metafísica, mais que livrar o pensamento da especulação ideológica improdutivo dos espiritualismos fideístas e irracionais, fundou sua possibilidade absoluta. Não se pode pensar na teologia fideísta barthiana, por exemplo, sem pensar a oposição que se criou entre razão instrumental e razão especulativa na aurora do pensamento moderno e, mais ainda, a oposição criada entre finito e infinito. Mas, a filosofia *teológica* da juventude hegeliana nos mostra, negar a oposição não significa a identificação imediata de ambos. Ao contrário, exige a sua dialetização constante a partir da radical diferença entre os objetos finitos, ainda que tomados sobre a forma da infinitude da multiplicidade, e o infinito que a consciência apreende como o seu outro apropriado. Trata-se de uma cisão que está nas bases do pensamento contemporâneo que não foi completamente compreendida em toda a sua extensão. Não faltam teóricos que, por exemplo, pensem os problemas da pós-modernidade como resultados da fracassada resposta dada aos problemas da Modernidade (MILBANK; ŽIŽEK, 2014).

O problema da relação infinito-finito não é apenas um momento dessa discussão, nem seu momento ideológico, contrariamente ao que uma concepção obtusa de materialismo, mais comprometida com uma interpretação positivista da história e do humano do que com as condições materiais da problemática, poderia nos levar ao supor. Dizer que todo o problema da relação infinito-finito é meramente ideológico, ou um erro lógico, ou simplesmente que não tem sentido para que deva ser pensado, é fazer da teoria uma reduzida visão de mundo que não apenas se fecha ao infinito de *per se*, mas que desconhece as bases materiais das transformações históricas no Ocidente. As nossas formas culturais se desenvolveram sobre as múltiplas tendências intelectuais e práticas sociais que foram se fazendo sobre a compreensão dessa relação. Idealismo subjetivo, idealismo objetivo, materialismo, empiricismo, positivismo, espiritualismo abstrato, personalismo existencialista, fenomenologia, todas essas tendências teóricas se constituíram, de uma forma ou outra como resposta, ou em função de uma resposta, a essa relação. A pós-modernidade, ou se formos mais consistentes, o pensamento moderno do século XX, com suas preocupações básicas em torno da filosofia da linguagem, do estruturalismo, da lógica formal, do desenvolvimento das ciências

positivas em função de seu uso tecnológico, pairam sobre os ares da filosofia como a forma da indiferença teórica a esse problema como formas não-metafísicas que se querem distinguir das antimetafísicas, ou metafísicas invertidas, com grande acerto de causa.

A genealogia que aparece nos *Escritos* se mostra o modo adequado de realizar uma crítica da cultura que não se feche em função de si mesma, isto é, que não tome a crítica da cultura como o modo por excelência do pensamento sem perceber-se as consequências éticas e políticas dos problemas epistemológicos. A filosofia hegeliana consegue muito bem nos alertar que o modo pelo qual se conduz a epistemologia retrojetada sobre seus próprios problemas revela o caráter de uma cultura que faz da indiferença a regra básica de sua automanutenção. A genealogia, tanto em *Religião popular e Cristianismo* como em *O Espírito do Cristianismo e seu destino* mostram sob a perspectiva da história e da crítica que se vai afirmando na filosofia de Hegel o entrelaçamento entre o desenvolvimento material da cultura e a sua concepção da relação com o infinito. Não podemos tratar isto como a opção pela materialidade da cultura ou pela relação com o infinito como um dos termos proeminentes da relação. Isto seria cair de novo na oposição dualista que tomou conta da civilização ocidental, mais que nunca, no mundo contemporâneo que faz da relação com o infinito, seja por meio da arte ou da religião, como o foro da privatividade enquanto distorce suas formas mais proeminentes para sugar delas seu potencial mercadológico. Não há essa oposição na concepção genealógica dos *Escritos*. A totalidade indicativa do escrito se volta para a materialidade da relação com o infinito e para a infinitude da própria materialidade da cultura.

Fazer a leitura dessa mútua determinação como realizada na Modernidade sob o paradigma da secularização seria outra forma de repetir o conceito abstrato de materialidade que impera na sociedade contemporânea e que nos impede pensar uma saída para as amarras da cultura por meio da transcendência absoluta do seu estado presente. As opiniões de um capitalismo realizado, tendente apenas a maior democratização, maior abertura econômica e maior justiça social como conquistas da política liberal a serem conquistadas e incorporadas progressivamente não passam da forma política da negação absoluta da transcendência; de igual modo, a perspectiva de que o alargamento

indefinido das capacidades tecnológicas que se vão aprimorando mediadas por essa concepção liberal de sociedade tenderão inevitavelmente para o melhoramento das condições de vida simplesmente ignora a possibilidade de transcender-se os pressupostos éticos, políticos, sociais e, por que não?, teológicos dessa tecnologia.

A nossa insistência no conceito teológico se baseia na tripla possibilidade de interpretação que a filosofia hegeliana nos dá. Uma, e a mais proeminente na sua filosofia, é o caráter regressivo da teologia e da religião na cultura. Regressivo entendido no modo da contingência de uma necessidade que se aplica no curso da história. *Deus se encarnou e morreu*: isso é algo indiscutível filosoficamente para Hegel, é o resultado inicial para o qual é exigido o salto da fé para adentrar o sistema. Deus se encarna como *alienação de si*, fazendo a experiência da total alteridade de si tal qual fazemos a experiência de seu ser outro. O caráter da sua humanidade chega à radicalidade porque assume a singularidade em todas as suas implicações e com a consciência das condições ao qual está submetido. Deus faz na sua morte a experiência do total abandono da singularidade, da radical diferença entre o singular e o universal que se lhe contrapõe ao ponto de dizer “*Eli, Eli, lama sabactâni?*”. A rigor, apenas na radical experiência que Deus faz de sua alienação é que a consciência singular sabe a efetividade de sua diferença com o mundo. Deus se faz carne e nesse encarnar-se faz-se sujeito, singular, diferente de si, dos homens e do mundo. A encarnação é a encarnação da diferença. Mas Hegel, regressivamente-e-progressivamente, ou seja, em-si-e-para-si, põe em sua distensão conceituante máxima aquela que é a primeira teologia do Cristianismo, a teologia *Paulina*:

E nós todos que com a face descoberta, contemplamos como em um espelho a glória do Senhor, somos transfigurados nessa mesma imagem, cada vez mais resplandecente, pela ação do Senhor, que é Espírito.

*Hemeis de pantes anakekalymmévo prosópo tèn dóxan kyríou katoprizóménoi tèn autèn eikóna metamorphoúmetha apo dóxes eis dóxan, katháper apo kyríou pneúmatos.*

(SEGUNDA CARTA OS CORÍNTIOS 3, 18).

É adequado olharmos com atenção este texto paulino. Claro, não queremos aduzir uma genealogia direta entre a filosofia hegeliana e Paulo, mas é importante notar o quanto ela está vinculada a uma interpretação plausível do Cristianismo. Primeiro Paulo fala de “nós, *dè* todos”. *Dè* é uma partícula adversativa da língua grega que é usada na *koiné* neotestamentária como um partitivo para a conexão de uma ideia locativa, como o *ne* italiano ou o *y* francês, ou seja, estes nós, nós aqui. Essa locatividade não é apenas material, geográfica, mas é a locatividade implicada também no próprio discurso, como no italiano pode-se usar “*ne prendo volentieri*”, o aceito com prazer, de bom grado, isto (*ne*) que me oferecete; ou como no francês “*Il y a*”, existe, tem, isto (*y*) a que nos referimos no discurso existe; em um caso e outro, *ne* e *y* não podem ser tomados como *shifters*, como indicadores da *dêixis* porque não estão exatamente em lugar de algo, mas localizam o discurso enunciado em função da predicação que se segue, normalmente verbal. Assim *dè* liga o sujeito *nós* ao fato de sermos *todos* sujeitos de uma atividade, no caso do particípio perfeito passivo dativo neutro singular *anakekalymmévo*, nós todos que não estamos mais cobertos, nós que estamos com a face *não*-coberta. O importante no verbo em questão é que ele não é uma atividade, mas o objeto de uma ação passiva de ter algo *não*-coberto, e o prefixo *ana* revela toda a negatividade do processo em *ana-kalýpto*. *Prósopon*, aqui no dativo singular *prosopó*, revela o parentesco etimológico com o latim *persona*, pelo qual soa algo. Se o latim *persona* ficou aplicado à máscara do teatro, no grego *koiné* se aplica à face, o algo por excelência pelo qual a voz soa. Em ambos os casos, a aplicação pronominal do termo, em lugar do indicador da *dêixis*, ou de substantivos que façam sua vez, bem como a origem que liga à face em um caso e que é face no outro, faz *persona* e *prósopon*, com o desenvolvimento consequente da teologia trinitária, assumirem a noção de pessoa. Então temos: “nós, que somos todos aqueles implicados no discurso que segue, temos a nossa face-pessoa, aquilo como aparecemos, não-cobertas por alguém”.

Na segunda parte da passagem temos o verbo na voz média, particípio presente masculino plural *katoptrizómenoi*, com a acepção substantiva de algo é por nós mirado, visado, através (*katá*), por meio de um espelho, ou dito de forma por simples, este algo aí determinado é por nós objeto de um olhar através de um espelho como imagem (porque é o reflexo de um espelho); *katá* como sufixo do verbo dá-nos a

radicalidade do *através de* exclusivo da ação, isto é, é por meio exclusivo aqui mencionado que este algo aparece para nós. O que é este algo que aparece? *Tèn dóxan kyríou*, a glória (*dóxa*) do Senhor: um acusativo seguido de um genitivo sem maiores problemas. Mas, o que é importante para nós, é a aceção da palavra *dóxa* na passagem do grego clássico ático para o *koiné*, o dialeto comum, neotestamentário. Se no mundo clássico *dóxa* é opinião, no *koiné* é glória. Como isso? Porque o sentido verbal originário da palavra *doxein* é tão somente brilhar. O que une o sentido de *dóxa*-opinião e *dóxa*-glória e tão somente o brilho, o reluzir de ambos. A glória bíblica veterotestamentária, *kabod*, é sempre a sublime e pungente manifestação de Deus, que ofusca, cega, perturba. *Kabod* é a visibilidade do essencialmente invisível e, por conseguinte, só pode ser o brilho ofuscante. Como o da opinião retórica, que por apelos de beleza resplandecente do discurso cega os olhos (ou no caso, veda o sentido da audição). *Dóxa* é sempre aquela manifestação grandiosa que perturba o sentido comum, seja visual, seja verbal o que, no caso, padece a inversão paradigmática necessária: se na Hélade o sentido por excelência é a visão, só a audição pode ser perturbada; se no mundo judaico é a audição, é a visão que é a mais prejudicada na manifestação da glória. Temos em uma tradução que busca abarcar a multiplicidade semântica: “a manifestação do Senhor que ofusca os sentidos é por nós vista através de sua imagem no espelho”. Mas onde está a imagem substantiva? Além de estar pressuposta no ser vista por meio de um reflexo no espelho, aparece explicitamente na continuação do versículo que diz *tèn auténeikona* esta mesma imagem, com esta mesma figuração, com este mesmo *ícone*. O acusativo feminino singular seguido de um verbo na voz passiva na primeira pessoa plural do indicativo ainda nos sugere que *tèn autèn* aponta para a voz média que lhe é imediatamente anterior, ou seja, o reflexo da *dóxa* que vimos através de um espelho é a *dóxa* mesma, haja vista que o seu próprio brilhar, que a manifestação é seu próprio manifestar e que a glória de Deus é glória enquanto é o modo que Deus *aparece*. O acusativo seguinte faz a ligação de alguém que faz algo com algo, no caso, a glória de Deus que é si mesma na sua figura (*eíkona*) faz com esta figura uma coisa: faz com ela a *outra forma, além da forma presente*. Em *metamorphoúmetha*, voz passiva na primeira pessoa plural, nós todos, que contemplamos a manifestação de Deus somos levados dessa forma (*morphé*) presente em que nos encontramos para uma forma que está *além (metá)*. Mas somos levados da onde para onde? *Apò dóxes eis*

*dóxan*, desta manifestação presente para outra manifestação, ou melhor, desta manifestação para a manifestação, tal como nos sugere o acusativo singular, expressão que a *Bíblia de Jerusalém* traduz interessantemente por “cada vez mais resplandecente”, pois aquele que é ali é transformado, nós na imagem da manifestação de Deus, somos levados de manifestações de forma menos perfeitas para manifestações de forma mais perfeitas, mais gloriosas. E a última parte do versículo reforça a atividade do sujeito ativo do agente da passiva *metamorphoúmetha*: é por meio da ação que provém da manifestação do Senhor que somos levados de forma em forma, como somos levados a crer pela preposição *apo* seguida do genitivo *kyríou*. O *apo* realiza a mesma função do *ab* latino quando seguido de genitivo, aquilo que em língua portuguesa realizamos por meio de uma locução verbal como “que provém de”. A tradução poderia ser “de acordo (*katháper*) com o que provém do Senhor, que é Espírito”, onde a última parte seria a necessidade de incluir uma conjuntiva em português onde no grego a ideia está presumida apenas pela enunciação do nominativo, ou ainda a tradução poderia indicar “por do que provém do Espírito do Senhor” onde *kyríou* seria apenas o genitivo, objetivo ou subjetivo, antecedente. Assim, nossa tradução hermenêutica ficaria: “nós todos que estamos implicados no enunciado que segue, temos o modo de nosso aparecer subjetivo não-coberto pela ação de alguém: a manifestação do Senhor é (não-coberta) vista por nós como imagem no reflexo que fazemos pelo nosso modo de ver por espelhos (especular); e por essa imagem que nós vemos ele mesmo é (não-coberto) a própria figuração de sua imagem (é para-si); mas nós ainda somos (não-cobertos) levados do modo da nossa figuração presente para uma figuração mais concreta por meio da ação dessa imagem que é ela mesma o Senhor enquanto manifestação e Espírito”.

Por mais que a nossa leitura anterior possa ser considerada uma distorção quase heideggeriana do texto que indicamos, ela não está longe nem do procedimento nem dos resultados da filosofia hegeliana. De fato, não há na sua filosofia um momento da radical singularidade subjetiva de Deus em que ele é não mediado, meramente contraposto ao mundo e ao homem que é mero singular sem nenhuma determinação, a não ser a determinação de ausência de condições para realizar sua autonomia. Este o mundo hebreu do *Espírito do Judaísmo*, onde até o próprio Deus é sujeito equivocadamente, apenas porque nele se esboça a

compreensão de uma subjetividade autônoma sob a figura da singularidade autárquica. O Cristianismo, apresentado na segunda parte do *Espírito do Cristianismo e seu destino* é o modo que o Pai é arrancado de sua quietude pela especulação filosófica sobre a contingente necessidade da encarnação. O conceito de uma subjetividade sem mediação na história, no mundo objetivo das instituições e positivities, nas relações intersubjetivas, foi desde o seu primeiro escrito uma abstração formal que a sua filosofia não pôde suportar a não ser como momento a ser superado. No Cristianismo Deus se aliena no mais longe de si mesmo para que, constituindo-se sujeito, estivesse aberto o caminho para que os homens se conduzissem de seu modo de manifestação no mundo, como singularidade sem mediações na totalidade ética, a uma subjetividade inteira, mediada pela história, pelo outro, pelas instituições e pelo infinito, que assume a finitude não para ser igual a ela, não para arrastá-la a uma identidade sem resíduos, mas para que se reconheça a contingência da necessidade da apreensão da subjetividade como um todo. É porque o mundo é fragmentado em dimensões específicas que o sujeito tem de se constituir pela apreensão dessas diferenças. Esse é o sentido da diferença absoluta: a radical separação dos elementos no mundo natural e histórico é um fato para consciência a partir do momento que ela faz o primeiro esforço de concepção. Só uma consciência na qual a diferença esteja radicalmente implantada apreende a diferença absoluta na fragmentação do mundo.

O último passo que a filosofia de Hegel dá é o mundo do Espírito, que surge na *Fenomenologia*, o percurso da consciência se descobrindo como historicidade de seus momentos, de suas imagens, e termina no Espírito Absoluto da *Enciclopédia*, o retorno enriquecido do Espírito (Santo) à união originária. Que aceitemos esse último passo de Hegel não é apenas um problema para nós que estamos preocupados com uma teoria filosófica da cultura. Esse é um passo que preocupa mais aos teólogos do que a qualquer filósofo materialista dialético. Hegel transforma o anelo e a esperança presente no Cristianismo de que há necessariamente a contingência de sermos salvos de nossos pecados em um evento já realizado; porque a Queda foi uma contingência que aconteceu e que a Encarnação e Ressurreição salvífica também já aconteceram como ato de vontade livre, mas a *parousía* é ainda uma momento contingentemente necessário para o futuro, pois ela

acontecerá, mas não necessariamente *para mim*, para esta instituição que será eliminada, para essa forma de ver o mundo que desaparecerá.

Essa visão hegeliana abriu espaço não apenas para a visão secularista da cultura ocidental como para visões mais sofisticadas que, entretanto também se fecham ao potencial *negativo* da religião. Como a ideia de uma simples história da cultura a partir da religião que nos permitiria falar de um benéfico cristianismo cultural que possuiria valores que foram incorporados na sociedade e devem ser por esta desenvolvidos (LENOIR, 2007). Tentativas semelhantes aconteceram mesmo na teologia, especialmente católica, como o cristianismo anônimo rahneriano, ou a visão do Cristo como luz que ilumina as culturas nas teologias das religiões atuais.

Entretanto, aqui diferenciamos-nos desses autores. A religião não pode ser vista apenas como esse benéfico patrimônio de valores de uma cultura determinada. A nossa insistência no Cristianismo tem também ela a forma de uma necessidade contingente: a religião específica da forma cultural na qual nos inserimos teoricamente é o Cristianismo. E mais, a tradição judaico-cristã de fato desenvolveu noções de subjetividade, personalidade, direitos inalienáveis, diálogo, aprofundamento hermenêutico, solidariedade, justiça social na ausência das quais fica praticamente impraticável pensar uma sociedade democrática e pluralista. Mas a própria codeterminação entre religião e forma cultural que temos feito neste trabalho exige que em casos como o Brasil, em que a matriz cultural indígena e africana é gigantesca, e que ainda se abrem a inserção de outras matrizes, o processo formativo global no qual nos inserimos como forma cultural também seja pensado a partir dessas matrizes e talvez principalmente a partir delas se quisermos recuperar o atraso contundente que padecemos em matéria de justiça social.

E pensar o conceito de justiça social, ou de anelo de justiça tal qual nos incita Horkheimer, sem cairmos na reificação da consciência que adere facilmente a projetos teóricos e políticos exige que dialetizemos a contingente necessidade da religião determinada em nossa cultura a partir dos aqui tão repetidos elementos negativos, ou potencial negativo. Ver a cultura à luz da religião e a religião à luz da cultura para nós não significa nos rendermos aos elementos que ambas

compartilham, mas ver a religião como um fator progressista contracultural que de fato é, se despida das armadilhas ideológicas nela presentes. Por sua vez, só pelos elementos progressistas já presentes em nossa cultura é que podemos fazer a limpeza ideológica que assola a religião quando ligada ao poder, à sociedade de consumo, à manutenção do domínio de uns sobre os outros.

O trabalho da formação como a mediação cultural global pedenos que dialetizemos as formas culturais sem reduzir os esforços teóricos, as práticas de saber e os modos de apreensão de si mesmo como sujeito à retórica vazia do discurso de expropriação. O modo como isso se vai realizar exige a reflexão a cada passo, pensando-o em vistas da totalidade ética que nos inserimos, mas sem renunciar às nossas potências singulares em favor de uma identificação regressiva com essa sociedade. Saber ser comprometido sem ser regressivo e saber ser progressivo sem cair na negatividade destrutiva, incapaz de reconhecer os elementos positivos indispensáveis. Eis a dificuldade.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não se pode falar em conclusões propriamente a partir da problemática que aqui levantamos. Mais que apresentar resultados deveríamos fazer um balanço dos limites da escrita que aqui é depositada. Há uma limitação no tema mesmo como uma forma de pensamento que se quer pôr a si mesmo um limite, o limite da diferença, da radicalidade da separação entre este mundo presente e a possibilidade de uma nova forma cultural que supere a dominação e a indiferença.

Além do limite que nos autoimpusemos como meio para não recairmos no modo da identificação imediata entre ser e pensamento, e para não fazermos do esforço filosófico de compreensão a normatividade de um dever-ser irrefletido, existem ainda as dificuldades da nossa escrita para abarcar as possíveis interações para nosso trabalho. Isso se expressa de forma no uso que fazemos da filosofia adorniana. Uso limitado sem dúvida, mas mais ainda um uso arbitrário que não a tomou na totalidade de seus momentos mais importantes na crítica à filosofia hegeliana. A apropriação da filosofia de Horkheimer passa pelo mesmo problema. Mas isso não nos impede de reafirmarmos que os textos que utilizamos no Capítulo IV, da última fase de seu trabalho, são para nós de uma importância capital, o que nos leva a privilegiá-los em detrimento de outros. Já na discussão com Foucault preferimos fazer uma análise pontual da sua compreensão da emergência da episteme moderna e como essa sua leitura pode ser relacionada com a crítica que Hegel faz da *Aufklärung*. É uma análise pontual para termos em trabalho a relação finito-infinito a partir de perspectivas tão distintas.

Talvez o que mereça uma consideração mais atenta de nossa parte seja o uso que fizemos da expressão “teoria filosófica da cultura” ou “teoria antropogenética da cultura”. Embora elas tenham sido usadas sinonimamente em algumas partes de nosso trabalho possuem sentido diverso que mereceria uma explicação à parte, a qual não caberia nesse pequeno epílogo. Uma teoria filosófica da cultura apreenderia esta sob a perspectiva da relação finito-infinito e dos conceitos implicados na mesma relação a partir do cerne mesmo da filosofia com temas próximos àqueles atribuídos à dita tradição continental, abrindo-se, todavia, aos desenvolvimentos de outras formas de saber que atinariam

para o problema da cultura. Uma teoria antropogenética da cultura, por outro lado, muito mais se relacionaria à noção do aparecimento de um conceito determinado antropológico e da investigação de suas condições de possibilidade. Mais uma *genealogia* metodológica do que uma filosofia que se realizaria a partir dela. Por essas razões não utilizamos a expressão “filosofia da cultura”, embora tudo pudesse para isto apontar. Em certo sentido, as nossas preocupações transcendem os problemas específicos da filosofia, passando necessariamente por áreas como a teologia, a antropologia, a sociologia da religião, a linguística e a hermenêutica das instituições. O termo teoria “filosófica” da cultura então expressa mais exatamente nosso modo de proceder que parte da filosofia, retorna vez ou outra a ela, mas não fica apenas sob o seu escopo. Nosso trabalho é, em boa medida, a tentativa de compreensão e expressão dessas diferenças.

Muita coisa ficou aqui sem ser dita. Isto, repetimos, é uma consequência da necessidade de cortes muitas vezes arbitrários, baseados em nossas preferências intelectuais, no nível de nossa pesquisa no momento da escrita de cada capítulo, do estabelecimento de relações correspondem mais ao nosso modo de pensar do que ao objeto, ou de razões pré-conscientes que não estejam nem mesmo ao certo explícitas neste momento.

Quanto à leitura do texto hegeliano, que permeou todo o nosso trabalho como objeto e *arrière-fond* de objetos secundários, padece das limitações das limitações da tradição hegeliana: cortes inesperados, falta de exaustividade analítica em determinados pontos, redundância e insistência exegeticamente despropositada em outros, aliterações e inversões indestrutíveis, homofonia entre o texto do intérprete e o texto de Hegel, obscuridade. Mas esses são os limites que uma leitura de uma obra tão grande sempre padecerá. Sempre há algo por dizer sobre o pensamento de Hegel. Sempre há algo repetitivamente dito sobre Hegel. Talvez uma outra forma de fazer filosofia possa descobrir ainda um novo Hegel. Talvez tenhamos ainda de voltar ao mesmo Hegel de sempre. O certo é que sua filosofia ainda não esgotou-se e pode ser determinante em um século que queira recolher os fragmentos da cultura.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, TH. *Dialética Negativa*. Trad. De Marco Antonio Casanova; Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, TH.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento. Fragmentos filosóficos*. Trad. de Guido Antonio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AUGUSTINUS. *Confessiones*. Disponível em: [www.thechristianlibrary.com](http://www.thechristianlibrary.com). Acesso em 02/04/2013.

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

BERGSON, H. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1965.

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, C. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva; São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

BOUVERESSE, J. *L'animal cérémoniel. Wittgenstein et l'anthropologie*. In: WITTGENSTEIN, L. *Remarques sur le «Reameau d'or» de Frazer*. Traduit par Jean Lacoste; Paris: Éditions L'Âge d'Homme, 1982.

CANDIOTTO, C. *Michel Foucault e o problema da antropologia*. IN: *Revista Philosophica*, vol. 29, nº 1, 2006, p. 183-197, Valparaíso.

CASSIRER, E. *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Trad. de Eugenio Imaz; México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1951.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. Trad. de Ingrid Müller Xavier; Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CULLMANN, O. *Christus und die Zeit: die urchristliche Zeit-und Geschichtesauffassung*. Frankfurt am Main: Evz-Verlag, 1962.

DUPUIS, J.-P. *Petite métaphysique des tsunamis*. Apud: MILBANK, J.; ŽIŽEK, S. *A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?*. Trad. de Rogério Bettoni; São paulo: Três Estrelas, 2014.

ESTRADA, J. A. *Deus nas tradições filosóficas: Vol. II Da morte de Deus à crise do sujeito*. Trad. de Maria A. Diaz; São Paulo: Paulus, 2003.

FERRY, L.; JERPHAGNON, L.; *La tentation du Christianisme*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2009.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France 1981-1982*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Michail; São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. De Salma Tannus Michail; São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros. Curso dado no Collège de France 1982-1983*. Trad. de Eduardo Brandão; São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

\_\_\_\_\_. *O que são as luzes*. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Org. de Manoel Barros de Motta; trad. de Elisa Monteiro; Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GARCEAU, B. *Les travaux de jeunesse de Hegel et l'interprétation de sa philosophie de la religion*. In: *Philosophiques*, vol. 1, n° 1, 1974, p. 21-49, Montréal. Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/203002ar>. Acesso em 15/11/2013.

HEBECHE, L. A. *Passagem para o prosaico. Da ontologia existencial à gramática da faticidade*. No prelo.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história. Uma introdução geral à filosofia da história*. Trad. de Beatriz Sidou; São Paulo: Centauro Editora, 2001.

\_\_\_\_\_ *Curso de estética. O belo na arte.* Trad. de Álvaro Ribeiro, Orlando Vitorino; São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_ *Curso de estética. O sistema das artes.* Trad. de Álvaro Ribeiro; São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_ *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.* Trad. de Paulo Meneses; São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_ *Fé e Saber.* Trad. de Oliver Tolle; São Paulo: Hedra, 2009.

\_\_\_\_\_ *Fenomenologia do Espírito.* Trad. de Paulo Meneses; Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_ *Filosofia da História.* Trad. de Maria Rodrigues, e Hans Harden; Brasília: Editora UnB, 1999.

\_\_\_\_\_ *Hegels theologische Jungedsschriften;* herausgegeben von Herman Nohl; Tübingen: Verlag, 1907. Disponível em <http://www.arcliive.org/details/hegelstheologiscOOhege>. Acesso em 13/01/2013

\_\_\_\_\_ *Princípios da filosofia do direito.* Trad. De Orlando Vitorino; São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_ *Scienza della Logica.* Traduzione di Arturo Moni; Bari: Editori Laterza, 2004.

\_\_\_\_\_ *Scritti Teologici Giovanili;* Trad. di N. Vaccaro e E. Mirri; Napoli: Guida Editori, 1977.

HEIDEGGER, M. . *A caminho da linguagem.* Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback; Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

\_\_\_\_\_ *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento.* In: *Pensadores.* São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_ *Dilucidación de la “Introducción” de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel;* traducción de Dina V. Picotti; in: Heidegger, M. *Hegel;* Buenos Aires: Almagesto, 2000; disponível em :

<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/introduccionfenomenologia.htm>.

HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Trad. De Sílvio Rosa Filho & alli; São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_*Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tad. De José marcos Lima; Rio de Janeiro: Elfos Editora; Lisboa: Edições 70, 1995.

HORKHEIMER, M. *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*. Trad. Juan José Sanchez; Madrid: Editorial Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_*Teoria crítica: uma documentação. Tomo I* Trad. de Hilde Cohn; São Paulo: Perspectiva, 2012.

IRWIN, W. A.; FRANKFURT, H. & H.A. *El pensamiento prefilosofico. Los hebreos. Vol. II*. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958.

KANT, I. *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Trad. de Clélia Aparecida Martins; São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_*Crítica da faculdade do juízo*. Trad de Valério Rohden, António Marques; Rio de Janeiro: forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_*Crítica da razão prática*. Trad. de Valério Rohden; São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_*Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Mourujão; Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

\_\_\_\_\_*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Frankfurt: Meiner, 1978.

\_\_\_\_\_*Lógica*. Trad de Guido Antonio de Almeida; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KRÜGER, H.-J. *Teología e Ilustración*. Trad. de Guillermo del Catillo; Buenos Aires: Editorial Alfa, 1986.

LENOIR, F. *Le Christ philosophe*. Paris: Éditions Plon, 2007.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XX*. Trad. de Emilio Estiú; Buenos Aires: Katz Editores, 2008.

\_\_\_\_\_ *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Trad. de Norberto Espinosa; Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

LUKAČS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Manuel Sacristán; Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1970.

MALINOSWSKI, B. *Une théorie scientifique de la culture*. Traduit par Pierre Clinquart; Paris: François Maspero, 1968.

MARCUSE, H. *A ideologia da Sociedade Industrial*. Trad. Giasone Rebuá; Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

\_\_\_\_\_ *A dimensão estética*. Trad. Maria Elisabete Costa; Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_ *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

\_\_\_\_\_ *L'ontologie de Hegel et la théorie de la historicité*. Traduit par Gérard Rautet, Henri-Alexis Baatsch; Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_ *Razão e Revolução*. Trad. Marília Barroso; São Paulo: Paz e Terra, 2004.

*Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelenstalt, 1952.

MCKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico*. Trad. de Álvaro Cunha & alli; São Paulo: Paulus, 1983.

MILBANK, J.; ŽIŽEK, S. *A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?*. Trad. de Rogério Bettoni; São paulo: Três Estrelas, 2014.

MILLER, J-A. *Percurso de Lacan. Uma introdução*. Trad. de Ari Roitman; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

RAHNER, K. *Curso fundamental da Fé: introdução ao conceito de Cristianismo*. Trad. de Alberto Costa; São Paulo: Paulus, 1989.

SAFRANSKI, R. *Romantismo. Uma questão alemã*. Trad de Rita Rios; São Paulo: Estação Liberdade, 2010

TAMINIAUX, J. *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Idéalisme Allemand*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1967.

TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. de Luciana Pudenzi; São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TILLICH, P. *Teologia da Cultura*. Trad. de Jaci Correia Maraschin; São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

WOLFF, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. Trad. de Antônio Steffen; São Paulo: Edições Loyola, 1975.

ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991.