

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

DENNIS DONATO PIASECKI

**A COLHEITA DO SENHOR ABSOLUTO:
O PROBLEMA DA MORTE NA FILOSOFIA DE HEGEL**

TOLEDO

2014

DENNIS DONATO PIASECKI

A COLHEITA DO SENHOR ABSOLUTO:
O PROBLEMA DA MORTE NA FILOSOFIA DE HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

TOLEDO

2014

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

P581c Piasecki, Dennis Donato
A colheita do Senhor Absoluto : o problema da morte na filosofia
de Hegel / Dennis Donato Piasecki. -- Toledo, PR : [s. n.], 2014.
155 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do
Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e
Sociais.

1. Filosofia alemã 2. Morte 3. Ontologia 4. Contingência
(Filosofia) 5. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 I. Utteich,
Luciano Carlos, orient. II. T.

CDD 20. ed. 193

DENNIS DONATO PIASECKI

A COLHEITA DO SENHOR ABSOLUTO:
O PROBLEMA DA MORTE NA FILOSOFIA DE HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 15/09/2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich – (orientador) – UNIOESTE

Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli – UNESP

Prof. Dr. Rosalvo Schütz – UNIOESTE

Dedicatória (I)

Àquele que nega.

Dedicatória (II)

Ao meu Bombonazo.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, prof. Luciano, pelo conhecimento filosófico que compartilhamos amiúde distribuído entre cafés e almoços e, obviamente, embalados por música de altíssima qualidade. Obrigado por aceitar me guiar nesse estudo; suas orientações, ponderações e correções foram de extrema valia para meu aprendizado.

Aos colegas do GEHE (Grupo de Estudos Hegel) pelas tardes de leitura, discussão e aprofundamento na vastidão do pensamento hegeliano; a pulsão do Conceito palpitava naquelas horas vespertinas.

Aos professores Rosalvo Schütz e Pedro Geraldo Aparecido Novelli, pela bondade de participarem da banca examinadora deste trabalho.

À UNIOESTE e a cidade de Toledo, que por muitas vezes tomei como minha segunda casa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), que concedeu bolsa de estudos durante dois anos e me proporcionou enriquecimento espiritual inestimável.

Aos meus pais, Ivo e Vera, que sempre me apoiaram e incentivaram meus estudos.

À Juliana Paula, por me amar, me entender, me apoiar e me socorrer. Pelos seus gritos e medos também. Pelo seu sorriso. Desejo sua presença na boa infinitude.

À morte, simplesmente por ela existir.

*Essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do **senhor absoluto**. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou.*

[Hegel, Fenomenologia do espírito, § 194]

Outro anjo saiu do templo, gritando em voz alta para aquele que estava assentado na nuvem: Lança a tua foice e ceifa, porque é chegada a hora de ceifar, pois está madura a seara da terra. O Ser que estava assentado na nuvem lançou então a foice à terra, e a terra foi ceifada.

[Bíblia, Apocalipse, 14:15-16]

As pessoas não morrem, ficam encantadas.

[João Guimarães Rosa, discurso de posse na Academia Brasileira de Letras]



BRUEGEL, Pieter (O Velho).
O triunfo da morte. (1562)

O'SULLIVAN, Thimoty.
A colheita da morte. (1863)



NUSSBAUM, Felix.
O triunfo da morte. (1944)

RESUMO

PIASECKI, Dennis Donato. *A Colheita do Senhor Absoluto: o problema da morte na filosofia de Hegel*. 2014. 155 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, 2014.

A presente dissertação tem como objetivo principal investigar o conceito de morte na filosofia de Hegel. Mais precisamente, busca compreender como se desdobra a problemática da morte no interior do sistema hegeliano. A leitura aqui empreendida tem como norteador proposicional a determinação de que a morte, ou seja, a manifestação absoluta da contingência dos entes finitos, é fenômeno necessário para a constituição do próprio sistema. Dessa forma se pretende demonstrar a impossibilidade de considerar o significado da morte, tal como se encontra no texto hegeliano, apenas na unilateralidade de seu sentido contingencial, mas que também se deve entender a necessidade da morte como a supressão da contingência para o desenvolvimento especulativo do espírito. Para demonstração de tal leitura, irei me deter no primeiro capítulo deste trabalho sobre o papel que ocupa a contingência na filosofia de Hegel; no segundo capítulo delimitarei o sentido da morte ontológica e da morte ôntica e o vínculo desta última com a figura da *aufheben* como o suprimir e o supressumir da contingência, e; por fim, analisarei no terceiro capítulo em que medida a tematização da morte de deus, tal como desenvolvida por Hegel, reconcilia o sentido ontológico (sistemático) e ôntico (empírico) da morte a partir da representação da morte do absoluto.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel – Morte – Contingência – Morte ontológica – Morte Ôntica.

ABSTRAKT

PIASECKI, Dennis Donato. Die Ernte des Absoluten Herrn: Das Problem des Todes in der Philosophie Hegels. 2014. 155 p. Diplomarbeit (Masterstudium in Philosophie) - Staatsuniversität von West Paraná (UNIOESTE), Toledo 2014.

Die vorliegende Arbeit zielt darauf ab, das Konzept des Todes in der Philosophie Hegels zu untersuchen. Genauer gesagt, soll es zu verstehen, wie das Thema entwickelt die Problematik der Tod innerhalb des Hegelschen Systems. Lesen hat hier als Aussagenführungs die Bestimmung, dass Tod, das heißt, die absolute Manifestation der Kontingenz der endlichen Wesen, ist ein Phänomen, nötig für die Bildung des Systems selbst. So es ist beabsichtigt, die Unmöglichkeit der Betracht der Bedeutung des Todes, wie in der Hegelschen Text gefunden ist, nur in der Einseitigkeit seiner Kontingenz Sinn zu demonstrieren, sondern dass man muss auch die Notwendigkeit des Todes verstehen, wie die Aufhebung der Kontingenz für spekulative Entwicklung des Geistes. Um eine solche Lesung zu demonstrieren, werde ich im ersten Kapitel dieser Arbeit über die Rolle Kontingenz nimmt in Hegels Philosophie zu erforschen; im zweiten Kapitel werde ich die Bedeutung von ontologischen Tod und ontic Tod und die Bindung mit der letzteren mit der Figur des aufheben als Unterdrückung und der Aufhebung der Kontingenz und; schließlich, im dritten Kapitel werde ich den Umfang, in dem das Thema des Todes Gottes, wie von Hegel entwickelt ist, leitet den ontologischen Sinn (systematisches) und ontischen (empirisches) des Todes von der Darstellung der absoluten Tod zu analysieren.

STICHWÖRTER: Hegel - Tod - Kontingenz - Ontologischer Tod - Ontic Tod.

ABSTRACT

PIASECKI, Dennis Donato. The Harvest of the Absolute Lord : the problem of death in Hegel's philosophy. 2014. 155 p. Graduate Dissertation (Masters in Philosophy) - State University of West Paraná (UNIOESTE), Toledo, 2014.

The present dissertation aims to investigate the concept of death in the philosophy of Hegel. More precisely, it seeks to understand how the issue unfolds the problematic of death within the Hegelian system. Reading has undertaken here as a propositional guiding the determination that death, i.e., the absolute manifestation of contingency of finite beings, is a phenomenon necessary for the formation of the system itself. Thus it is intended to demonstrate the impossibility of considering the meaning of death, as found in the Hegelian text, only in the one-sidedness of his contingency sense, but that one must also understand the necessity of death as the supersession of contingency for speculative development of the spirit. To demonstrate such a reading, I will explore in the first chapter of this work on the role that contingency occupies in Hegel's philosophy; in the second chapter I will determine the meaning of ontological death and ontic death and the bond with the latter with the figure of *aufheben* as a suppression and the sublation of contingency, and; finally, in the third chapter I will analyze the extent to which the theme of the death of God, as developed by Hegel, reconciles the ontological sense (systematic) and ontic (empirical) of death from the representation of the absolute death.

KEYWORDS: Hegel – Death – Contingency – Ontological Death – Ontic Death.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	23
1. A CONTINGÊNCIA NO SISTEMA DE HEGEL: CONCEITO ESTRUTURANTE E SUA RELAÇÃO COM A MORTE DOS ENTES FINITOS.....	29
1.1 – Contingência e necessidade: a contingência como peça estrutural do Sistema.....	34
1.1.1 <i>Nível Formal</i>	37
1.1.1.1 A Efetividade.....	37
1.1.1.2 A Possibilidade.....	38
1.1.1.3 A Contingência e a Necessidade.....	41
1.1.2 <i>Nível Real</i>.....	43
1.1.2.1 A Efetividade.....	43
1.1.2.2 A Possibilidade.....	43
1.1.2.3 A contingência real e a necessidade real ou relativa	45
1.1.3 <i>Nível do Absoluto</i>.....	46
1.2 - Contingência e dialética: a negação inerente do contingente como motor dialético.....	50
1.3 - A contingência como prova do déficit do Sistema: a relação entre contingência e morte.....	52
2. A MORTE COMO O SUPRIMIR E O SUPRASSUMIR (<i>AUFHEBUNG</i>) DA CONTINGÊNCIA: MORTE ÔNTICA E ONTOLÓGICA.....	59
2. 1 - A morte ontológica.....	62
2.1.1 <i>A coisa mais terrível a manter: a morte como reconciliação do espírito consigo mesmo</i>.....	62
2.1.2 <i>Ser, nada e devir</i>.....	70
2.1.3 <i>Vida lógica e a morte</i>	72
2.1.4 <i>O juízo de morte</i>.....	76
2.1.5 <i>A morte na exteriorização da natureza</i>.....	81
2.1.6 <i>A morte e sua relação com o tempo</i>.....	83
2.1.7 <i>A morte do indivíduo: a força do gênero</i>.....	90
2.2 - A morte ôntica.....	93
2.2.1 <i>Morte ôntica desvinculada da aufheben: o suprimir da morte</i>.....	93

2.2.1.1 – O hábito como morte abstrata.....	95
2.2.2 A <i>aufheben</i>.....	100
2.2.3 <i>Antígona: enredo geral da tragédia</i>.....	104
2.2.4 <i>Morte ôntica vinculada a <i>aufheben</i>: a suprassunção da morte</i>.....	107
2.2.5 <i>A interpretação de Levinas</i>.....	109
2.2.6 <i>A relação entre morte e linguagem</i>.....	112
2.2.6.1 Breve síntese da <i>sinnliche gewißheit</i>	113
2.2.6.2 A voz.....	117
3. <i>GOTT IST TOT! A TEMATIZAÇÃO DA MORTE DE DEUS COMO PROPOSITOR DA DIMENSÃO ONTOLÓGICA DA MORTE NO PENSAMENTO DE HEGEL</i>.....	121
3.1 – A morte de deus na obra <i>Fé e Saber</i>.....	122
3.1.1 – <i>O erro da razão ilustrada e as filosofias do entendimento</i>.....	123
3.1.2 – <i>As filosofias da subjetividade e sua característica dogmática</i>.....	125
3.1.3 – <i>Os assassinos de deus: Kant, Jacobi e Fichte</i>.....	127
3.2 – A morte de deus na <i>Fenomenologia do espírito</i>.....	130
3.2.1 – <i>A dinâmica da consciência infeliz</i>.....	131
3.2.1.1 - <i>Consciência mutável face à consciência imutável</i>	134
3.2.1.2 – <i>O imutável figurado</i>	136
3.2.1.3 - <i>Unificação da realidade com a consciência de si</i>	139
3.2.2 – <i>A fundação da razão após o destino trágico da certeza de si mesmo</i>.....	145
3.3 – A exteriorização da Lógica entendida como a morte de deus: ontoteologia	147
3.3.1 – <i>A morte de deus como símbolo da vida</i>.....	150
3.3.2 – <i>A imanência objetiva da morte de deus: panenteísmo</i>.....	152
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	155
BIBLIOGRAFIA.....	159

INTRODUÇÃO

Aparentemente, a morte na filosofia de Hegel é indagação de segunda ordem, destinada a ficar situada no plano da contingência fenomenal, marginalizada em relação ao necessário, ao permanente eterno, ou seja, ao Absoluto como constituidor do Todo e de Si mesmo¹. Em seu sistema², o filósofo parece não ter atribuído importância relevante à temática da morte, pois, de veras, não encontramos um texto ou capítulo específico voltado para a problematização da questão nas suas obras³. Nada mais justo para uma filosofia que se quer como a suprassunção (*Aufhebung*)⁴ do finito na sua infinitude; um sistema que se erige na interconexão viva dos seus elementos constituidores não deve se dar ao trabalho de investigar o efêmero, que não passa de uma mera aparência fragmentária perante a unidade do conhecimento absoluto.

Para reforçar essas afirmações, basta checar um texto dentro da *opera* hegeliana, na verdade uma citação de Aristóteles. Na última página, do último tomo da *Enciclopédia das ciências filosóficas (III - A Filosofia do espírito)* se depara com um trecho de Aristóteles, do décimo segundo livro (Λ) de sua *Metafísica*⁵. Este texto do estagirita contém a cúpula e o coroamento do seu sistema metafísico e parece que Hegel

¹ “Essa perda, essa negação, esse desaparecimento, essa morte do finito, é o que, certamente, o Absoluto parece não poder tolerar e o que o conhecimento exterior tem por meta reabsorver em uma construção ou em uma dedução que reduz a contingência a uma aparência para o espírito”. LARDIC, Jean-Marie. *A contingência em Hegel*. In: HEGEL, G.W.F. *Como o senso comum compreende a filosofia*, 1995, p. 91.

² Discussões à parte, entendo como sistema as principais obras de Hegel, a saber: *Fenomenologia do Espírito* (1807); *Ciência da Lógica* (1813) e *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1830).

³ A única exceção a essa regra se encontra na terceira seção da *Filosofia da Natureza* (1830), mais precisamente na Física orgânica, onde Hegel discute através do organismo animal o processo do gênero. Ali, no § 375 lê-se como subtítulo “ δ . A morte do indivíduo a partir de si mesmo”. A discussão opera sobre a relação do singular vivente que morre no hábito da vida, pois não consegue se adequar à universalidade (gênero), sendo tal inadequação o gérmen de sua morte. Veremos sobre isto mais a frente no capítulo.

⁴ Hegel combina frequentemente a suprassunção lógica de um conceito com a suprassunção física de uma coisa. A morte é a suprassunção física do indivíduo, mas o resultado não é o estágio seguinte no processo natural, ou seja, o corpo morto ou cadáver, mas o estágio seguinte no processo lógico, o gênero e, indiretamente, o espírito. Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*, 1997, pp. 302-304.

⁵ A citação completa: “Mas o pensamento, o segundo-si-mesmo, [é] a respeito do melhor segundo-si: e o melhor [pensamento] a respeito do [que for] melhor. A si mesma se pensa a razão na apreensão do pensável, pois ela se torna pensável apreendendo e pensando, até [ser] o mesmo: a inteligência e a [coisa] pensável, pois o recipiente do pensável e da substância é a razão; mas a razão opera quando o tem. De tal modo [que] aquele [o pensável] é mais divino do que o que a razão parece ter [como] o mais divino; e a contemplação é o mais agradável e o ótimo. Se pois, assim como nós às vezes, Deus sempre está bem [em tal estado], [isso] é admirável. Se está mais, ainda é mais admirável; mas ele está sempre assim. Também vida lhe compete, pois o agir da razão [é] vida e de Deus é a efetividade; e a efetividade em si [subsistente] de Deus [é] vida ótima e eterna. Declaramos que Deus é vivente, eterno, ótimo, de modo que a vida e duração contínua e eterna competem a Deus: pois Deus é isto: [vida, eternidade]”. ARISTÓTELES. In.: __ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (A Filosofia do espírito)*, 1995, p. 365.

o utiliza na sua escrita com o propósito de salvaguardar o objetivo geral de sua obra, que é a permanência do homem no infinito através do puro pensamento. Neste livro, Aristóteles já define a metafísica como ciência do divino, e reprova os pré-socráticos por terem feito mais uma física do que uma metafísica, porque se limitaram à substância do ser corpóreo, enquanto a investigação metafísica deve se ocupar do incorpóreo, do puro pensar, que necessariamente existe⁶.

Na citação utilizada por Hegel para encerrar seu texto, Aristóteles reconhece no pensamento do homem a presença da divindade. Mas o ato puro do pensar é cerceado de toda imperfeição que ocorre na contingência da vida humana. O puro pensar, aquilo que Aristóteles considera superior, não conhece a morte. Logo, a consciência do ser humano tem parte neste âmbito da superioridade divina por curtos momentos, quando a atividade do pensar admite seu fim em si mesma, no próprio ato do pensar. É a *theoria*⁷, o ato da mais elevada das faculdades do espírito para conhecer o inteligível. A pura contemplação dos princípios primeiros faz da razão algo não meramente humano, mas constitui a participação do efêmero (o ser pensante) na vida divina.

Não é necessário, segundo Aristóteles, apenas pelo fato de sermos contingentes (mortais), pensar somente as coisas humanas e abdicar às coisas imortais, mas devemos, ao contrário, buscar o eterno através do pensamento. Seria uma espécie de imortalidade adquirida em doses homeopáticas, onde esta capacidade de “fugir” da morte é a possibilidade que os humanos têm de se tornarem, por instantes, divinos e curados de sua finitude⁸. Contudo, seguindo Wieland, a citação não significa que Hegel assume a perspectiva aristotélica: o que pretende sugerir, ao contrário, é que ele soube transpor o abismo que foi cavado entre *nóesis noéseos* e o pensamento humano.

Hegel, ao citar essa passagem, não pretende retomar Aristóteles, mas ao mesmo tempo ultrapassá-lo, pelo que crê ter superado e

⁶ Cf. REALE, Giovanni. *Metafísica. Ensaio introdutório*, 2001, pp. 147-151.

⁷ No prefácio à terceira edição de sua *Enciclopédia* (1830), Hegel enfatiza: “Se a teoria, como diz Aristóteles, é o que há de mais bem-aventurado, e, dentro do bom, é o melhor, os que participam desse gozo sabem que têm [na contemplação] a satisfação da necessidade da sua natureza espiritual”. Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (I – A Ciência da Lógica)*, 1995, p. 38.

⁸ Uma outra passagem de Aristóteles que solidifica sua ideia: “Não devemos seguir aquelas pessoas que nos instam, já que somos homens, a ocupar-nos com as coisas humanas e com coisas mortais, já que nós próprios somos mortais; antes, tanto quanto isso nos for possível, procuremos agir como imortais e esforçar-nos para viver de acordo com o que há de melhor em nós, ainda que seja a nossa parte melhor pequena em tamanho, supera todo o resto em importância e poder”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro X, cap. 7. 1177b – 1178a, 2007.

imediatizado definitivamente a oposição aristotélica fundamental entre pensamento humano e pensamento divino. Ele crê ter colocado a consciência finita a caminho do Saber absoluto, que Aristóteles recusava ao homem para reserva-lo a Deus.⁹

Essa ligação do pensamento finito ao Absoluto, que não fica mais restrita ao dualismo contingente/necessário, é o escopo principal de Hegel. Não basta apenas tocar o puro pensar por curtos momentos e voltar à exterioridade contingente do viver humano, preso na sua finitude, como requer Aristóteles¹⁰. O acesso ao mais elevado sentido da configuração do Absoluto mantém-se sempre como movimento processual, mediatizado pelo permanente esforço tenso do devir do puro pensar, que não seria alheio à contingência fenomênica, apesar de sua natureza específica, mas a englobaria como momento de sua realização.

Todavia, ao revés do que até agora foi observado - que a morte no pensamento hegeliano é algo que encontra apenas sentido na reconciliação do Espírito consigo mesmo, suprassumindo a morte na vida - ao passar os olhos sobre as páginas do filósofo alemão, constata-se a imanência da temática da morte pelo decorrer do texto, implantada em vários momentos no desenvolvimento do processo do puro pensamento e do mundo natural e espiritual e que possuem funções intrínsecas ao próprio devir do sistema e que, por isso - ainda que não de forma melhor elaborada do ponto de vista conceitual em determinado *setor* da obra - não deixam de ser constituidoras deste mesmo sistema na sua totalidade.

A contradição dialética parece encontrar expressão na proposição: o necessário vive *do* e *no* contingente. A morte, espargida na seara do Absoluto, é semeada para fomentar a própria vida. Assim surge a questão: no pensamento de Hegel, que converte o negativo em ser, deve-se considerar a morte como algo meramente contingencial?¹¹. O presente trabalho pretende demonstrar a impossibilidade de considerar o significado da morte no pensamento hegeliano tomado apenas num sentido contingencial, uma vez que se reconhece inter-textualmente um vínculo do conceito morte voltado tanto aos

⁹ Cf. WIELAND, W. *apud* LEBRUN, Gerard. *A filosofia e sua história*, 2006, p. 286.

¹⁰ Para uma visão geral do pensamento de Aristóteles sobre a morte, cf. PUENTE, Fernando Rey. *A morte como término, mas não como finalidade da vida em Aristóteles*. In.: *Síntese*, v. 29, n. 93 (2002): pp. 95-102.

¹¹ Cf. DASTUR, Françoise. *A morte. Ensaio sobre a finitude*. 2002, pp. 38-56.

aspectos temáticos particulares como aos aspectos gerais do pensamento sistemático hegeliano.

Se por um lado o conceito de morte acrescenta sentido em alguns contextos em que ele foi explicitamente tematizado no interior do Sistema de Hegel, por outro há momentos em que a morte desempenha um papel fundamental, mas, tolhido pela exigência de fechamento do sentido especulativo total do Conceito, fica subsumida sem ser evidenciada. Sobre a efetividade dessa morte que está subsumida irei me dedicar a explorar uma conceitualização especulativa da mesma nos textos hegelianos. A metafísica da morte hegeliana pode se tornar tangível conceitualmente na medida em que se distinguir os diferentes âmbitos na qual ela está inserida, seja na esfera do puro pensar ou na esfera da filosofia real.

Para tornar possível o tratamento do problema da morte no Sistema de Hegel, se tomou como prospectiva de estudo as seguintes questões:

- Qual o papel que assume a contingência e que tipo de relação ela mantém com a finitude dos entes no Sistema de Hegel?

- Pode-se esquadrihar o conceito de morte no intento de criar uma tipificação conceitual que daria conta da plurivocidade do seu aparecimento no *corpus* hegeliano?

- Se na filosofia de Hegel, Deus é a estrutura lógica do mundo e também a existência do próprio mundo, qual é o sentido da afirmação da morte de Deus no pensamento de Hegel e seu possível desdobrar para a processualidade do Sistema?

A cada uma dessas questões corresponde, como resposta, um capítulo específico desta dissertação:

No primeiro capítulo, tomar-se-á a *Ciência da Lógica* para determinar o significado específico dos conceitos de contingência e necessidade e tentar demonstrar como o conceito de necessidade absoluta não apenas inclui dentro de si, mas que também mantém como elemento estrutural o conceito de contingência, proporcionando a unidade dialética entre ambas. Ao se verificar que todo ser contingente é por definição um ser finito, ou seja, um ser que supera sua insuficiência apenas de forma possível mas não necessária, tentar-se-á demonstrar a proposta de Hegel de uma superação imanente

de toda finitude. Esta superação se daria, ao menos no nível da filosofia real, na relação entre a contingência e a morte do ser finito.

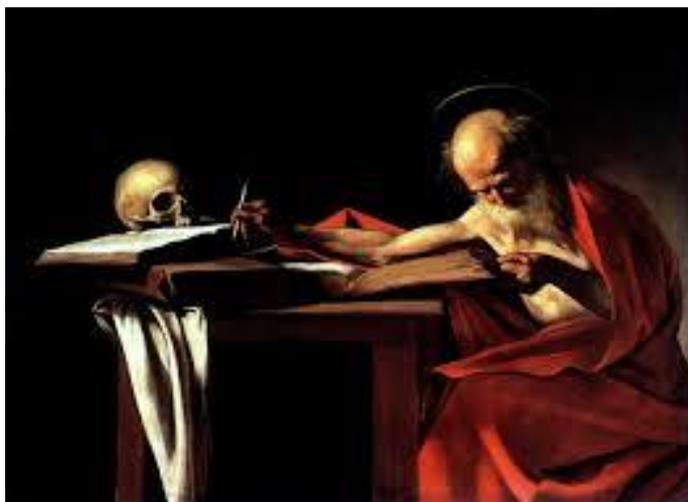
No segundo capítulo, admitindo a necessidade da contingência ser um dos determinantes do real, isto é, que a empiria da realidade e as determinações conceituais que a constitui são imanentes à própria realidade e que com isso, portanto, o Absoluto não se distinguiria das manifestações de contingência, torna-se é cabível entender a contingência como a categoria excelsa que apresenta a ligação da dupla dimensão do processo dialético da morte: a ôntica e a ontológica. Logo, irei discutir a dimensão ôntica e ontológica da morte. Para tanto a investigação aqui efetivada privilegiará como *locus* principal de estudo a *Fenomenologia do Espírito*¹² mas também pontos da *Lógica*, da *Filosofia da natureza* e da *Filosofia do Espírito*. Pontos específicos da obra - ainda que de uma forma não exaustiva - serão utilizados para contextualizar os desdobramentos da morte na particularização do Espírito, pautados na minha tentativa de demonstrar o papel decisivo da morte nas transições dialéticas dentro do pensamento de Hegel.

Já no derradeiro capítulo, se pretende averiguar em que medida a noção de morte no sentido ontológico, tal como desenvolvido por Hegel, necessita do conceito de deus para extrair dele sua potência especulativa. Nessa perspectiva, questiono de que modo o significado sistemático ou ontológico da morte é reforçado pela exposição hegeliana da “morte de deus” e se, justamente por isso - pela autoplicação da noção de morte a um conceito tão caro ao pensamento hegeliano como o conceito de deus - as mortes ônticas não ganhariam relevo somente graças ao fato de que foi tematizada a Grande Morte, aquilo que foi considerado até Hegel, como o Grande Transcendente – Deus ou o Absoluto?

¹² Conta-se que numa noite, em que Hegel proferia suas aulas sobre as ideias contidas na *Fenomenologia do Espírito* – articulando a formação das “figuras” e suas superações no processo dialético-fenomenológico da formação do Espírito - quando ao término de uma destas preleções surge entre seus alunos uma indagação que perturbou a discussão: aquela – a *Fenomenologia* - não seria uma filosofia da vitória da morte? E, do meio da crescente escuridão, mal atenuada pelas velas, escuta-se a voz do aluno Suthmeier, respeitado pelos outros como um dos mais argutos, assegurando, lugubrememente: "Sim, a palavra final é mesmo a da morte". Cf. KONDER, Leandro. *Hegel. A razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, (p. 34-35). Seguramente, contudo, como afirma Konder, a interpretação da filosofia de Hegel por Suthmeier pecava por unilateralidade. O próprio Hegel, nos anos que viriam em seguida, trataria de desenvolver, em seu pensamento, elementos capazes de matizar a "leitura" feita por seu agoniado discípulo. A palavra final, no sistema de Hegel, não deveria caber à morte, e sim ao conceito, à expressão conceitual, plenamente consciente, de uma vida que se negava na morte para logo depois se reafirmar num desdobramento superior de sua essência pensada.

1 - A CONTINGÊNCIA NO SISTEMA DE HEGEL: CONCEITO ESTRUTURANTE E SUA RELAÇÃO COM A MORTE DOS ENTES FINITOS

Num famoso *memento mori* do séc. XVII, o *São Jerônimo que escreve* (1606), pintado por Caravaggio, está retratado o santo realizando seu trabalho intelectual mais importante: a tradução da Bíblia para o latim, a *Vulgata*. Nos traços da tela, observamos São Jerônimo com a mão esquerda segurando o texto sobre a qual medita e, com a mão direita – cujo braço se estende acima dos livros na mesa – segura uma pena de escrever, que tem por fim manchar as folhas do livro aberto, que conta com um crânio humano sobre si. Na exposição do jogo dramático, que se centraliza no conflito criado entre a cabeça de São Jerônimo e o crânio em cima do livro, magistralmente trabalhado pelo pintor na distribuição da luz, o branco da pena de escrever assume uma posição secundária na escuridão predominante do *chiaroscuro*.



Uma pena de escrever foi exatamente o argumento utilizado para atacar o Idealismo Alemão tal como ele se apresentava nos idos de 1802. Neste mesmo ano, Hegel sai em defesa de seu (ainda) amigo Schelling contra o kantiano W. Krug. A contenda ocorria devido a uma crítica de Krug ao *Sistema do idealismo transcendental* (1800) de Schelling (nas *Cartas sobre o mais novo idealismo*, 1801), que lançava em tom de desafio a provocação que posteriormente ocuparia a reflexão de Hegel em suas obras maduras: como o Idealismo - que necessariamente deveria deduzir o sistema

completo das representações apresentadas na realidade – daria conta de deduzir, por exemplo, algo tão específico como uma mera pena de escrever?¹³

O tom anti-idealista de Krug foi taxado por Hegel na época como algo digno da plebe mais comum, por um principal motivo: “o *senso comum põe o Absoluto exatamente no mesmo nível que o finito e estende ao Absoluto as exigências formuladas para o finito*”¹⁴. Hegel sustenta que a finitização do Absoluto na esfera da representação da evidência sensível, por exemplo, ou o apelo ao empírico para refutar proposições filosóficas - logo sobre o próprio Absoluto - deveriam não ser tomadas em questão, tamanha sua latente e ordinária vulgaridade. Uma prova dessa intolerância ao senso comum, encontramos no final da *Ciência da Lógica*:

Essa é comumente a visão do assim chamado senso comum, que se atém às evidências *sensíveis* e às *representações e reivindicações costumeiras*, - como Diógenes, o cínico, quando mostra desnudada a dialética do movimento por meio de um silencioso ir e vir. A refutação popular, tal como Diógenes a fez, de opor ao pensamento a *consciência sensível* e que acha que nessa consciência tem a verdade, devemos deixá-la à sua própria sorte¹⁵.

Ao trazer Diógenes, o Cão, para o cerne da discussão, Hegel pensava nas imposturas do cínico, que através de atitudes que desconcertavam seus contemporâneos, supostamente colocavam em cheque muitas das especulações filosóficas vigentes na Grécia antiga¹⁶. O problema, segundo Hegel, é que ao ficar ao nível da consciência sensível, o que na *Fenomenologia do espírito* corresponderia às esferas da *certeza sensível* e da *percepção*, não se poderia alcançar a plenitude do conceito, visto que a imersão da consciência no plano da pura aparência fenomenal só lograria um amontoado de representações populares, que de nada serviriam para uma possível contestação do puro pensamento conceitual, tal como Diógenes acreditava fazer.

¹³ Cabe ressaltar que Hegel é partidário nessa época da ideia de Schelling de que a intuição intelectual une as oposições do entendimento, como natureza e espírito, por exemplo. Tardiamente, criticou o imediatismo desta intuição, por não expor os pressupostos lógicos e a estrutura do mundo dos objetos. “É um completo erro acreditar que já se conhece verdadeiramente a Coisa quando dela se tem uma intuição *imediate*. O conhecimento *pleno* só pertence ao *puro pensar da razão conceituante*; só quem se elevou a esse pensar possui uma intuição verdadeira, completamente determinada”. Cf. HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas. III - A Filosofia do Espírito* (§ 449 A), 1995, pág. 233.

¹⁴ HEGEL. *Como o senso comum compreende a Filosofia*. 1995, pág. 51.

¹⁵ HEGEL. *Ciência da Lógica*, pág. 272.

¹⁶ Na citação, Hegel refere-se ao argumento da não existência do movimento do *pai da dialética*, Zenão de Eléia. Segundo este argumento, um corpo movendo-se de um ponto não alcançaria jamais sua meta, pois antes de alcançar a meta, ele deveria ter alcançado a metade da meta e assim ao infinito (a má-infinitude, segundo Hegel): era a técnica da *reductio ad absurdum*. Diógenes a teria refutado meramente pela ação, caminhando de lá para cá em uma sala.

Mas o eco da provocação de Krug ainda ressoaria na *Filosofia da natureza* de Hegel. No § 250 lê-se que:

o mais inaudito de tudo é esperar do conceito que ele conceitue semelhantes contingências – e, como se disse, as construa, deduza-as; até mesmo parece que se julga a tarefa tanto mais fácil quanto mais insignificante e separada for a formação¹⁷.

Apesar de todo seu esforço, parece que Hegel não conseguiu se afastar do embaraço proporcionado por Krug. Mesmo ao assumir que existem tarefas filosóficas mais importantes do que a dedução de uma pena de escrever, Hegel não nega a possibilidade de um campo de contingentes fugirem da alçada do conceito, como ocorre na natureza, por exemplo. Mas a contingência que se imiscui na multiplicidade dos contingentes se faz de todo necessária; por isso Hegel talvez se dedique mais a ela – a contingência ontológica - do que propriamente ao contingente singular ou contingência ôntica, que não apresenta *aparentemente* maior interesse para o Conceito. “*O necessário é a contingência, mas não o contingente, e por isso o contingente determinado não é objeto de um interesse substancial*¹⁸”.

Mas, tal como o pincel de Caravaggio ao pintar suas obras ou a pena de escrever de Hegel para redigir sua Filosofia, o contingencial é um dos determinantes do real, isto é, que a empiria da realidade e as determinações conceituais que a constitui são imanentes à própria realidade e que com isso, portanto, o Absoluto não se distinguiria das manifestações de contingência, necessitando da finitude para a configuração de sua totalidade; isso levaria a termo a proposta de Hegel de que “*a tarefa da Filosofia consiste em conhecer a necessidade oculta sob a aparência da contingência*”¹⁹.

¹⁷ HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas. II – Filosofia da Natureza* (§250), 1995, pág. 37. Hegel continua ainda numa nota de rodapé sua atenção ao Sr. Krug: “O Sr. Krug neste – por outro lado totalmente ingênuo – sentido desafiou uma vez a filosofia da natureza a realizar o hábil artifício de deduzir *somente* sua pena-de-escrever. A gente poderia talvez dar-lhe alguma esperança quanto a esta tarefa e respectiva glorificação de *sua* pena-de-escrever, quando de tal modo tivesse progredido a ciência e já se encontrasse desobrigada de tudo o que é importante no Céu e na Terra, no presente e no passado, a ponto de que nada restasse mais de importante a conceitualizar”.

¹⁸ HENRICH, Dieter. *Hegel em su contexto*. Caracas: Monte Avila Editores, 1987, p. 206.

¹⁹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (I – A Ciência da Lógica)*, 1995, p. 273 (§ 145A).

Sem dúvida, uma das críticas mais tradicionais à filosofia de Hegel é de que a mesma não deu conta do problema da contingência. No âmbito do seu sistema, o pensamento, i.e., aquele que abarca o total conteúdo do real, estaria de tal modo atrelado a uma necessidade imanente de categorias e conceitos que fechariam o “*círculo de círculos*”²⁰, a totalidade efetiva, e escaparia da prova de fogo de se deter no arbítrio, na representação, no particular, no temporal, no finito; em suma, naquilo que é dado na aparência do campo fenomênico. Esta é a acusação do Schelling tardio: temos acesso ao mundo efetivo justamente por aquilo que dele captamos, mas Hegel mostra “*quantos lados desse mundo efetivo ele [Hegel] não captou*”²¹. Tais lados são a própria insistência da contingência no interior da necessidade e não podem ser simplesmente esquecidos no prosseguir do pensamento conceitual, em seu trabalho de organizar a realidade e de se auto-organizar; mais incisivamente, Schelling afirma que até o que há “*de contingente nas visões do mundo individuais mais estreitas ou mais amplas do sujeito filosofante*”²² devem ser consideradas no interior de um sistema filosófico.

Mas como bem observou Luft (2001) a crítica de Schelling pode ser considerada externa ao sistema de Hegel, justamente por não tematizar o argumento hegeliano *in loco*. A posição schellinguiana se baseia apenas na determinação ontológica da contingência por acreditar que não exista espaço para eventos contingentes possíveis no necessitarismo do sistema hegeliano (portanto não existindo também a livre-escolha):

A velha metafísica tinha como fundação universal uma ciência que igualmente tinha por conteúdo os conceitos como conceitos, a ontologia. O que Hegel tinha em mente, em sua *Lógica*, não era nada mais que essa ontologia²³.

O problema é que seguindo essa perspectiva, Schelling não estaria levando em conta o ponto de que o próprio Hegel já havia tematizado o problema da contingência no núcleo da *Ciência da Lógica*, na Doutrina da Essência. Se a dialética hegeliana pretende ser uma resposta ao problema do vínculo entre contingência e necessidade, que Schelling acusa tal dialética de ser “*um método criado para conceitos, que em vão se procurou insuflar uma vida, uma necessidade interior para o movimento*”²⁴, então se

²⁰ HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas. I – A Ciência da Lógica*. (§15), 1995, pág. 55.

²¹ SCHELLING. *História da filosofia moderna: Hegel*. 1973, pág. 321.

²² *Ibidem*.

²³ SCHELLING. *História da filosofia moderna: Hegel*. 1973, p. 325.

²⁴ *Ibidem*.

estaria cometendo um erro grave desconsiderando essa possibilidade já discutida na *Ciência da Lógica*.

Cirne-Lima, por exemplo, afirma que para Hegel, no texto sobre a dialética das modalidades, a necessidade é contrapartida da contingência existente. Enquanto existente, embora contingente, é necessária. A necessidade depende da existência de fato do ser contingente. Dessa forma, Hegel teria absolutizado, sim, a necessidade, mas absolutizou por igual e no mesmo contexto a efetividade, a possibilidade e a contingência efetivada²⁵; o contingente, enquanto existe, necessariamente existe.

Nesse sentido, seria um grande erro atribuído ao sistema hegeliano o de ser necessitarista. Em Hegel não existe necessidade absoluta, exceto aquela que é a contrapartida da contingência absoluta. A necessidade é sempre necessidade de um contingente que de fato existe e, enquanto existe, necessariamente existe, embora pudesse também não existir.

Essa objeção que se costuma fazer contra o sistema hegeliano de ser um sistema necessitário, que exclui toda e qualquer contingência, ou em linguagem moderna, toda e qualquer facticidade. O sistema fica, então, equiparado aos sistemas matemáticos e lógicos tradicionais onde há apenas dois operadores modais: possibilidade e necessidade²⁶.

Visto isso, a primeira parte deste capítulo tem como objetivo em tomar a *Ciência da Lógica*, ou seja, o edifício conceitual do *corpus* hegeliano, para determinar o significado específico dos conceitos de contingência e necessidade e tentar demonstrar como o conceito de necessidade absoluta não apenas inclui dentro de si, mas que também mantém como elemento estrutural o conceito de contingência, proporcionando a unidade dialética entre ambas. Para tanto, será feita uma releitura literal da terceira seção da Doutrina da Essência e expor e analisar a dialética das modalidades, pautado nas pesquisas feitas por Cirne-Lima e seus comentadores²⁷.

²⁵ CIRNE-LIMA. *Depois de Hegel*. Caxias do Sul: Educs, 2006, p. 140.

²⁶ *Ibidem*, p.151.

²⁷ “O núcleo onde todo o projeto de Cirne-Lima está montado, a sua chave-mestra, é o problema da contingência, é a pergunta: qual o lugar da contingência no sistema de Hegel? A proposta de Cirne-Lima visa muito mais a correção de um argumento falho, que de certo modo entra em choque com a lógica do próprio sistema de Hegel. Mas quanto mais nos concentramos nas consequências do que está dito no projeto de Cirne-Lima, mais chegamos à conclusão de que sua crítica é também uma refutação, uma elevação do sistema hegeliano a um nível onde o problema da contingência passa a ter papel central”. LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 180. Os principais textos de Carlos Cirne-Lima utilizados nessa pesquisa são: *Sobre a contradição* (1993),

Num segundo momento, ao se verificar que todo ser contingente é por definição um ser finito, ou seja, um ser que supera sua insuficiência apenas de forma possível mas não necessária, tentar-se-á demonstrar a proposta de Hegel de uma superação imanente de toda finitude. Esta superação se daria, ao menos no nível da filosofia real, na relação entre a contingência e a morte do ser finito, onde a potência da Ideia ganha força ao ser capaz de manter-se em si mesma na sua atividade de mortificação ou finitização. Assim, o que seria necessário é o fato de cada ser contingente ou finito encontrar sua verdade em sua própria contingência ou morte.

1.1 – Contingência e necessidade: a contingência como peça estrutural do Sistema

A filosofia hegeliana consiste em elaborar, a partir de o puro ser em sua pura imediatidade e indeterminação, suas várias determinações, ou melhor, os seus diversos atributos. É importante observar que existe, segundo Hegel, um processo necessário e imanente no desenvolvimento das diversas determinações do sistema. As partes do sistema compõem o Absoluto; mas fica claro que o Absoluto somente é todo o sistema e o que se desenvolve é apenas sua exposição. Mas o que provoca o movimento do Absoluto? Em Hegel, o que provoca o movimento do Absoluto é ele mesmo, que possui a capacidade de mover toda a realidade, que é a causa de todas as causas, e que, assim, é inclusive a causa de si mesmo, ou seja, ele é *causa sui* e se automovimenta. O primeiro momento do Absoluto é o Ser, que é o momento mais imediato. O segundo momento é a Essência, que é o momento não mais imediato, mas sim refletido. Para entender esse movimento, precisamos analisar de que forma ele ocorre. Conforme Weber:

Na essência, o ser aparece como existência, pois passou pela mediação, isto é, pela negação. Esta provoca o processo de desenvolvimento. A relação do ser e da essência se desenvolve até converter-se em relação do interior e do exterior. O interior é a essência como totalidade, que tem a determinação de estar referida ao ser e constituir de modo imediato. O exterior é o ser com a determinação de estar referido a reflexão. O Absoluto é a absoluta unidade do interior e do exterior; é o fundamento que constitui a “relação essencial”. É o processo de exteriorização, que provoca a determinação do Absoluto. Daí resulta a determinação do Absoluto

como forma absoluta, identidade na qual cada um dos momentos é, nele, a totalidade, e como conteúdo Absoluto que é “multiplicidade indiferente” e que tem no Absoluto uma relação formal negativa. A multiplicidade é, ao mesmo tempo, identidade. A identidade do Absoluto é identidade absoluta²⁸.

Através da citação se observa que o primeiro momento do desenvolvimento ocorre quando, na essência, o ser se mostra como existência. Isso se faz mediante a mediação que é feita a partir da sua negação. O segundo momento ocorre quando essa relação entre o ser e a essência que se fez existência, engendra os polos do interior e do exterior. E o que é o interior? O interior é a essência em sua forma de totalidade, que abrange tanto a aparência como as determinações da reflexão, tanto o fenômeno como a existência. E o que é o exterior? Da mesma forma que o interior, ele possui como principal característica a de existir e aparecer como fenômeno no mundo das muitas coisas. Podemos concluir que a relação essencial que constitui o Absoluto é a conciliação do interior e do exterior. O que provoca o movimento ulterior de determinação do Absoluto é seu processo de exteriorização. Entende-se que o Absoluto é sempre esse movimento relacional das várias determinações que ele possui dentro de si.

Tudo ocorre mediante um processo imanente de determinação das várias oposições que o Absoluto apresenta, essência e aparência, existência e fenômeno, interior ou exterior. Todas essas oposições constituem o Absoluto, que é o fundamento pelo qual todas essas diferenças se diluem na identidade, que contém todas as alteridades e determinações possíveis.

A determinação se converteu numa “aparência transparente”. Essência, existência, mundo existente são determinações (partes) que aparecem como verdadeiras, mas o Absoluto, face a elas, é fundamento no qual desaparecem pelo fato de a forma ser simples identidade consigo mesma. A diversidade de conteúdo está contida no Absoluto, uma vez que ele contém toda diferença e determinação. A determinação do Absoluto é ser absoluta identidade²⁹.

O Absoluto, portanto, na *Ciência da Lógica*, se constitui no ponto de equilíbrio entre o sujeito e o objeto, em que a unidade entre interior e exterior é concebida como

²⁸ WEBER, Thadeu. *Hegel - Liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 20.

²⁹ WEBER, Thadeu. *Hegel – Liberdade, Estado, História*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 21.

sujeito de toda a predicação dialética, nas categorias subsequentes. É exatamente aqui que ocorre a aliança dos diversos momentos lógicos, das várias determinações do Absoluto. Mas, quais são essas determinações? Na *Ciência da Lógica*, são todas as predicções feitas do sujeito lógico que é o Absoluto. Determinar significa predicar, e quando o Absoluto se determina na verdade ele está predicando de si próprio num processo que ocorre dentro do próprio Absoluto. O Absoluto se desenvolve em diversas oposições que se manifestam e, depois, constituem uma identidade absoluta.

Hegel, na sua exposição, insiste em mostrar que o conteúdo do Absoluto é “manifestar-se”. Ele é forma absoluta e conteúdo Absoluto. O conteúdo é a própria exposição. O Absoluto, como movimento de sua exposição, como manifestar-se por si mesmo, e efetividade (*Wirklichkeit*)³⁰.

A exposição do Absoluto atinge um primeiro apogeu – o segundo é a Ideia Absoluta - a partir da efetividade e de seus modos: a efetividade, a possibilidade, a contingência e a necessidade. Encontramos essas formas categoriais na dialética das modalidades, na terceira parte da Doutrina da Essência da *Ciência da Lógica*. O que importa, pois, é mostrar, nas modalidades, o desenvolvimento do próprio Absoluto.

A dialética das modalidades encontra-se no capítulo em que Hegel tematiza o Absoluto como a substância única. A referência a Espinosa, expressa com clareza, é óbvia. Hegel trata das categorias de Absoluto, de Substância, de Modos da Substância etc. e, nesse contexto, introduz o estudo dialético das modalidades, que, segundo ele, são: efetividade, possibilidade, contingência e necessidade. Efetividade é sempre tese; possibilidade é a antítese; a síntese é sempre dupla ou em duas etapas, a saber, contingência e necessidade. Pelo contexto, fica claro que é aqui que Hegel trata da oposição entre contingência e necessidade, é aqui que ele define dialeticamente ambas as categorias. Por isso a necessidade de deter-nos nesse texto, árido e de grande complexidade, mas de enorme relevância para a interpretação do sistema.

A tríade dialética é tratada em três níveis, o formal, o real e o Absoluto. Trata-se de três estágios de desenvolvimento dialético. No nível formal é tematizada a forma lógica das quatro categorias modais. No nível real é mostrado que o ser, caso seja realmente um fenômeno existente, é efetivo, possível, contingente e necessário. Tese e antítese são falsas porque deficientes; só na síntese, que é a contingência e a

³⁰ Ibidem, p. 23.

necessidade relativa, há a conciliação entre o efetivo e o possível. No nível do Absoluto, Hegel põe as quatro categorias modais como sendo, todas elas, absolutas. Isso significa que o Absoluto é efetivo (tese), é possível (antítese), é contingente e necessário (síntese). Aqui se encontra, como apontou Henrich no seu clássico estudo sobre a filosofia de Hegel, a única teoria filosófica que conhece o conceito de contingência absoluta³¹. O que isso significa é o que se intenta fazer logo abaixo.

1.1.1 Nível Formal

1.1.1.1 A Efetividade

A efetividade é tudo aquilo que veio a ser, que se efetivou, que se tornou o que é. A expressão alemã *Wirklichkeit* se diferencia de *Realitat* ou realidade. Com a expressão *Wirklichkeit*, ou efetividade, Hegel quer marcar o caráter de vir-a-ser do ser e da essência. Quer destacar o processo ou movimento que faz parte daquilo que existe. Partindo da categoria de efetividade, Hegel fará a retomada das etapas que constituem o real.

Hegel considera o Absoluto como unidade primeira do Interior e do Exterior³². No desenvolvimento do Absoluto, apresentado no capítulo anterior da *Ciência da Lógica*, Hegel apresenta a relação do Absoluto consigo mesmo, isto é, trata do movimento que põe as partes em relação umas com as outras no seu interior e em relação a este. Afinal, falar do movimento e das relações de oposição, determinação e diferença, é falar do Absoluto. Hegel dirá acerca do movimento: “o movimento como tal reduz o Absoluto e o determina como uma maneira simples”³³. O movimento se dá, como só pode ser, na esfera do Absoluto, que é a Identidade Primeira. E essa Identidade, tendo como característica uma constante indeterminação ou mudança corrente, engendra dentro de si o movimento. Ou seja, ao considerarmos o Absoluto, consideramos sempre também o movimento, pois o modo de ser da Identidade Absoluta compreende e inclui sempre movimento. O modo de ser do Absoluto é o determinar-se

³¹ HENRICH, Dieter. *Hegel em su contexto*. Caracas: Monte Avila Editores, 1987, p. 200.

³² Cf. HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p. 479

³³ *Ibidem*, p. 478.

a si mesmo; ele se supera em suas determinações. A Identidade Absoluta é esta reflexão que se supera e volta a si mesma³⁴. Esta é, pois, a determinação do Absoluto.

Compreender o Absoluto significa compreendê-lo segundo sua manifestação ou modo de ser, isto é, embora ele apareça imediatamente, está em constante devir. O Absoluto é traspassado pelo outro por causa de sua auto-fundamentação e de suas condições de ser sempre como devir. Assim, o real não aparece como algo estático, mas em constante devir, que é o próprio Absoluto. Aquilo que é o mesmo, possui a mesmice como “*movimento que se diferencia de si e se determina*”³⁵.

A forma absoluta que é a efetividade inclui os momentos que a conduziram a tal; ela comporta formalmente seus momentos como realizados e superados. E toda diversidade e particularidade no interior do Absoluto são agora apenas conteúdos pertencentes a este. Hegel dirá que a efetividade é “*uma unidade formal imediata do interior e do exterior*”³⁶. E toda sua realidade não é outra coisa senão a realização necessária de uma possibilidade. O efetivo, o possível, o contingente e o necessário são considerados por Hegel, num primeiro nível, como modalidades formais. O que Hegel irá chamar de contingência é “*um ser só posto*”³⁷.

1.1.1.2 Possibilidade

Podemos considerar a efetividade de maneira imediata, o que significa toma-la simplesmente como algo não refletido. A efetividade como condição não refletida fica na verdade, para Hegel, apenas como “*determinação da forma*” e não como “*totalidade da forma*”³⁸. Partindo dessa consideração imediata da efetividade, Hegel vai desdobrar as categorias que compõe essa identidade. O que antes nos aparece como “*um ser ou uma existência em geral*”³⁹, será mostrado em sua essencialidade.

Compreender a efetividade exige que saibamos que aquilo que se efetivou é possível, isto é, a realidade refletida é também possibilidade. A efetividade considerada

³⁴ “Somente esta reflexão, considerada como a que se supera a si mesma em suas determinações, e em geral, como movimento que volta a si, constitui a verdadeira absoluta identidade, e ao mesmo tempo é o determinar do absoluto, ou seja, sua modalidade”. HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p. 479

³⁵ HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p. 480.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p. 480.

essencialmente é, numa primeira instancia, o possível. O primeiro e principal passo da efetividade em seu desdobramento é a possibilidade. Por mais que o possível considerado essencialmente ainda não tenha alcançado o grau de efetividade necessária, ele mesmo é uma realidade justamente por ser indispensável ao efetivo. O Absoluto como efetividade contém em si de modo imediato a possibilidade. Tudo aquilo que se efetivou é em si uma efetividade. Essa efetividade, para que tenha se tornado o que é, precisa ser concebida também como uma possibilidade que se efetivou. Ou seja, a efetividade contém a possibilidade, pois a efetividade sempre inclui também uma possibilidade.

Mas a possibilidade é, ao mesmo tempo, positiva e negativa. Nela estão contidas estas duas dimensões, na medida em que, enquanto possibilidade, ela tende rumo à efetivação que é o seu fim, sua completude. Ela se insere na efetividade tornando-se parte desta. Aquilo que se efetivou é uma possibilidade que se inseriu no quadro da efetividade. A possibilidade, portanto, desdobra-se em suas dimensões positiva e negativa. Em seu sentido positivo, ela é a possibilidade que pode se efetivar desde que não haja contradições. No sentido negativo, a verdade da possibilidade consiste em tornar-se uma efetividade. Com efeito, naquilo que é efetivo a possibilidade se integra como essa positividade, mas também com a característica negativa por ter se efetivado.

Além disso, na *Ciência da Lógica*, Hegel considera o que ele chama de efetivo somente refletido, a efetividade apenas como algo possível. O filósofo pretende com isso apresentar a possibilidade essencial indeterminada, isto é, a característica que a possibilidade tem de ser apenas possível: o possível que deveria ter a forma da efetividade, mas não a tem. Com isso Hegel faz uma reflexão acerca da efetividade, que foi assim superada e guardada, porque ela é apenas possível. A possibilidade é a mais tênue efetividade, a mais carente determinação da efetividade. Tudo aquilo que não se concretizou é algo apenas possível. Esta possibilidade é a primeira e mais pobre forma da efetividade. Mas a possibilidade assim pensada é insuficiente. Para ser pensada, a possibilidade precisa ser posta sempre em relação com a existência. Tudo aquilo que é possível tem a possibilidade de existir ou de não existir. E tudo aquilo que pode ser como pode não ser, é algo que ainda não se concretizou.

Sabemos que o efetivo como contingente é ao mesmo tempo determinado como algo que é possível. O contingente, por um lado, é apenas possibilidade. Por outro lado, tendo uma causa que o produz, o contingente passa a ser o contingente existente (efetivo). Assim, podemos dizer que a efetividade oscila entre uma possibilidade que é apenas possível e uma possibilidade que se torna uma efetividade existente. Ou seja, algumas vezes a contingência ou efetividade é apenas possível; este é seu aspecto formal. Outras vezes o contingente é algo posto por uma causa como algo efetivo. Quando isso acontece, a contingência torna-se uma efetividade existente⁴⁰.

A conjunção da possibilidade com a existência resulta no contingente existente. E sabemos, no mínimo desde os autores clássicos da Idade Média, que tudo aquilo que existe, enquanto existe, existe necessariamente.

Na Filosofia medieval, a necessidade existia sozinha e incondicionada, se mescla de contingência. Em Deus Absoluto não há contingência nenhuma, sob pena de todo o sistema ruir. Aqui [em Hegel] temos o contrário. Não há necessidade sem contingência. Isso significa que o Universo, que é uma substância única, é ao mesmo tempo necessário e contingente. O Universo existe porque de fato existe, e existindo, ele existe necessariamente. O Universo contém tanto necessidade como contingência e é isso que faz com que, todo ele, seja uma Totalidade em Movimento⁴¹.

Embora a efetividade nos apareça formalmente, isto é, como primeira efetividade imediata, a totalidade da sua forma contém a possibilidade: “*O que é efetivo é possível*”⁴². A reflexão acerca da efetividade nos conduz a sua possibilidade. Possibilidade e efetividade estão numa oposição; cada uma delas é o negativo da outra. E a positividade da possibilidade se inverte na negatividade da efetividade. Hegel dirá que a possibilidade contém os dois momentos, isto é, o momento positivo de *ser um ser-refletido sobre si mesmo* e o momento da *determinação da identidade consigo mesma*⁴³. No entanto, a possibilidade é algo deficitário na medida em que aponta para o outro, para a efetividade. A possibilidade, antes de converter-se em efetividade, é um

⁴⁰ Ao pensarmos a possibilidade e a efetividade, elementos aparentemente contraditórios, chegamos na contingência, aquilo que pode ser como pode não ser: “Esta unidade da possibilidade e da efetividade constitui a contingência [...] Esta absoluta inquietude do devir, de suas duas determinações, é a contingência”. Cf. HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p. 483.

⁴¹ CIRNE-LIMA, Carlos. *Depois de Hegel*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006, p. 141.

⁴² HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p. 480.

⁴³ *Ibidem*.

receptáculo carente de relação. Ela é pura forma na solidão de sua mesmice. Ela é o essencial ainda carente de determinações.

Dizer apenas que A é igual a A não nos dá o acesso às determinações das coisas, pois não penetramos no desenvolvimento do conteúdo. Cada ente irá se diferenciar por meio de suas determinações. O conceito formal de identidade é mera possibilidade, não de efetividade realizada. O possível é momento da totalidade e como tal é não-ser em si. Sua segunda determinação, para deixar de ser apenas o não-ser em si, é inserir-se na totalidade. Sua essencialidade como tal é apenas dever-ser. Mas no curso do desenvolvimento das modalidades do Absoluto, a essência mesma é só um momento e a verdade do ser está na essência. O ser é primeiro somente possível, mas é também um dever-ser, o que é próprio da totalidade da forma. A essência mesma, vazia, é apenas um momento da totalidade da forma que é também um dever-ser.

Na possibilidade está contido também o outro possível que é eliminado quando o primeiro se converte em efetividade. Todo efetivo é possível. Aquilo que é resulta de sua possibilidade. A efetividade de que aqui se trata é aquela refletida, isto é, a unidade final: *o efetivo como tal é possível*⁴⁴. O efetivo é idêntico à possibilidade, o que significa que ele não se opõe à possibilidade. Efetividade e possibilidade são tese e antítese que, neste plano, ainda se opõem.

O possível é também momento da totalidade. E a possibilidade não sendo adequada ao Absoluto, além de ser essencial à efetividade é também considerada uma impossibilidade. Tratando-se da possibilidade como conteúdo possível, é possível também outro conteúdo, contrário à possibilidade pura. “*Possibilidade é possibilidade de determinações de conteúdo*⁴⁵” Na possibilidade está contida a própria variedade dos efetivos. As oposições, determinações e diferenças dos efetivos estão no interior daquilo que é tomado como possível. E o efetivo poderia ser de uma maneira ou de outra, isto é, ele está aqui determinado como o meramente possível.

⁴⁴ HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p. 483.

⁴⁵ Idem, p. 482.

1.1.1.3 A Contingência e a Necessidade

A efetividade refletida é a unidade de si mesma com a possibilidade⁴⁶. A possibilidade pura se determinou e, sendo assim, dizemos também da efetividade que ela se determinou como o puramente possível. De mera possibilidade, a efetividade tornou-se um efetivo existente. Mas o efetivo é, além disso, também uma possibilidade superada, ou seja, levada por uma causa à existência.

Após a apresentação da efetividade primeira, ou seja, da efetividade como possibilidade, Hegel ingressa na consideração da contingência. Esta resulta de uma ulterior determinação da possibilidade como efetividade. O contingente é aquilo que pode existir como pode também não existir. Nessa altura da consideração do contingente, dizemos que o contingente não efetivado é tão real como aquele que se efetivou. O possível e o efetivo já foram comentados neste texto mais acima. Agora, em se tratando da efetividade contingente, ela tanto pode existir como pode não existir.

O possível é uma efetividade meramente formal, uma efetividade com uma dimensão positiva e outra negativa. Esta última indica que ele pode se efetivar. E aquilo que se tornar efetivo conterà em si a possibilidade de ser. Nesta indiferença entre tornar-se efetivo ou não se tornar efetivo reside a contingência. Esta designa o ser e o não-ser da efetividade. Nela observamos o duplo momento que a constitui.

O que é possível é efetivo. É por isso que a contingência vale nesse sentido duplo: de ser meramente possível ou de ser o efetivo existente. Aquilo que é possível pode ou não tornar-se efetivamente existente. Esse é o sentido da possibilidade que nos leva à categoria da contingência.

Na existência de quaisquer coisas podemos observar a sua contingência. Enquanto possíveis ou possibilidades efetivas, elas tanto podem ser também como não ser. A efetividade da contingência é algo tênue que possui duas faces: é efetividade que pode ser ou não ser. Mas no fundamento dessa contingência, desse poder ser, está a possibilidade, a qual expusemos em seus desdobramentos no decorrer do texto mais acima. Parece não haver necessidade nessa relação entre possibilidade, contingência e efetividade, no entanto, há. Toda efetividade é possível. Além disso, todo efetivo é possível e pode existir ou não existir. Esse é o aspecto da contingência: pode ser como

⁴⁶ HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p. 482.

pode não ser. A etapa seguinte diz que tudo aquilo que existe, que pode ser e que pode não ser, mas de fato existe, é o contingente existente. Por fim, toda efetividade enquanto contingentemente existente é necessidade.

1.1.2 *Nível Real*

1.1.2.1 A Efetividade

No nível anterior os momentos da efetividade, como tais, foram apresentados formalmente. Enquanto momentos da efetividade eles são formais. Só a efetividade é real, só ela é a necessidade que assim pode ser apresentada. Já os seus momentos só se apresentam formalmente e serão, ao fim, o resultado: a efetividade como necessidade relativa. A primeira frase do nível real no segundo livro da *Ciência da Lógica* afirma isso:

“a necessidade que foi apresentada é formal, porque seus momentos são formais, vale dizer, simples determinações que somente como unidade imediata ou como movimento imediato de transformação de uma em outra são totalidades e não tem, portanto, a forma da independência”⁴⁷.

Os momentos da necessidade só serão uma totalidade efetiva quando ínsitas nesta. A efetividade contém também a forma, a possibilidade formal, a determinação da possibilidade de ser isto ou aquilo. Assim é que a essência do efetivo é um relacionar-se interior com suas determinações.

A efetividade realmente existente contém o momento da possibilidade, superada, porém, como forma da efetividade, ou seja, superada como pura essência que é a possibilidade de ser da efetividade. Agora a efetividade, embora contenha guardados e superados os momentos que a determinaram, se desdobrou numa só determinação⁴⁸.

1.1.2.2 A Possibilidade

⁴⁷ HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p. 484.

⁴⁸ “[...] e com isto difere, como existente, com relação ao ser-em-sí ou possibilidade” (cf. HEGEL. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p. 484).

A possibilidade agora ínsita na realidade é chamada de possibilidade real. Todo efetivo realmente existente contém em si a possibilidade real que se efetivou. Ou seja, a possibilidade real é a possibilidade interna de um ser contingentemente existente. A possibilidade como ser-em-sí agora está com seu pleno conteúdo. Como possibilidade formal ela era uma identidade abstrata. Para que ela se tornasse efetiva, bastava que não houvesse contradições. No entanto, na averiguação do ser existente nos distanciamos da possibilidade formal e passamos a considerar as circunstâncias e condições daquilo que é uma possibilidade real. A condição da possibilidade real, isto é, da efetividade como possível, é a existência imediata que contém o seu contrário: a possibilidade como tal como momento formal.

O contingente tanto pode ser como pode não ser. A realidade dupla do contingente corresponde a um só conteúdo. Isto é, o contingente não corresponde apenas à possibilidade formal, mas corresponde também a efetividade realmente existente. Na contingência consideramos tanto a possibilidade formal quanto a possibilidade real. Note-se que, enquanto contingência, neste estágio da consideração do texto, a possibilidade real não se afirma. Isto porque a possibilidade como momento formal está presente em primeiro plano. Como possibilidade real ela contém em si mesma a determinação da possibilidade formal. Havendo causas que a ponham, a possibilidade se efetiva. É assim que ela é “*tanto possibilidade como também efetividade*”⁴⁹.

O existente enquanto contingente é apenas possível. A possibilidade de uma coisa é, primeiramente, a sua realidade formal. Essa efetividade formal, isto é, enquanto possibilidade é a contingência formal. Há um conjunto de condições, entretanto, que podem pôr a possibilidade como real. Através deste conjunto se forma a efetividade real que contém a possibilidade real. Esta possibilidade real é a possibilidade interna do ser existente. Isso significa que a possibilidade formal, podendo ser e não ser, quando realmente existente, é também caracterizada pelas determinações ou condições que fazem da possibilidade uma efetividade.

Aquilo que é possibilidade real contém também a efetividade formal. As condições reais de possibilidade, o campo das causas e determinações do mundo, põem a possibilidade como real, mas isso não elimina a possibilidade como formal.

⁴⁹ HEGEL. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p. 484-485).

Naquilo que pode ser ou pode não ser não observamos contradições, ou seja, não há contradições nem em sua causa nem em sua possibilidade. Naquilo que é possível não há contradição. Numa possibilidade real, as determinações que a põem também não apresentam contradições. Conforme Hegel:

O que é realmente possível é segundo seu *ser-em-si*, um idêntico formal, que, segundo sua simples determinação de conteúdo, não se contradiz. Porém, tampouco tem que contradizer-se segundo suas circunstâncias desenvolvidas e diferentes, segundo tudo aquilo que está em relação, porque é o idêntico consigo mesmo⁵⁰.

A possibilidade formal é a mera possibilidade como a forma mais tênue de efetividade; isso ocorre também com relação à possibilidade real. Quando a possibilidade real supera a si mesma, ela supera a efetividade formal e também a possibilidade formal. A efetividade real enquanto contém a possibilidade real supera estes dois momentos: “*A possibilidade real já não tem frente a si um algo outro, pois ela é real, porque ela mesma é também a efetividade*”⁵¹.

1.1.2.3 A contingência real e a necessidade real ou relativa

A possibilidade real tem o seu momento necessário. A possibilidade real ao identificar-se consigo mesma torna-se necessidade real. Pela superação do momento da possibilidade real ela se estabelece como uma necessidade real. Aquilo que é apenas possível não é necessário, pois pode ser de outra maneira. Mas o que é necessário não pode ser de outro modo. A possibilidade é também o ser outro, pode ser de uma maneira ou de outra, ou melhor, é aquilo que pode ser ou pode também não ser. A possibilidade formal é uma identidade transpassada pelo ser outro, o que a faz livre de necessidade.

Já a possibilidade real tem o momento da efetividade, o que a transforma em necessidade. Naquilo que é realmente possível está presente a necessidade. O que são momentos aparentemente distintos se conciliam numa mesma identidade, no efetivo real. Aquilo que é realmente possível sofreu as influências de determinadas condições e já não pode ser de outra maneira: o efetivo é necessariamente. Vemos que Hegel está

⁵⁰ HEGEL. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p.485.

⁵¹ *Ibidem*, p. 486.

analisando os pressupostos básicos da identidade. Aquilo que existe é possível. Aquilo que se efetivou é uma possibilidade que poderia ou não ter se efetivado. Mas enquanto efetivamente existente ela é uma necessidade.

Ao tratarmos da necessidade precisamos levar em conta suas pressuposições. Trata-se de uma necessidade relativa na medida em que ela teve como ponto de partida a contingência efetivada. O efetivo é relativo também por ser determinado pela multiplicidade de circunstâncias existentes. E esta efetividade como ser imediato, esta determinação imediata, é transpassada também pelo seu negativo, a saber, a possibilidade. É assim que se converte numa possibilidade real. Da unidade de ambos os momentos resulta a totalidade da forma, ou seja, da possibilidade como real. Esta é a unidade da possibilidade e da efetividade. Estas são, no entanto, extrínsecas à efetividade necessária.

A multiplicidade dos efetivos está, no entanto, numa oposição de positividade frente ao possível em igualdade consigo mesmo, pois as múltiplas existências são reais. E como a possibilidade se pôs, na medida em que a pura possibilidade se determinou como efetividade, possibilidade e realidade se determinam mutuamente. A junção destes dois elementos resulta na categoria de contingência. Inserida agora esta categoria, a possibilidade presente na efetividade ou realidade imediata é possibilidade de não ser, ou seja, a possibilidade de um ser outro. No entanto, pelo estabelecimento da efetividade como ser posto, o ser outro se elimina, e aquilo que antes era visto apenas como possibilidade real é agora uma necessidade.

1.1.3 Nível do Absoluto

A efetividade necessária é um ser determinado. Como tal, ela se opõe à pura necessidade formal vazia de conteúdo. Esta, no entanto, veremos no decorrer do texto, é também propriedade sua. A necessidade de que se trata agora emergiu da efetividade, da possibilidade e da contingência. É uma efetividade necessária que, portanto, “*tem em si sua negação*”⁵². Esta necessidade é uma efetividade com a determinação de ser necessária. É assim que ela é uma efetividade absoluta. O ser em si da efetividade é, nesse momento, a necessidade. O ser existente, enquanto existente, existe

⁵² HEGEL. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p.487.

necessariamente, isto é, possui uma efetividade ou realidade que não pode ser de outra maneira. Sendo como é, o é necessariamente – uma existência necessária⁵³.

A efetividade necessária, sendo una com a possibilidade, é também possível. Dito de outro modo, a efetividade posta como absoluta é una com o possível. A efetividade necessária juntou numa só determinação mais complexa, o possível e o efetivo. A possibilidade efetivada é uma necessidade. A partir dessa efetividade necessária podemos recapitular suas determinações, a saber, ela é também possível e contingente. Tendo como uma de suas determinações a possibilidade, ela é também contingência. A estrutura interna da efetividade necessária nos faz voltar a considerar a contingência, isto é, a possibilidade de ser ou não ser.

A efetividade necessária é a superação da oposição entre efetividade e possibilidade reais. O ser em si da possibilidade está superado e sua efetividade é absoluta. Tanto a efetividade da possibilidade como a possibilidade da efetividade encontram-se superadas e guardadas no momento da efetividade necessária. Nas palavras de Hegel: “*Este simples transformar-se de um desses momentos no outro é também sua simples unidade positiva*”⁵⁴. No parágrafo seguinte Hegel não deixa de considerar a emergência da possibilidade a partir “*da negação dela mesma*”⁵⁵. Trata-se aqui só da efetividade unificada consigo mesma, isto é, com a possibilidade real.

A efetividade nega a si mesma como possibilidade e assim emerge como necessidade. O ser-em-sí da efetividade é uma negação dela mesma. Ou seja, a efetividade nega seu ser-em-si e ao mesmo tempo emerge dele. Sua negação (a possibilidade real) é sua mediação. Por isso a determinação da efetividade necessária é a possibilidade. A necessidade põe o ser da efetividade, diz Hegel, a partir da possibilidade real. A necessidade supera e põe o ser. A efetividade assim desenvolvida, segundo esse percurso, leva Hegel a dizer que ela “*se determinou como contingência*”⁵⁶.

O ser da efetividade necessária, ao ser o que é, superou a contingência. Contudo, assim sendo, necessariamente ele carrega essa determinação negativa. Se a efetividade necessária se determina como contingência, mesmo quando se determina como uma efetividade necessária, ela ao mesmo tempo nega o seu ser, sua possibilidade.

⁵³ “Realidade que já não pode ser diferente, pois seu *ser-em-si* não é a possibilidade, e sim a necessidade mesma” Cf. HEGEL. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p.487.

⁵⁴ Cf. HEGEL. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p.488.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

A forma da efetividade necessária guardou, conciliou e unificou todas as suas diferenças; tornou-se uma identidade transparente do ser consigo mesmo “*em sua negação*”⁵⁷. A efetividade necessária é o ser posto. Ela é a determinação do ser em si formal, que é a possibilidade real, constituindo assim a limitação de seu conteúdo.

O Absoluto é processo que chegou a sua verdade. A verdade do Absoluto é o ponto de chegada da possibilidade real. E o voltar-se do Absoluto às suas determinações é um voltar-se para a negação que constitui sua essência. Isto é, este voltar-se do Absoluto para a sua negatividade é um voltar-se para sua essência. No dizer de Hegel, “*ambos são uma única e mesma coisa, [...] seu ser é a simples reflexão em si, [...] sua possibilidade é sua efetividade*”⁵⁸. A efetividade é o possível efetivado; assim, a possibilidade é a contingência que foi levada a seu termo e tornou-se um efetivo existente. Como o efetivamente existente ele tem o caráter de necessidade.

O fundamento da efetividade existente, isto é, sua necessidade, vem da própria existência. Pois a existência, enquanto existe, é necessária. Uma efetividade é possível; sendo possível, ela é contingente, isto é, pode existir ou pode não existir. Mas a contingência efetivada ou o efetivamente existente, já que existe, existe necessariamente, ou seja, é uma efetividade necessária.

Num primeiro momento, dizemos do Absoluto, essa identidade una, que nele constam efetividades com determinações próprias que se diferenciam entre si. São diferenças próprias dos seres efetivos, independentemente de sua identidade reflexiva. Esse viés da multiplicidade de determinações próprias não mostra a relação de uma efetividade com a outra: “*cada uma estando fundada em si, é o necessário em si mesmo*”⁵⁹. Mas “*por outro lado, como essa relação entre as múltiplas determinações é absoluta identidade*”⁶⁰, o Absoluto resulta das relações de determinação mútua entre os efetivos. E a totalidade, o Absoluto que existe necessariamente, não é só a positividade da sua identidade, pois sua identidade é absoluta transformação de sua efetividade em sua possibilidade e vice-versa. Outro aspecto da diferença no interior da Identidade Absoluta são as efetividades que se determinam como necessárias. Em sua determinação reflexiva, por outro lado, as efetividades se determinam também como possíveis.

⁵⁷ “Assim, ela é esta identidade refletida de ambas determinações como indiferente em relação a elas”. Cf. HEGEL. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p.488.

⁵⁸ HEGEL. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p.489.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

Assim, o Absoluto se determina a si mesmo, na medida em que essa determinação se dá por meio de seu processo reflexivo, ou seja, em seu interior. Essa determinação é mediação consigo mesma. Embora seja imprescindível falar da mediação e diferenciação da Identidade Absoluta, mesmo assim ela continua sendo identidade consigo mesma.

De que possibilidade aqui se trata? De que contingência aqui se trata? Trata-se da possibilidade e da contingência no interior da efetividade necessária. Trata-se da possibilidade e da contingência no interior das efetividades existentes, que, portanto, existem necessariamente; trata-se da possibilidade e contingência no interior da Identidade Absoluta. Enquanto ambas estão guardadas no interior da Identidade Absoluta são elas mesmas também necessárias. Possibilidade e contingência são, por isso, necessidades. Ou seja, ao fim da análise hegeliana, a contingência se mostra, de certo modo, “*absoluta necessidade*”⁶¹.

Para as efetividades absolutas (seres em particular), que enquanto efetividades existem necessariamente, bem como para a Identidade Absoluta, a possibilidade e a contingência são essenciais e, portanto, necessárias. O que Hegel faz é trazer à luz⁶² tais realidades que por si mesmas não aparecem. Pois elas são ser, e não aparecer. Por outro lado, o desenvolvimento dessas determinações, ou seja, da determinação das efetividades, constitui o processo do ser em sua essência. Esse processo traz à luz as determinações necessárias do Absoluto. As determinações do Absoluto carecem de aparência, mas a negatividade do processo lhes devolve o aparecer. O desenvolvimento da efetividade é a negação da essência, mas é ao mesmo tempo o seu ser; é próprio dela ser contradição consigo mesma.

O universo é possível. O conjunto de todos os seres do Universo Absoluto tem em si a determinação de ser possível, isto é, as efetividades necessárias são possíveis. A possibilidade é propriedade ínsita na efetividade necessária. A possibilidade de ser ou não ser efetivou-se. Justamente porque emergiu assim a efetividade é que dela se depreende a contingência e a possibilidade. A análise do ser em sua essência nos leva a considerá-lo como uma teia de relações dialéticas em seu interior. Considerar o ser em sua totalidade exige que façamos os caminhos de sua efetividade necessária, o que faz de nossa consideração um ir e vir no interior do ser.

⁶¹ HEGEL. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982, p.489.

⁶² “Esta essência representa o *horror à luz*”. Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1982, p. 489.

O Absoluto é a efetivação daquilo que é possível (efetividade, possibilidade). O Absoluto é a efetivação daquilo que, sendo possível, pode ser ou pode não ser (contingência). O Absoluto como tal é uma efetividade que, embora contingente, existe de fato e, enquanto existe, não pode não existir (necessidade). Assim, a análise de Hegel é um desenvolvimento das determinações modais do ser em sua essência.

1.2 Contingência e dialética: a negação inerente do contingente como motor dialético

A morte do finito, ou seja, do contingente, é, numa primeira compreensão do sistema hegeliano, aquilo ao qual o Absoluto parece não tolerar e o que o conhecimento exterior tem por meta reabsorver em uma construção ou em uma dedução que reduz a contingência a uma aparência para o espírito.

Ora, como aponta Lardic⁶³ é justamente essa negação que a dialética reintroduz na vida do Absoluto, de tal modo que compreender o finito a partir do infinito seja também compreender a razão de sua morte. Nesse sentido, na filosofia de Hegel, a contradição inerente ao real explicaria:

Que aí não se trata de uma aparência para o espírito que absorvesse apenas essa negação, mas de uma real contingência cujo caráter negativo é muito importante. Na dialética a contingência será recuperada na economia global do infinito que só pode se restaurar por meio desse desaparecimento do infinito, pois ele está desde o início encarnado neste. A insuficiência do finito se manifesta, portanto, em relação a ele mesmo⁶⁴.

O contingente (*zufällig*) é o que está destinado a cair (*zu fallen*)⁶⁵. Essa efetividade contingente que está carregada de negatividade constitui uma das ocasiões privilegiadas para a ação do processo dialético. A morte do ser contingente constitui, dessa forma, uma dupla negação, negação que se volta sobre si mesma, pois o finito já é propriamente dito uma autonegação do infinito. É exatamente esta originalidade da negação dialética que permite compreender autenticamente a contingência. É esta

⁶³ LARDIC, Jean-Marie. *A contingência em Hegel*. In.: HEGEL, G.F.W. *Como o senso comum compreende a Filosofia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 91.

⁶⁵ Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. (I) A Ciência da lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 1995. (§ 145 A).

negação da negação que é, na verdade, o motor do processo sistemático hegeliano. O contingente está minado em seu próprio fundamento, e é porque o infinito passa para o finito que este trespassa.

É essa a expressão de um autêntico pensamento da contingência. Com efeito, compreender a própria contingência do ser contingente (e não apenas um ser contingente) só é possível se se expuser ao mesmo tempo a razão produtora desse ser e a que o destrói. A negação contida pela contingência é, pois, um aspecto ontológico essencial e não a expressão de uma deficiência do saber. Por isso ela é finalmente a própria expressão de uma autêntica unidade do real e do espírito considerado em seu movimento dialético⁶⁶.

Existe, nesse sentido, para o pensamento de Hegel, uma verdadeira necessidade da contingência. Hegel, reconhece a necessidade da contingência para a própria necessidade, enquanto, de forma habitual, quando se toma a contingência como escopo de análise filosófica, é para demonstrar que a contingência apenas se reduz ao necessário, e que o ser finito contingente é, na verdade, necessário em si mesmo.

A filosofia de Hegel é a única que talvez afirme a dupla predisposição da modalidade: uma necessidade da contingência. Dessa forma, é preciso evitar considerar que o ser contingente seja então necessário ao necessário. Este último designaria então o Absoluto e, no entanto, só seria uma necessidade relativa, como vimos acima, ou seja, aquele que só é graças a outro, pelo outro, o que corresponderia, aliás, a uma definição da própria contingência.

Mas se, ao contrário, se reservasse a esse necessário uma independência em relação ao contingente, único dependente, seria este que, enquanto implicado pelo outro, seria necessário, enquanto o necessário em si apenas em-si seria justamente sem razão de ser e, dessa forma, contingente.

A necessidade de uma contingência para a própria necessidade implica que o ser contingente seja bem conservado como contingente em relação ao necessário; o que quer dizer, como aquilo que sucumbe,

⁶⁶ LARDIC, Jean-Marie. *A contingência em Hegel*. In.: HEGEL, G.F.W. *Como o senso comum compreende a Filosofia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994, p. 96.

que se nega enquanto finito e portanto se supera, mostrando-se assim como o não-necessário passando nele⁶⁷.

Ao contrário, seguindo Lardic, o necessário só é necessário se ele se ele se subtrai igualmente à abstração, que o fixaria em sua independência radical sem conteúdo, e à relatividade a um outro, que o identificaria a um puro efeito contingente. É, portanto, aí também que, superando-se na contingência o necessário se pode afirmar como tal na negação de sua finitude.

Dessa forma, segundo o exposto, compreender o contingente é tentar compreendê-lo como fadado a cair, e não tentar reduzi-lo, o ente, a uma necessidade de ser que o confunde com o necessário sem que se compreenda mais a diferença nem a razão de diferença entre os dois. Não confundir contingente e necessário, mas mostrar que um sucumbe nos conduzindo para o outro, eis a tarefa da dialética. Ora, é o Espírito como princípio que torna isso possível.

1.3 A contingência como prova do déficit do Sistema: a relação entre contingência e morte

Segundo Luft⁶⁸ o ponto crítico da filosofia hegeliana é o problema da contingência. Segundo o autor a *Ciência da Lógica* acaba por terminar em aporias porque Hegel foi incapaz de compreender o elemento de contingência presente no

⁶⁷ LARDIC, Jean-Marie. *A contingência em Hegel*. In.: HEGEL, G.F.W. *Como o senso comum compreende a Filosofia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994, p. 97.

⁶⁸ Eduardo Luft é um conhecido discípulo de Cirne-Lima. Mas apesar de concordar em muitos pontos com seu mestre, discorda em outros e busca assim uma nova formulação do pensamento de Hegel. Em uma entrevista ele revela: “Acredito que o pensamento de Cirne-Lima gira em torno de uma grande intuição: a ideia de que o sistema hegeliano, em vários aspectos profundamente dialético, contém algumas características dificilmente conciliáveis com exigências fundamentais da própria dialética. Por exemplo: a ênfase dialética no caráter correlativo e simétrico das categorias contrapostas que fundam o sistema de Filosofia convive mal com a assimetria entre necessidade e contingência presente na teoria modal hegeliana, assim como o dinamismo infinito característico da dialética é dificilmente compatível com a tese hegeliana de um acabamento ou de uma completude do saber, bem como de uma plenificação do processo civilizacional em certo momento da história das culturas. Cirne-Lima percebeu estes problemas e a urgência de sua superação. Sua proposta vai realmente na direção de uma superação daqueles déficits do hegelianismo, mas creio que ainda permanece presa demais ao modelo de Filosofia sistemática desenvolvido por Hegel. Acredito que as mudanças devam ser mais profundas, terminando na necessária elaboração de um novo sistema de Filosofia, com outra configuração. Suponho, por exemplo, inevitável superar o próprio idealismo objetivo, ou seja, a contraposição entre a esfera ideal e o mundo real, entre Lógica e Filosofia do Real ainda presente em Hegel, e legada ao projeto de sistema cirne-limiano”. Cf. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo: Unisinos, 2008, Ano VIII, nº 261, p. 12. Nesse sentido, a parte final deste capítulo está ancorada na tese principal de Luft (2001), onde o problema da contingência e morte é destacado.

começo do processo lógico. E também, porque sua *Filosofia da natureza* é contraditória com o sistema como um todo pois, ao ter em si um momento da contingência, tem de ser pensada como um elemento fora da *Lógica*, iniciando assim um novo terreno, um novo devir, e de certo modo um novo sistema dentro do próprio sistema.

Nesse sentido haveria um déficit estrutural no sistema como um todo, pois o momento de contingência pressuposto ao início do movimento da Ideia Absoluta é inteiramente eliminado quando esta retorna a si mesma, mas isso é verdade apenas ao nível lógico, ou seja, na esfera do puro pensamento, mas não ao nível da filosofia do real. Dessa forma, a Ideia é incapaz, no âmbito do real, de prover a identidade última da exterioridade da natureza com a interioridade do espírito.

Conforme Luft, a contradição lógica inerente ao sistema hegeliano não acontece pelo simples postular de uma possível eliminação radical de toda contingência. Isso ainda está plenamente de acordo com a ideia de realização de um conhecimento Absoluto. Afinal, todo conhecimento Absoluto é, por definição, saber não contingente. Da mesma forma, não existe nenhuma inconsistência lógica na reivindicação feita por Hegel de que fatores contingentes presentes no início da elaboração da *Ciência da Lógica* sejam eliminados ao fim do processo: o ser que é ao início contingentemente estabelecido, ou seja, meramente pressuposto, poderia muito bem resultar posto de forma necessária pela Ideia Absoluta, enquanto começo Absoluto de uma ciência absoluta.

O erro lógico de Hegel reside apenas em supor que a Ideia possa conter em si mesma, como momento essencial de sua atividade, as dimensões crítica e especulativa da dialética, se e enquanto tratarmos essa última do modo como Hegel a tratou, ou seja, como capaz de sustentar a autonomia plena do sistema categorial exposto na *Lógica* de qualquer elemento contingente⁶⁹.

Para sustentar esta tese, segundo Luft, faz-se necessário entender o que significa contradição dialética na filosofia de Hegel. Contradição vem a ser para Hegel, ou insuficiência, ou insuficiência superada ou disrupção. Cada um desses sentidos pode ter tanto uma aplicação à esfera do puro pensamento como à esfera do real (natureza e espírito).

⁶⁹ LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001, p. 178-179.

Na esfera do puro pensamento, por exemplo, os conceitos de “ser” e “nada” são, em si mesmos, semanticamente insuficientes. Isso significa que falta a cada um deles um complemento de sentido, a ser fornecido pelo seu oposto. Caso essa complementação não seja efetivada, por meio da instauração do campo semântico onde se reúnem “ser” e “nada” no “devir”, cada um dos opostos perde seu sentido.

Na síntese, “ser” e “nada” permanecem como opostos, em si mesmos insuficientes, mas sua força potencialmente destrutiva foi neutralizada, ou seja, tornou-se insuficiência superada. Porém, em um segundo momento também o “devir” mostrar-se-á como necessitando de complementação semântica, e ressurgem o perigo de disrupção. Instaura-se, então, novo campo semântico capaz de superar a insuficiência de “devir”, e assim o processo permanece até se chegar àquele conceito capaz de sintetizar todas as demais categorias da *Ciência da Lógica*, a Ideia Absoluta.

Na esfera do real, o conceito de contradição dialética também exerce sua influência. Citando Hegel:

Igualmente o autêntico movimento de si interior, o *impulso* em geral não é nada mais do que o fato de que algo é *em si mesmo* e a deficiência, o *negativo de si mesmo*, em uma e mesma perspectiva. A identidade abstrata consigo ainda não é nenhuma vitalidade, mas pelo fato de que o positivo é em si mesmo a negatividade, por isso ele sai fora de si e se põe em mudança. Algo é vivo, portanto, apenas na medida em que contém em si a contradição e é, na verdade, essa força de apreender e suportar em si a contradição. Mas, se um existente em sua determinação positiva não é capaz de ao mesmo tempo abranger sua determinação negativa e apreender uma na outra, não é capaz de ter a contradição nele mesmo, então ele não é a unidade viva mesma, não é o fundamento, e sim sucumbe na contradição⁷⁰.

Nesta citação, se pode encontrar sintetizado, a teoria hegeliana da contradição. Cada ente efetivo é uma unidade de determinações opostas. Contendo em si o seu oposto, o ente efetivo apresenta nele mesmo a insuficiência (deficiência). Ora, a vida não é caracterizada pela eliminação dessa insuficiência; ela é, pelo contrário o processo sempre renovado de sua superação ou neutralização em uma síntese, representada pelo constante processo de automovimento e autoconservação que constitui a vitalidade do ser vivo (insuficiência superada). Se e quando esse processo deixa de se realizar, a

⁷⁰ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 166.

insuficiência não é mais superada e desenvolve-se em disrupção: no caso do ente vivo, a morte⁷¹. Dessa forma resume-se:

[Contradição] em dialética é: *Insuficiência*: o déficit inerente a cada entidade (categoria ou ser enquanto incapaz, isoladamente, de subsistir (categoria: incapacidade de permanecer com sentido; ser: incapacidade de permanecer existindo). *Insuficiência superada*: a marca da superação da insuficiência inerente a uma dada entidade, com a conseqüente neutralização de sua possível disrupção, alcançada pelo estabelecimento de sua relação com a entidade oposta, formando-se uma síntese. *Disrupção*: a destruição do sentido de uma categoria ou da subsistência de um ser devido à sua não-subsunção em uma relação geradora de síntese de opostos⁷².

Mas algumas questões podem surgir da distinção realizada acima sobre o conceito de contradição dialética: não seria verdade que a morte de um ente vivo terminaria por revelar justamente aquilo que permanecia velado: a vitalidade é incapaz de eliminar conclusivamente aquele déficit originário que permeia tudo o que é, e que pode, em qualquer momento, desenvolver-se em morte ou disrupção, tal como na terminologia de Luft? Mas se isso ocorre exatamente dessa forma, então como pode, em qualquer caso, haver o Absoluto, o incondicionado, ou seja, a própria Ideia Absoluta?

Mas, segundo Luft, a filosofia de Hegel “*permanece também nesse ponto coerente com seus pressupostos últimos: o autor estabelecerá uma clara distinção entre as coisas finitas e a estrutura lógica que as constitui, ou seja, a Ideia, o Absoluto*”.⁷³ Conforme Hegel:

Somente Deus é a concordância verdadeira do conceito e da realidade; mas todas as coisas finitas têm em si uma inverdade, têm um conceito e uma existência, que porém é inadequada ao seu conceito. Por esse motivo devem perecer, e desse modo se torna manifesta a inadequação

⁷¹ Luft se vale de um exemplo para explicar o processo de disrupção ou morte: “Pensemos no caso concreto da fome: um determinado animal apresenta-se destacado do meio onde vive, em oposição a ele, mas ao mesmo tempo necessita dele para a própria sobrevivência. A fome – a carência alimentar – é o sintoma que indica a necessidade do indivíduo de superar sua oposição com relação ao meio; a síntese dos opostos (indivíduo e meio) dá-se pela alimentação. Alimentar-se é superar a falta originária que marca todo ser vivo, mas essa superação não significa eliminação da falta: a fome sempre retorna e a vida é o processo de sua constante superação (a síntese constantemente renovada entre indivíduo e meio). A não-superação da insuficiência, por outro lado, leva à morte (disrupção)”. Cf. LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001, p. 252-253.

⁷² LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001, p. 185.

⁷³ *Ibidem*, p. 179.

de seu conceito e de sua existência. O animal, enquanto singular, tem seu conceito em seu gênero, e o gênero se liberta da singularidade através da morte⁷⁴.

Nesse sentido, os entes finitos estão, portanto, condenados à morte, e justamente sua deficiência apresenta-se como a contrapartida da potência do Absoluto: só a Ideia, ao exteriorizar-se (ou seja, ao constituir o mundo da finitude e expor-se a ele), não se põe em risco de dissolução, só ela é capaz de se realizar como unidade de opostos, de conter em si a insuficiência e, ainda assim, permanecer eternamente idêntica consigo mesma.

Isso é assim porque a Ideia é *autônoma* no sentido mais estrito da palavra: ela não depende de nenhuma condição externa a ela mesma para subsistir, não há nela nenhuma oposição que não seja sua própria negatividade imanente – ao contrário de todas as coisas finitas, que dependem de elementos a elas exteriores para sua subsistência: a alteração das condições do meio ambiente pode, por exemplo, causar a morte de um ser vivo. Justamente por seu caráter condicionado, a coisa finita é um ser contingente⁷⁵.

É o que parece afirmar Hegel:

O contingente, em geral, é algo que tem em si mesmo a razão de seu ser, mas em outro. Por esse motivo, consideramos o contingente como algo que pode ser ou também não ser, que pode ser assim ou de outro modo, e cujo ser ou não-ser, seu ser-assim ou ser-diversamente, não está fundado nele mesmo mas em Outro⁷⁶.

Isso mostra, portanto, que nos entes finitos, a superação da insuficiência acontece apenas de maneira provisória. Pelo contrário, no âmbito do puro pensamento, a Ideia Absoluta consegue superar a insuficiência de forma definitiva. Com isso, se pode

⁷⁴ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. (I) A Ciência da lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 82 (§ 24 A 2).

⁷⁵ LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001, p. 180.

⁷⁶ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. (I) A Ciência da lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 271 (§ 145 A).

fazer uma dupla caracterização no modo de superar a insuficiência: de modo provisório ou definitivo.

Nas coisas finitas a superação da insuficiência é de forma provisória justamente porque é realizada sob a pressuposição de condições externas ao próprio ente finito: a modificação possível dessas condições está constantemente pondo em risco o ser finito. A cada instante do tempo o ser finito, enquanto efetivamente existente, é, mas, por depender de condições por ele não controladas para existir, pode por igual não-ser: ele não é capaz de eliminar a possibilidade de sua própria destruição ou morte.

Portanto, o ser finito caracteriza-se por conter em si uma superação apenas provisória da sua insuficiência: nele é apenas possível mas não necessário que a insuficiência esteja superada. Com isso se entende, deveras, que o ente finito é, por definição, um ser contingente. Mas como observa Luft:

Note-se que o simples fato da disrupção de um ser não determina a contingência *desse acontecimento*: perante a Ideia, e este é um argumento sempre utilizado pelo próprio Hegel, a morte de um ser vivo não é um acidente, mas condição necessária para a realização plena do Absoluto. É a fragilidade do ser finito que determina a potência do Absoluto, a possibilidade (posta pelo próprio Absoluto) de sua manifestação plena. O que determina a contingência *no ser vivo finito* é a possibilidade por igual desse ser permanecer vivo (superar a insuficiência) ou morrer (entrar em disrupção) em um determinado instante do tempo⁷⁷.

“*O contingente é uma existência que não tem um valor maior que o de algo possível, que, assim como é, pode também não ser*”⁷⁸. Dessa forma se demonstra um vínculo muito próximo entre insuficiência e contingência: em todos os âmbitos do real ou do pensamento em que a insuficiência é superada apenas provisoriamente abre-se também um âmbito efetivo para a ocorrência de acontecimentos contingentes.

Ora, conforme observa Luft⁷⁹, a demonstração dessa ocorrência ineliminável de contingência que está imiscuída no sistema hegeliano não deve ser encarada com surpresa. Ao revés, é produto da riqueza e da complexidade da teoria onto-lógica

⁷⁷ LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001, p. 258.

⁷⁸ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. (I) A Ciência da lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 45 (§ 6).

⁷⁹ LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001, p. 182.

desenvolvida por Hegel como alternativa aos impasses do Idealismo Alemão⁸⁰ na tentativa de realização do Saber Absoluto.

A proposta de Hegel é a superação imanente do pensamento finito, uma proposta a ser realizada não apenas pela *Fenomenologia do espírito*, mas também e principalmente pela *Ciência da Lógica*. A grande novidade trazida por Hegel é justamente a tese de que seria possível uma superação imanente de toda finitude: no contexto da Filosofia do Real isso significa que a mortalidade do ser finito implica no reforço da potência da Ideia Absoluta, ao ser esta capaz de se manter a si mesma em sua atividade de finitização; no contexto da *Ciência da Lógica*, isso significa que o Saber Absoluto é capaz de descer ao nível do pensamento finito – finitizando-se como pensar do entendimento – e não perder nisso, nada de sua absolutidade.

⁸⁰ A questão decisiva no contexto do Idealismo Alemão seria: como é possível conciliar a absolutidade, incondicionalidade e o caráter de necessidade das ações da subjetividade absoluta com a relatividade, a condicionalidade e a contingência dos atos da subjetividade finita? A alternativa de Hegel para a solução desse impasse tornou-se clara na *Fenomenologia do espírito*: era preciso conceber uma forma de superação imanente da finitude. Se deveria começar pelo âmbito do senso comum e da subjetividade finita, mostrando como, passo a passo, essa subjetividade pode ser elevada ao âmbito do Saber Absoluto e da subjetividade infinita. A Ideia Absoluta, nesse sentido, seria o único elemento capaz de, ao se expor à esfera das coisas finitas por ela mesma constituída (ao se finitizar), não perder a si mesma, reencontrando-se como idêntica consigo em sua alteridade. O elemento finito envolvido pelo Saber Absoluto é a subjetividade desse indivíduo que se põe a filosofar, a tematizar o próprio pensamento. É verdade que a *Ciência da Lógica* pressupõe, em seu início, a prova primeira do conceito da ciência realizada na *Fenomenologia do espírito*, ou seja, a prova do saber absoluto, assim como também pressupõe o vínculo a uma subjetividade finita ou à História da Filosofia em seu percurso temporalmente condicionado ao buscar nas filosofias anteriores as categorias a serem tematizadas. É justamente essa característica, ou seja, a capacidade de instaurar exterioridade e libertar-se de modo absoluto de toda exterioridade, o que torna a *Ciência da Lógica* a ciência das ciências, o que faz da Ideia Absoluta algo inteiramente diverso dos entes finitos, e que torna a realidade pensada e aquelas instâncias do real idênticas a ela como o único mundo efetivamente real. Cf. LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001, pp. 174-178.

2. A MORTE COMO O SUPRIMIR E O SUPRASSUMIR (*AUFHEBUNG*) DA CONTINGÊNCIA: MORTE ÔNTICA E ONTOLÓGICA

Constata-se a proficuidade da temática da morte pelo decorrer discursivo do texto. Revelada em vários momentos no desenvolvimento do processo do puro pensamento e do mundo natural e espiritual, a morte parece adquirir funções intrínsecas ao próprio devir do sistema que, exatamente por isso - ainda que não de forma melhor elaborada do ponto de vista conceitual em determinado *setor* da obra – ela mesma afirmaria sua validação onto-lógica como que integrada neste mesmo sistema na sua totalidade. Admitindo a necessidade da contingência ser um dos determinantes do real, isto é, que a empiria da realidade e as determinações conceituais que a constitui são imanescentes à própria realidade e que com isso, portanto, o absoluto não se distinguiria das manifestações de contingência, necessitando da finitude para a configuração de sua totalidade; e, levando a termo a proposta de Hegel de que “*a tarefa da Filosofia consiste em conhecer a necessidade oculta sob a aparência da contingência*”⁸¹, é cabível entender a contingência como a categoria excelsa que apresenta a ligação da dupla dimensão do processo dialético da morte: a ôntica e a ontológica.

Neste capítulo irei discutir a dimensão ôntica e ontológica da morte. Sobre a dimensão ontológica basta aqui dizer que parece ser a dimensão privilegiada de abordagem de Hegel, que tem na premência de sistematicidade e necessidade da exigência de fechamento do sentido especulativo total do Conceito, a morte já reconciliada e dotada de especial significação dentro do sistema, como já observaram vários estudiosos sobre a temática.

Diferentemente, a morte como contingência ôntica pode ser entendida de duas maneiras. A primeira simplesmente como o fim da vida, o término de um ente em sua singularidade vital. Nesse caso, a contingência está atrelada ao empírico, ao mundo natural dos fenômenos e condicionada à mortal queda temporal. A rica multiplicidade da natureza é a demonstração exuberante da contingência que não pode ser deduzida em sua especificidade transitória e finita, e justamente por isso, poderíamos dizer que lhe falta a dignidade do Conceito: é a “*intuição da contingência perdendo-se dentro do*

⁸¹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (I – A Ciência da Lógica)*, 1995, p. 273 (§ 145A).

indeterminado”⁸². A morte seria apenas o momento que determina o fim e, dentro deste senso comum, não teria nenhuma maior significação para além de sua unilateralidade contingente; é a morte fria e rasteira que significa não mais “*do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água*”⁸³. É a morte que suprime o contingente.

Por outro lado (e é aqui que reside o principal interesse desse capítulo) dentro desta mesma perspectiva da morte como contingência ôntica, cabe salientar que à contingência “*lhe compete seu direito no mundo objetivo, pois é uma forma da ideia em geral*”⁸⁴, e se pode atrelar a ela um conteúdo espiritual que lhe daria o significado de processo. A morte se tornaria um *morrer*, pois o “*contingente é ao mesmo tempo a possibilidade de um Outro*”⁸⁵ e, nesse sentido, se tornaria condição essente do processo de efetividade. Deveras, concordando com Hegel, a morte de um homem que foi assassinado tem em si o total caráter do contingente, pois esse homem poderia morrer de acidente, envelhecimento, suicídio, etc. O que se faz necessário é reconhecer o próprio homem que morre por meio de si mesmo, que é a própria contingência em si e que dela não pode se abster⁸⁶. A morte, na ambiguidade de sua polifonia, pode ser compreendida então como resultado, mas também como construção.

Consequentemente, a morte não entendida como o produto estático sem significação da pura aniquilação (simples resultado), mas como o processo mesmo que se conclui em si, traz à tona o papel da figura da *aufheben* para a discussão. Se na primeira abordagem da morte ôntica, a morte suprime a contingência, na segunda a morte suprassume a contingência e lhe confere um significado. Sobre a efetividade dessa morte que se encontra subsumida no plano ontológico de Hegel, irei me dedicar a explorar uma conceitualização especulativa, buscando tornar tangível conceitualmente a metafísica da morte hegeliana na sua particularização fenomênica.

Nesse contexto, trabalharei a temática da morte no texto hegeliano buscando resgatar e vincular a morte ôntica aos elementos intra-sistemáticos de Hegel, entendendo-a conceitualmente entrelaçada no pensamento puro a partir da figura da

⁸² HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (I – A Ciência da Lógica)*, 1995, p. 271 (§ 145A).

⁸³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 406 (§590).

⁸⁴ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (I – A Ciência da Lógica)*, 1995, p. 272 (§ 145A).

⁸⁵ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (I – A Ciência da Lógica)*, 1995, p. 273 (§ 146A).

⁸⁶ Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (II - Filosofia da natureza)*, 1997, p. 80 (§266A).

aufheben, como atividade imanente do desdobramento do Espírito, no qual a morte surge mediante determinações finitas perante o Absoluto, significando a integração do finito no infinito, e do infinito no finito, como momentos do Absoluto, e que o conduz assim à indiferenciação na sua própria identidade. Isso será visto na leitura da tragédia *Antígona*.

Para tanto a investigação aqui efetivada privilegiará como *locus* principal de estudo a *Fenomenologia do Espírito e a Lógica, Filosofia da natureza e Filosofia do Espírito*⁸⁷. Pontos específicos da obra - ainda que de uma forma geral - serão utilizados para contextualizar os desdobramentos da morte na particularização do Espírito, pautados na minha tentativa de demonstrar o papel decisivo da morte nas transições dialéticas dentro do pensamento de Hegel.

Acredito que uma passagem da *Estética* (que a meu ver é a melhor definição que Hegel deu para a morte em sua obra) sirva como síntese do que será trabalhado neste capítulo e pode servir como chave de leitura do mesmo. Apesar de longa citação, vejo-me obrigado a transcrevê-la, no mínimo, como um dos principais achados desta seça:

A negação imediata e por isso natural, em seu modo o mais abrangente, é a *morte*. O absoluto é portanto apreendido agora de tal modo que deverá entrar neste negativo como numa determinação que pertence ao seu próprio conceito e deverá trilhar o caminho do definhamento e da morte. Por isso vemos na consciência dos povos o enaltecimento da morte e da dor inicialmente como a morte do sensível que definha; a morte do natural é sabida com um elo necessário na vida do absoluto. Mas o absoluto, por um lado, a fim de passar por este momento da morte, deve surgir e ter uma existência, enquanto, por outro lado, não permanece preso ao aniquilamento da morte, e sim se *produz* a partir disso de modo elevado para a unidade positiva em si mesma. A morte, portanto, não é tomada aqui como o significado inteiro, mas apenas como *um* aspecto dele e, na verdade, o absoluto é apreendido por meio deste processo do negativo como uma supressão [*Aufheben*] de sua existência imediata, como uma transitoriedade e algo passageiro; inversamente, porém, também como um retorno em si mesmo, como uma ressurreição e um ser-em-si-eterno-e-divino. **Pois a morte tem um significado duplo: uma vez é o próprio perecer imediato do natural, outra vez é a morte do que é apenas natural e com isso o nascimento de algo mais elevado, do espiritual, no qual se extingue o mero natural de modo que o**

⁸⁷ Discussões à parte, entendendo como Sistema as principais obras de Hegel, a saber: *Fenomenologia do Espírito* (1807); *Ciência da Lógica* (1813) e *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1830).

espírito tem em si mesmo [*an sich selbst*] este momento como pertencente à sua essência⁸⁸.

2. 1 A morte ontológica

2.1.1 A coisa mais terrível a manter: a morte como reconciliação do espírito consigo mesmo

“A folha que cai, retorna às suas raízes”.

Provérbio chinês

A morte tal como aparece pela primeira vez na *Fenomenologia do Espírito*, rigorosamente falando, não se refere diretamente ao conteúdo da *Fenomenologia*⁸⁹ mesma. Para entender melhor esta proposição, se faz necessário uma breve reflexão de cunho estrutural e de conteúdo sobre a obra, que posteriormente refletirão na compreensão do sentido metafísico do conceito aqui estudado.

O Prefácio foi escrito posteriormente ao término da obra. Ou seja: Hegel já tinha todo o desenvolver da consciência fenomenologicamente construída, e podia agora, a partir do ponto de vista do puro saber - o ponto de chegada daquilo que inicialmente era apenas consciência natural e agora se desenvolve na esfera do pensamento puramente conceitual – demorar-se nas determinações-de-pensamento no interior de sua *Ciência da Lógica* que, no projeto original⁹⁰ do filósofo, ocuparia o segundo momento do Sistema da Ciência, juntamente com as *Ciências da natureza e do espírito*. Em suma, o tema do Prefácio é precipuamente o *pensar* sistematizado.

⁸⁸ HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética* (I). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004, pp. 72-73. Grifo meu.

⁸⁹ *Sistema da Ciência. Primeira parte. Ciência da experiência da consciência (Ciência da Fenomenologia do Espírito)*. Eis o título completo da obra. Para um aprofundado estudo sobre a relação do título com o lugar que ocupa a obra no interior do sistema de Hegel, ver (Heidegger, 2008, p. 11-52). O título nas primeiras edições figurava entre o Prefácio e a Introdução, o que ainda acontece em algumas edições modernas, sendo já um indicativo da interpretação do Prefácio como uma introdução ao sistema que Hegel pretendia construir. Cf. (Inwood, 1997, p. 141).

⁹⁰ Projeto original que é o contexto da investigação aqui proposta. Não me deterei neste trabalho na extensa discussão sobre o lugar que a *Fenomenologia* ocupa no sistema hegeliano. Aqui basta recordar, como nos sugere Kervégan (2008, p. 50) que a posição da *Fenomenologia* no sistema se transforma após 1807. Isso se deve: 1º) a mudança do plano do sistema: a *Fenomenologia* deixa de ser sua primeira parte; 2º) a “Filosofia do Espírito”, terceira parte da *Enciclopédia*, comporta ela própria uma subdivisão denominada “Fenomenologia do Espírito” que trata das três primeiras seções da obra homônima. Para Hosle (2007, p.77; p. 145) pautado em carta de Hegel a Schelling, escrita em maio de 1807, as mudanças da *Fenomenologia* em relação ao Sistema já estavam sendo pensadas durante a redação da mesma, diminuindo a relevância da obra na composição do Sistema da Ciência. Por isso a premissa de Hosle, de que o Sistema definitivo de Hegel esteja estabelecido na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830).

Portanto, é correto não visualizar o Prefácio como o prefácio da *Fenomenologia*, mas como prefácio do Sistema da Ciência⁹¹. Doravante, se justifica considerar a morte, inserida neste texto, como relacionada sempre ao todo do sistema, e não com uma parte específica desse todo, no caso aqui a *Fenomenologia*. “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento⁹²”. O todo, que está em total acordo com seu conceito⁹³ e que por isso é infinito, assume em si a série de relações evanescentes que caracterizam as entidades finitas do mundo e, portanto, apenas ele pode ser considerado o verdadeiro (a essência) na filosofia do absoluto de Hegel.

Essa conclusiva, mas não estática verdade a que o todo remete, reconciliada nela a identidade das clássicas dualidades como pensar-ser, subjetivo-objetivo e finito-infinito⁹⁴, vigora, não obstante, devido aos momentos efêmeros de sua constituição que se desenvolvem e desaparecem através das formas de consciência no périplo da *Fenomenologia*. Se a verdade da percepção é o entendimento ou se a verdade da consciência é a razão, isso apenas demonstra que o todo é composto por essas “pequenas verdades” que em sua totalidade posso chamar de verdadeiro ou verdade absoluta, como prescrevia Hegel.

De acordo com o clássico estudo de Hartmann (1960, p. 319) sobre o Idealismo Alemão, as figuras que se desenvolvem na *Fenomenologia* e que dão a forma fenomenal ao espírito⁹⁵, têm como características manifestas a finitude e a limitação. Justamente

⁹¹ Uma possível ligação entre a *Fenomenologia* e o Prefácio, como bem observado por Hyppolite (2003, pp. 601-602), é que este último pode servir de auxílio para a compreensão do derradeiro capítulo da *Fenomenologia*, intitulado “O Saber Absoluto” (*Das absolute Wissen*) que é conhecido muito mais pela sua fama de enigmático do que propriamente pelo seu conteúdo. É neste capítulo que a identidade do pensar e do ser se configuram como o resultado da *Fenomenologia*. Ela se descobre como a ciência do ser e permanência do pensar no ser. O ser se pensa como Si e o Si como o ser, e este pensamento do Si, esta onto-lógica, que é o pensamento do pensamento e ao mesmo tempo pensamento de todas as coisas, constitui o saber absoluto. Logo, a complexa condensação do último capítulo encontraria melhor lapidação no Prefácio, que englobaria no seu texto as disposições já encontradas como resultado no saber absoluto sem ter que se demorar sobre o processo da experiência; e a partir daí explanar o todo do Sistema.

⁹² Hegel, FE, § 20.

⁹³ Hegel, FE, § 33. “Os puros pensamentos se tornam *conceitos*, e somente então eles são o que são em verdade: automovimentos, círculos. São o que sua substância é: essencialidades espirituais”.

⁹⁴ Dualidades que são criticadas de forma pontual na obra de 1802, *Fé e Saber*. Nela, Hegel cria uma refutação das filosofias da subjetividade de Kant, Jacobi e Fichte que separaram o absoluto do saber e o entendimento da razão, absolutizando assim o infinito e o finito como separados, e o absoluto nessa relação permanecendo como uma vacuidade da razão. Para Hegel, o idealismo dessas filosofias é um “idealismo do finito, o finito tomado como forma ideal; com o finito real é posta absolutamente e de igual modo a ambos a idealidade finita, quer dizer, o conceito puro, uma infinitude absolutamente contraposta à finitude” (Hegel, 2007, p. 30-31).

⁹⁵ Em seu *Fragmento de Sistema*, datado em 1800, Hegel oferece uma definição bastante peculiar de espírito: “Pode-se chamar de “espírito” a vida infinita, em oposição à multiplicidade abstrata, dado que

por isso, tais figuras constituem apenas um aspecto parcial do verdadeiro, que encontra sua realização plena acima de si mesmo, na autoconfiguração do espírito absoluto. O absoluto é assim o infinito no finito: o infinito, longe de isolar-se do finito, traz este consigo, integrando-o como momento seu e constituindo a diferença indiferenciada na identidade do absoluto⁹⁶. Logo, a morte tal como apresentada neste tópico (1.1) deve ser apreendida, não como o “verdadeiro” sentido da morte, mas como morte especulativa que engloba em seu sentido todos os outros possíveis de serem manifestados fenomenologicamente e suprassumidos no conceito, no âmbito do puro pensar.

Posto isto, passo agora a me deter sobre a citação da obra hegeliana que enseja as especulações que aqui serão levantadas sobre o conceito morte. Ressalto, principalmente se tratando do pensamento de Hegel, que privilegia a organicidade textual, que jamais se analisa uma citação deslocada do seu contexto. Isso pode ser considerado um crime contra a filosofia do autor em questão. No entanto, por se tratar de um conceito específico o objeto de nossa investigação e que o mesmo não aparece mais no decorrer do Prefácio com a conotação⁹⁷ que Hegel aqui lhe confere⁹⁸ e que o mesmo tem uma ligação explícita com as outras tematizações da morte na obra como um todo, acredito em minha absolvição por parte do tribunal acadêmico. No parágrafo 32 do Prefácio lê-se:

“espírito” é a união concordante, vivente, do múltiplo, em oposição ao múltiplo enquanto [própria] configuração (que constitui a multiplicidade que se inclui no conceito de vida); *não* em oposição ao mesmo, enquanto mera multiplicidade morta, separada dela, porque neste caso o espírito seria mera unidade que se chama lei, e que é algo meramente pensado, algo carente de vida.” (Hegel, 2003, p. 401)

⁹⁶ Em sua tese de doutorado – *A metafísica do conceito* (2003) – Alfredo de Oliveira Moraes explana esta relação do infinito (todo) com o finito (parte) na constituição do absoluto: “O raciocínio simplificado seria o de que não há totalidade sem partes, uma totalidade não se constitui como um todo indiferenciado, para só então fazer brotar, de dentro de si, as partes; pelo contrário, a totalidade somente se define como tal a partir de suas partes, nelas se realiza e as integra, elevando-as à sua verdade, ainda que as transcenda, na medida em que é mais que a soma das partes” (Moraes, 2003, p. 72).

⁹⁷ Alguns podem levantar a constatação de que a passagem, por ser em grande medida metafórica, seja de validade pequena ou inferior na compreensão das intenções de Hegel sobre seu sistema. Porém, contrapondo esta ideia, os estudos de Lakoff e Johnson (1999) no campo da linguística cognitiva, apontam para algo que denominam consciência encarnada, onde a razão não transcende o corpo, mas é fundamentalmente determinada e formada por nossa natureza física e nossas experiências corpóreas. A estrutura da razão nasce do corpo e do cérebro. Com este pressuposto, descobriram que a maior parte dos pensamentos humanos é metafórica e que as metáforas primárias possibilitam que nossos conceitos corpóreos básicos sejam aplicados a domínios abstratos e teóricos. Exemplos: “Acho que não peguei esta ideia”; “grande dia”; “calorosa acolhida”; “a vida é uma grande viagem”. Nosso pensamento e linguagem contém centenas de metáforas primárias, a maioria das quais nós usamos sem ter consciência delas; e, uma vez que se originam das experiências corpóreas mais básicas – **como a vida e a morte** – as metáforas primárias tendem a ser as mesmas na maioria das línguas.

⁹⁸ Encontramos, na *Fenomenologia*, referência explícita ao termo morte (Tod) em vinte e nove (29) passagens; em palavras cognatas na língua portuguesa como: morrer (Absterben) uma (1) referência; morto(a) (tot) trinta e nove (39) menções; mortificação (Kasteien) uma (1) citação; mortais (Sterblichen) duas (2); morre (stirbt) nove (9); morreu (gestorben) quatro (4) e; morrem (sterben) uma (1) alusão.

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e suster o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto (HEGEL, 2002, p. 44).

Primeiramente deve-se compreender o que seria esta inefetividade que Hegel entende também como morte. Ao que parece, Hegel está fazendo uma crítica das filosofias do entendimento⁹⁹ ou metafísicas da subjetividade, que trabalham no intuito de chegar à pensamentos “fatiados”, determinados e rígidos, que instauram um imediatismo conhecido e fixo do concreto (real). Hegel crê que essa separação das determinações feitas pelo entendimento, ademais ser algo essencial no processo do pensamento, é inefetiva devido ao seu isolamento do todo que compõe o espírito. Seriam determinações bem conhecidas; mas mortas, estáticas, não fluidas. Em outras palavras: seriam abstrações sem vida. A abstração é a morte que interrompe a vida. Pensar abstratamente é matar a coisa mesma, fixando-a e finitizando-a através do entendimento.

Em ensaio escrito logo após a publicação da *Fenomenologia*, intitulado *Quem pensa abstratamente?* (1995), Hegel transpõe para uma linguagem pitoresca, comparando com seu estilo muitas vezes sisudo de expor ideias, o processo de separação que o entendimento empreende, transformando o concreto do todo num amontoado de abstrações esparsas. Segundo Hegel, a sociedade culta de sua época, dita do Esclarecimento, tem verdadeiro pavor de palavras como *pensar* e *abstrato*. Isso se deve ao elevado grau metafísico que as mesmas vem ocupar nas consciências da época. Mas o filósofo aponta que esse desvio de olhar que a sociedade encena ao se deparar com o pensamento abstrato, não é porque ele é desnecessário, mas é porque este lhe é superior e mais nobre e a sociedade o evita por não poder compreendê-lo.

Mas na sequência de seu texto, Hegel afirma que quem pensa abstratamente é o homem sem instrução, não o instruído, como de fato se acreditam ser as pessoas da boa

⁹⁹ Como bem explicita Oliveira (2002, pp. 247 -248): As “filosofias do entendimento” são precisamente as que absolutizam a finitude e por isso nunca superam a contradição, pois nunca vão além do finito. Na obra *Fé e saber* ele considerou as “filosofias da reflexão” de Kant, Jacobi e Fichte como os exemplos, no pensamento de sua época, de filosofias finitistas, que põem absolutamente a esfera da finitude, de tal modo que o Absoluto só pode ser atingido pela fé. O típico dessa posição é postular uma contraposição absoluta entre finitude e infinitude. Por essa razão, o verdadeiro Absoluto está para além do conhecimento e só é atingível na fé e no sentimento”.

sociedade. Fica latente a ironia na escrita hegeliana ao exemplificar sua proposição. Imagine um assassino sendo levado ao patíbulo. Para a maioria das pessoas ali presentes, ele não passa de um assassino, mas algumas mulheres comentam, ao vê-lo passar, sobre sua beleza e força. Ao que o povo reage indignado sobre a possibilidade de se pensar tão erroneamente de que um assassino possa ser belo ou forte... “Pensar abstratamente significa isto: ver no assassino somente o fato abstrato que ele é um assassino e através desta simples qualidade anular toda a essência humana ainda remanescente nele” (Hegel, 1995, p. 237).

Logo, aquele que pensa abstratamente (aquele que pensa as coisas separadas, divididas, fragmentadas) não pensa filosoficamente: reduz o todo às partes. O que Hegel aponta é que a bela sociedade não conhece profundamente o que é o pensamento abstrato que tanto abomina como também – constantemente, diga-se de passagem – pensa abstratamente. Em suma, na filosofia de Hegel, os pensamentos são derivados uns dos outros, formando um sistema concreto, ao invés de um agregado distinto e abstrato de determinações fixas sem ligação. O fato para Hegel acreditar que os nossos conceitos devem ser unidos desse modo derivativo é que os conceitos, segundo ele, formam a essência da consciência, “à qual faltaria uma unidade apropriada se os seus conceitos fossem um simples agregado” (Inwood, 1997, p. 42).

A morte é o mais terrível simplesmente porque ela aniquila a unidade da vida, retirando dela o elã que lhe confere a fluidez do todo. Todavia, o funesto da morte, tal como Hegel desenvolve na passagem, não é tanto pelo fato que ela mortifica uma série de abstrações vazias que não se reconciliam na unidade da razão, presas a uma lógica do entendimento, mas sim que seu resultado, o morto ou as determinações de pensamento tranquilas, deve necessariamente ser sustentado ou suprassumido em vida. Carregar o morto é tarefa árdua; para cumprir este trabalho se faz urgente uma força hercúlea¹⁰⁰ do espírito para unificar a multiplicidade das coisas finitas fixadas pelo entendimento.

Ora, mas é o entendimento a potência absoluta ou a *força mais maravilhosa*. Dividir o concreto, decompor as representações para melhor analisa-las é inevitável: “uma vez que o concreto, só porque se divide e se faz inefetivo, é que se move” (Hegel,

¹⁰⁰ Para satisfazer os mais eruditos, recordo dos famosos doze trabalhos de Hércules que nos chegaram através da mitologia greco-romana. Em seu primeiro trabalho, ordenado por Euristeu, Hércules devia matar o terrível leão de Neméia. Efetivou seu trabalho e levou o leão morto nas costas até o mandante da tarefa. Como não bastasse, retirou a pele do animal e começou a vesti-la como escudo protetor, pois não havia nada que pudesse penetrar em sua couraça. A cabeça do leão lhe servia como elmo. Podemos retirar do mito a imagem da morte sustentada em vida e como mantenedora dessa mesma vida. Cf. (Bulfinch, 2002, p. 172)

2002, p. 44). Porém, seguindo Hegel, o resultado do trabalho do entendimento, é o *nada maravilhoso*, o separado ou abstrato, por seu caráter de imediatez e oposição não reconciliada no âmbito do pensamento, ou seja, um resultado inefetivo. Então, se pergunta, o que é que movimenta o dividido, já que o entendimento apenas opõe e fixa as determinações de pensamento, sem preocupar-se com o anelo entre elas? O que é que realmente carrega o morto das abstrações vazias e que tem imensa energia para suportar tamanho encargo?

“O pensar” – responde Hegel. Na razão, a atividade do pensamento consegue reconciliar a beleza sem-força (a subjetividade que foge do finito e fica reclusa no belo sentimento – fé - do mais além do absoluto) com o entendimento, que vê apenas finitude em todos os lugares da verdade do ser e cobra da beleza aquilo que ela não pode realizar: a objetificação de seu anseio pelo absoluto, tornando aquela intuição sentimental do infinito algo passível de ser tomado como coisa, fixa, abstrata. Desse modo, a atividade do pensamento seria tanto subjetiva quanto objetiva, pois unificando os dois polos contrastantes, consegue a realização do absoluto, a junção do pensar e ser, numa síntese viva que carrega em si todo o peso dos cadáveres de abstrações e sentimentalidades vazias.

Neste sentido o temor da morte, que pode causar um momento de vacilação e retenção da vida em si mesma e, dessa forma, a mesma ficando inerte no terreno de um pensamento fixo e tranquilo, não se contrapondo com a diferença, deve ser superado para possibilitar a vida do espírito. O espírito só é o que é na medida em que suporta a morte na vida, não se recusando ao embate do movimento das determinações que acabam lhe proporcionando seu devir de si mesmo. O pensar que conserva em si os cadáveres das oposições abstratas se mantém em atividade justamente por esta tarefa: carregar a morte nas costas como um sacrifício metafísico.

Esta metafísica da morte mantém uma estreita orquestração com a vida, como bem observou Simmel (1998). A formulação hegeliana – de que toda coisa atrai o seu contrário e forma com ele uma síntese superior, à qual está certamente subsumida, mas onde precisamente ela vem assim a "si" – em nenhum outro lugar revela mais o seu sentido profundo do que na relação entre a vida e a morte. A vida em si atrai a morte enquanto contrário. Consequentemente a vida e a morte se encontram no mesmo degrau do ser como tese e antítese. Assim se eleva acima de ambas algo de superior: o espírito, que se transforma inerentemente às tensões da vida e da morte, não sendo mais atingido pelas suas oposições, mas mantendo-se justamente pela reconciliação destas em si

mesmo. Apesar de sua inferioridade em relação ao espírito, a vida é, para Hegel, uma potente metáfora para a unificação ativa de diversidade e diversificação da unidade envolvida no espírito e suas formas. “A lógica dialética é viva, em contraste com a lógica morta do entendimento” (Inwood, 2002, p. 322).

Isto não quer dizer que a morte seja eliminada pela razão. Enquanto o entendimento cria a morte através de suas abstrações, existe na razão, segundo Hegel, um reconhecimento da realidade da morte. A razão, diferente do entendimento, apreende a morte como algo efetivo, que ocorre, transforma, exerce um papel no processo da vida do espírito: a morte é aquilo que é terrível e dilacerante, mas que não deve ser escamoteada jamais.

Como aponta Morin (1997, p. 264) em estudo já clássico sobre a temática da morte, sempre é afirmada pela razão “a vontade cavalgar a morte sem jamais cair da montaria”. É esta vontade de manter o pensamento nas águas-mães da morte, mas sem ceder nem um pedaço de terreno ao irracional, que faz do pensamento de Hegel a prodigiosa síntese do trágico e do racional; síntese dominada pela preocupação de integrar a morte na razão, de compreendê-la como função, exigência, necessidade. O espírito tende sempre a negar o particular, o finito, no qual se aliena necessariamente para se realizar, e do qual, para conseguir a reconciliação, deve se libertar. Toda finitude deve ser negada; todo particular deve ser universalizado. Este é o movimento da dialética, isto é, do real.

Neste sentido, podemos considerar a morte como o alimento indigesto da vida no seu desenvolver. A vida do espírito é a mais enérgica, mais heroica e mais vitoriosa justamente por encarar e sustentar em si o mais terrível: a própria morte. O finito é o desaparecimento da morte no suprassumir de si mesmo no infinito. Mas este desaparecimento não é um produto do entendimento que desvia seu olhar do todo, para não ter que prestar contas de suas operações analíticas no âmbito do conhecimento. Morte e finitude estão estreitamente associadas numa filosofia do devir do espírito, na qual a afirmação e a aniquilação do finito fundam incessantemente o infinito que se realiza no próprio movimento, na construção da verdade. Se a lógica do entendimento pronuncia o discurso da morte que acompanha a vida, como a sua outra face, a *Fenomenologia do Espírito* vai ser “a teoria dessa morte, a doutrina da negação que prepara para o conhecer metafísico e para a vida que é ser e razão” (Ferreira, 1992, p. 269).

Por tudo que foi exposto até agora, algumas conclusões sobre o sentido metafísico da morte podem ser derivadas. A morte, tal como situada no Prefácio, refere-se ao sistema de Hegel como um todo; não está relacionada diretamente a delimitar a morte num sentido fenomenológico, que necessitaria aí do envolvimento da consciência, no campo da experiência para sua depuração conceitual. No plano da morte metafísica, o que se compreende por morte natural ou biológica não aparece como relevante na compreensão do sentido aqui proposto. Esta “forma” de morte é desenvolvida principalmente na sua *Filosofia da natureza*, momento do espírito que aparece antes do surgimento da consciência.

Apesar da morte metafísica ser traduzida por Hegel através de metáforas, na sua tentativa de explicar como se dá a reconciliação do espírito consigo mesmo, que necessita da morte (as abstrações fixas e inefetivas do entendimento) para encontrar sua verdade enquanto pensamento na razão, não se deve menosprezar sua importância só porque se utiliza desta figura de linguagem. É possível que só através de uma metáfora Hegel conseguisse dar cabo de sua ideia: não é uma fuga do pensamento conceitual; ao contrário, é uma forma do espírito se expressar e de se mostrar em sua integridade e movimento, buscando indicar que na confrontação da vida com a morte, no perder-se da vida no dilaceramento terrível e absoluto que é a morte, é que o verdadeiro – o resultado imanente das oposições de vida e morte e de tantas outras que se fecham no horizonte de uma finitude não supressumida – se apresenta.

Talvez a melhor forma de terminar e sintetizar esta simples apresentação sobre o sentido metafísico da morte seria voltar ao texto hegeliano *Quem pensa abstratamente?* Nele, após a execução do assassino em questão – o belo e forte assassino – uma velha mulher que trabalhava no hospital para onde fora levado o corpo

Mata a abstração do assassino e traz ele de volta á vida e á honra. A cabeça decapitada sido colocada sob o cadafalso e o sol brilhava. “Que belo”, disse ela, “a graça divina do sol resplandece sobre sua cabeça”. Aquela mulher viu que a cabeça do assassino tinha sido iluminada pelo sol e que, portanto, ainda tinha valor. Ela o elevou da punição do cadafalso para a graça divina do sol. Ela não realizou a conciliação através de violetas e de um sentimentalismo vaidoso, mas viu no sol elevado o criminoso ser acolhido pela graça” (Hegel, 1995, p. 238).

Da mesma forma, ocorre com o espírito. Eleva as abstrações mortas para fazer delas vivas novamente, reconciliadas no ser e no pensar, no contínuo fluxo da vida

espiritual. Não esqueçamos: pensar a morte *apenas* como morte é ainda fazer uma abstração. Parece ser esta a advertência de Hegel.

2.1.2 Ser, nada e devir

Para se compreender a problemática da morte na *Lógica*¹⁰¹ de Hegel, necessita-se entender o que o filósofo entende por vida e qual sua ligação no âmbito do puro pensamento com a morte. A posição de Hegel ao tratar dessa sutil relação - a passagem do puro conceito à vida - vem a dar de frente com as categorias iniciais de sua lógica: ser, nada e devir¹⁰².

Segundo Hegel, pensando a oposição do ser e do nada na representação, é comum encontrar nos ditos populares orientais “*que afirmam que tudo o que é tem o germe de seu desaparecimento em seu nascer e que a morte, inversamente, é o ingresso em uma nova vida, expressam no fundo a mesma unificação entre o ser e o nada*”¹⁰³. Essa analogia entre ser (vida) e nada (morte), segundo Hegel, ainda estão prenhes de um substrato que pressupõe a passagem, onde existe separação e alternância entre ambos no tempo, e que não são pensados de modo em si e para si mesmos. Se a unidade entre o ser e o nada *está em cada coisa real ou em cada pensamento* e se não existe *em lugar algum, nem no céu nem na terra, algo que não contenha em si mesmo ambos, o ser e o nada*¹⁰⁴, logo se supõe que a morte só tem sua efetividade em relação intrínseca com a vida, dentro do processo do devir¹⁰⁵.

¹⁰¹ Aqui a obra pesquisada é a *Lógica da Enciclopédia*, ou, Pequena *Lógica* (1830) (*PL*). Mas remissões também serão feitas a *Ciência da Lógica* (1812-16) (*CL*). A tematização explícita da morte na *CL* ocorre apenas quatro vezes; na *PL*, dezessete vezes.

¹⁰² “*Os conceitos tratados na Ciência da Lógica, como ‘ser’, ‘nada’, ‘devir’, têm, portanto, peso ontológico (são categorias), mas não por serem coisas no mundo, muito menos entidades transcendentais ao mundo, e sim por expressarem em seus nexos a Ideia enquanto estrutura lógico-ontológica ínsita em todas as coisas como sua lei ordenadora*”. LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*, 2001, p. 127.

¹⁰³ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*, 2011, p. 73.

¹⁰⁴ Idem, *Ibidem*, p. 74.

¹⁰⁵ “*Do mesmo modo, quando se afirma que a respeito desta igualdade pode ser dito o mesmo que já antes se dissera da mediação e da imediação, isto é, que “nada há em nenhum lugar, nem no céu, nem na terra” que não contenha o ser e o nada, é preciso deixar expressa a restrição de que nos entes determinados os dois se apresentam nas formas do positivo e do negativo, que são determinações ulteriores de ser e nada como abstrações puras, embora tais abstrações puras estejam sempre presentes como fundamentos abstratos do positivo e do negativo. Toda afirmação (determinação) é uma negação, “omnis determinatio est negatio” (Spinoza): desta contradição se constitui toda a realidade. Só ao entendimento não-especulativo esta verdade pode passar despercebida*”. Cf. BALOD, Flavio Costa. *Hegel e Heidegger a respeito do... nada*. In.: Síntese – Revista de Filosofia. V.34 N. 109 (2007): pp. 201-218.

Calcado no pensamento de Heráclito, Hegel viu na oposição e no conflito os momentos essenciais ao movimento do devir. Considerou o próprio mundo e os conceitos com os quais o categorizamos como um constante devir ao invés de uma totalidade estática, petrificada, sem vida.

O profundo Heráclito ressaltou contra aquela abstração absoluta [de Parmênides, que expressou que apenas o ser é e o nada não é] o conceito total mais elevado do devir e disse: o ser é tampouco como o nada, ou também: tudo flui, o que significa: tudo é devir¹⁰⁶.

Desta forma, como é totalmente indeterminado, ser equivale a nada. Mas, inversamente, nada, uma vez que é também indeterminado, é ser. Assim, ser e nada, cada um vem a ser o outro, constituindo desse modo o conceito de devir. Portanto o devir, enquanto conceito que se põe para além do ser e do nada, é o momento essencial para realizar a conciliação entre a indeterminação do puro ser e a indeterminidade própria do nada. O devir constitui, na lógica hegeliana, um momento do conceito ou, o que é o mesmo, o devir é um momento do ser na trajetória de sua efetivação.

Logo, intrínseco ao mesmo devir, se apresenta necessariamente uma passagem do nada (morte) ao ser (vida) que é aparecimento, como também uma passagem do ser (vida) ao nada (morte), que é desaparecimento. Nesse sentido, nada há que não seja devir, ou ainda, tudo que existe contém em si o ser e o nada¹⁰⁷. É certo que no devir o ser e o nada “desaparecem”; mas, não obstante, estão indistintamente contidos nele. Ou também: ambos retornam no devir como momentos seus, mas com uma configuração

¹⁰⁶ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*, 2011, p. 73.

¹⁰⁷ É interessante lembrarmos que nas suas preleções sobre a história da Filosofia, Hegel assume que não houve uma sentença de Heráclito que não tenha acolhido no conteúdo de sua Lógica. Os fragmentos de Heráclito que envolvem a temática da morte são: “21 – Morto é tudo que vemos acordados; sonho, tudo o que vemos dormindo. 25 – Quanto maior for a morte, maiores os destinos. 26 – O homem, na noite, acende a si mesmo uma luz, quando a lua dos seus olhos se apaga. Vivo, toca na morte, quando adormecido; acordado, toca os que dormem. 27 – O que aguarda os homens após a morte, não é nem o que esperam nem o que imaginam. 36 – Para as almas, morrer é transformar-se em água; para a água, morrer é transformar-se em terra. Da terra, contudo, forma-se a água, e da água a alma. 48 – O arco tem por nome a vida, e por obra a morte. 62 – Imortais, mortais; mortais, imortais. A vida destes é a morte daqueles e a vida daqueles a morte destes. 63 – Diante dele (deus), levantam-se, e despertam vigias dos vivos e dos mortos. 76 – O fogo vive a morte da terra e o ar vive a morte do fogo; a água vive a morte do ar e a terra a da água. 77 – Tornar-se úmidas, para as almas, é prazer ou morte. (O prazer consiste no início da vida. E em outro lugar diz:) Nós vivemos a morte delas (das almas) e elas vivem a nossa morte. 88 – Em nós, manifesta-se sempre uma e a mesma coisa: vida e morte, vigília e sono, juventude e velhice. Pois a mudança de um dá o outro e reciprocamente”. Cf. BORNHEIM, Gerd. (org.) *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999, pp. 35-46. Para um estudo mais aprofundado sobre a questão da morte na filosofia de Heráclito, remeto ao estudo de COSTA, Alexandre. *Thánatos – da possibilidade de um conceito de morte a partir do logos Heraclítico*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

modificada a tal ponto que cada um desses elementos representa muito mais uma forma peculiar da unidade entre o ser e o nada: a vida e a morte.

Portanto, a dualidade entre o ser e o nada conserva-se na sua unidade (no devir) como duas unidades semelhantes. E o contraste originário repete-se como contraste na direção do devir: do nada para o ser e do ser para o nada. Mas semelhante oposição não impede que eles – segundo o princípio de Heráclito – sejam o mesmo, quer dizer, não dois movimentos, mas um¹⁰⁸.

2.1.3 Vida lógica e a morte

Atinado isso, algo que também chama a atenção ao ler o texto é que a vida, na *PL*, está em estreita ligação com o que Hegel entende por vida¹⁰⁹ na sua *Filosofia da Natureza*¹¹⁰:

*A ideia imediata é a vida. É a singularidade. Assim a vida é essencialmente [um ser] vivo, e, segundo sua imediatez, é este ser-vivo singular. A finitude tem nessa esfera a determinação de que corpo e alma são separáveis, em virtude da imediatez da ideia; isso constitui a mortalidade do ser-vivo. Mas só na medida em que ele é morto, esses dois lados da ideia são fragmentos-constitutivos diversos*¹¹¹.

A ideia é a absoluta unidade do conceito e da objetividade e contém todas as oposições que mantém o entendimento. É, portanto, o verdadeiro em si e para si, sendo

¹⁰⁸ Cf. HARTMANN, N. *A filosofia do Idealismo alemão*, 1983, p. 491.

¹⁰⁹ “A vida ou a natureza orgânica é este estágio da natureza no qual emerge o conceito; mas como conceito cego, que não se apreende a si mesmo, isto é, que não se pensa; como tal ele apenas concerne ao espírito. Mas sua forma lógica é independente tanto daquela figura não espiritual quanto também desta espiritual do conceito. O conceito como tal ainda não é completo, e sim deve elevar-se à ideia, que é primeiramente a unidade do conceito e da realidade”. HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*, 2011, pp. 184-185. Ou: “‘Tudo vive na natureza’; isto é elevado e pode ser especulativo. Uma coisa é porém o Conceito da vida, isto é, a vida em si, que certamente está em toda parte, e outra é a vida real, a subjetividade do vivente, onde cada parte existe como vivificada”. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza*, 1997, p. 390 (§343A).

¹¹⁰ Convém destacar aqui a influência de Marie François Xavier Bichat (1771-1802) no pensamento de Hegel, principalmente devido as várias citações que ocorrem na sua *Filosofia da natureza* e na *Filosofia do espírito*. Hegel possuía a obra *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), de Bichat, que era anatomista e fisiologista, além de ser um famoso defensor do vitalismo. O vitalismo, de forma geral, considera os fenômenos vitais como irreduzíveis aos fenômenos físico-químicos. Essa irreduzibilidade significa que os fenômenos vitais não podem ser inteiramente explicados com causas mecânicas (o fundamento dos fenômenos vitais é uma força vital – alma - que não depende de mecanismos físico-químicos para sua existência) e que um organismo vivo nunca poderá ser produzido artificialmente pelo homem. Sugiro a leitura sobre o assunto em: RAND, Sebastian. *Subjetividade animal e o sistema nervoso na Filosofia da Natureza de Hegel*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, ano 7, nº12, Janeiro, 2010, pp. 32-51.

¹¹¹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – A ciência da lógica*, 1995, pp. 353-354. (§ 216).

a ideia o processo mesmo, como é toda a realidade algo processual. *A ideia é essencialmente processo*¹¹²: primeiro é a ideia em si mesma, depois é a exteriorização da ideia, e por último é a união do em si e do para si na ideia absoluta. O processo do conceito se dá da mesma forma. Neste encontramos transposto primeiro a lógica (conceito), depois a natureza (objetividade), e por último, na própria Ideia, o espírito. Mas na terceira parte da lógica do conceito, o mesmo já se integrou com a sua objetividade, e, portanto, Hegel considera que a ideia em sua imediatez, em seu primeiro momento ou em si, como união do conceito e da objetividade, é a vida.

Dado que esse é um processo lógico, necessário segundo o método do próprio Hegel, a vida, aparece necessariamente como uma de suas categorias¹¹³, enquanto união imediata, entre o conceito como tal e sua objetividade. No entanto, essa mesma imediatez faz que não se supere ainda inteiramente a dualidade, de modo que a objetividade aparece como ser vivo, e o conceito seja a alma simples, o impulso presente em todas as partes do corpo, tomando-lhe intimamente enquanto fim em si e interioridade e cuja separação entre ambas seria a morte.

Melhor dizendo, o corpo não tem partes, mas sim membros que estão unidos por um vínculo (*anima*) muito mais íntimo que o das partes com o todo. Prova disso é quando Hegel se exprime na relação do todo e as partes na sua *PL*:

*Os membros e os órgãos de um corpo vivo não devem ser considerados simplesmente com suas partes, já que eles só são o que são em sua unidade, e não se comportam de modo algum como indiferentes para com essa unidade. Esses membros e órgãos só se tornam simples partes nas mãos de um anatomista que, no entanto, não lida mais com corpos vivos, mas com cadáveres.*¹¹⁴

¹¹² Idem, Ibidem, p. 352 (§ 215).

¹¹³ A ideia de vida como categoria lógica já gerou muita discussão. Por exemplo, Hosle assume que a vida pertence à Filosofia da natureza, pois não cumpre o critério para qualificar-se como uma categoria lógica, a saber: ela teria de ser momento da ideia absoluta, não poderia ter nenhum correlato imediato na representação, deveria convir a todo existente enquanto existente, e ser autorreferente. Cf. HOSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. 2007, pp. 277-279.

¹¹⁴ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – *A ciência da lógica*, 1995, p. 256. (§ 135A). A alusão de Hegel ao *Fausto* de Goethe na sua *Filosofia da natureza* ilustra literariamente a passagem citada acima: “*Encheiresin naturae [operação ou tomada em mãos da natureza] chama-o a química,/Zomba de si mesma e não sabe como./Tem as partes na mão./ Falta (que pena!) só o laço espiritual*”. Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – *Filosofia da natureza*, 1997, p. 23. (§ 246A).

Da alma deve se dizer que está em todas as partes e em nenhuma parte, ou se quiser, que está presente em todo elemento, em cada ponto do ser vivo¹¹⁵, e que precisamente esta ubiquidade constitui a unidade do ser vivo, ou de outra forma, constitui o próprio ser vivo. O conceito é aqui a alma e o corpo o objeto, sendo a vida sua unidade indivisível; de onde se segue que a individualidade é a forma necessária da vida e que a vida não se dá a não ser em um ser vivo.

Assim, na vida do pensar lógico¹¹⁶ o conceito adquire uma dimensão ontológica. Ou seja, o princípio da vida é um princípio lógico e ideal presente na organização real da matéria. A interiorização dos limites, própria da vida, manifesta-se igualmente como o fim do ser vivo, o que significa a sua singularização e que fica expresso, sobretudo, na morte (finitude). A morte é assim como um ciclo dialético de separação e retorno a si do conceito e pertence, para Hegel, à própria estrutura original do conceito, em que o singular remete ao universal e este novamente para aquele.

Todavia, como nos aponta Silva¹¹⁷, a vida lógica não pode ser confundida nem com a vida orgânica e nem com a vida do espírito. Embora contenha em si a estrutura de determinação daquelas, ela é a vida apenas como conteúdo da ideia especulativa. A vida orgânica será objeto da filosofia da natureza; e a vida do espírito, da filosofia do espírito em suas três determinações: espírito subjetivo, objetivo e absoluto. Na *CL*, a vida do espírito aparece na ideia do conhecer e na ideia do bem, como dimensões constitutivas do homem enquanto ser no mundo.

Desta forma, podemos compreender o uso de conceitos próprios da *Filosofia da Natureza* transpostos para a Lógica com a finalidade de explicitar uma categoria lógica. Este uso torna-se necessário visto que o que aí está sendo explicitado é a própria estrutura racional da realidade. A vida é o primeiro momento da ideia lógica, porque o ser-vivo é a própria ideia que entra na existência.

¹¹⁵ “No [ser] vivo cada parte da periferia é portanto o todo, assim como eu sinto em cada parte do meu corpo”. Idem, Ibidem, p. 213 (§310A).

¹¹⁶ “A vida é uma categoria central, com uma função sistemática maior. Ela afeta a totalidade da esfera lógica, estabelece o corte decisivo na natureza e verifica-se no espírito, como realidade inseparável do conceito. A vida é, então, auto-manifestação e assume a mesma função unificadora das partes num mesmo todo. A vida distingue-se em vida lógica, natural e espiritual, mas, na verdade, a distinção aqui incide sobre uma mesma realidade concreta e, por conseguinte, a vida representa também a convergência de diferentes planos conceptuais numa mesma realidade e representa, da melhor forma, o denominado universal concreto hegeliano”. FERRER, Diogo. *Hegel e as patologias da ideia*. In.: Revista Filosófica de Coimbra, nº 27, 2005, pp. 131-155.

¹¹⁷ SILVA, Márcia Zebina Araújo da. *A teleologia especulativa de Hegel: vida lógica e vida do espírito*. Campinas, SP: Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UNICAMP, 2006, pp. 173-174.

Ao adentrar na existência, o ser-vivo (ideia) deve se contrapor a uma natureza inorgânica, invadindo-a através de sua potência de assimilação.

A natureza inorgânica que é subjugada pelo ser-vivo, suporta isso pelo motivo de ser em si o mesmo que a vida é para si. No Outro, assim, o ser vivo só vai junto consigo mesmo. Quando a alma escapa do corpo, as potências elementares da objetividade entram em jogo. Essas potências estão, por assim dizer, permanentemente armando o bote para dar início ao seu processo no corpo orgânico; e a vida é o combate constante contra isso¹¹⁸.

É na oposição a uma natureza inorgânica que o ser-vivo mantém sua organicidade vital. A função da alma é simplesmente lutar contra a tendência do corpo a adotar uma processualidade físico-química, ou seja, se tornar algo ossificado, morto, não-orgânico. Pois tal processualidade, com efeito, está constantemente a ponto de se fazer valer no corpo, e a tarefa da alma é, então, orientar a atividade dos órgãos para fazer servir à conservação do todo¹¹⁹. Entende-se que o corpo é capaz de ser, e de ser ativo, independentemente da alma: contudo, sua atividade não é então orgânica, mas físico-química, o que lhe destina à destruição (morte)¹²⁰.

Como resultado da autodistinação, ao constituir a si mesmo como unidade negativa do conceito, o ser-vivo faz a pressuposição de uma objetividade imediata contraposta. Afirmando-se como ser-vivo, como ser auto-organizado e autônomo, fica posta também a diferença entre o interior e o exterior, entre o que é próprio e o que é Outro. Assim, a vida é essencialmente singularidade que se refere à objetividade como a um Outro, isso é, como natureza inanimada, não-viva. A atividade do ser vivo certo de si mesmo agora se lança contra uma natureza inorgânica, e é na relação com o exterior, assimilando o que está fora, que o organismo se desenvolve e se objetiva.

Esse movimento de assimilação é incessante, devido ao caráter precário da unidade do ser-vivo; ameaçada constantemente pelas “*potências elementares da objetividade*” – a vida é o combate interminável contra a tendência da desagregação, ou melhor, a vitória, sempre provisória, nesse combate no qual o orgânico se reafirma a cada momento como sujeito uno ao produzir-se a partir do Outro. A vida, no entanto, nunca se basta, nunca alcança a satisfação eterna da plenitude – o ser-vivo é a cada

¹¹⁸ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – *A ciência da lógica*, 1995, p. 355. (§ 219A).

¹¹⁹ “*O corpo vivo está sempre em prontidão de passar para o processo químico: oxigênio, hidrogênio, sal, [tudo isto] sempre quer emergir, mas é de novo suprasumido; e só na morte ou na doença o processo químico pode fazer-se valer*”. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – *Filosofia da natureza*, 1997, p. 352 (§337A).

¹²⁰ Cf. MARMASSE, Gilles. *A natureza como objeto sensível, múltiplo e contraditório*. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 6, nº11, Dezembro, 2009, pp. 74-95.

instante incompleto e está, portanto, sempre em falta, numa deficiência que lhe é imanente.

Encontramos assim em Hegel a contraposição entre o que é inorgânico, o fora um do Outro, agregado de objetos separados e indiferentes, inerte e que recebe sua determinação de fora, e o que é vivo, marcado pela unidade do espírito, pela dependência dos membros particulares em relação à totalidade da qual participam, pelo processo circular de autodeterminação.

Enquanto o mecânico é apenas um conjunto de objetos bem distintos e independentes, um composto de elementos agregados que se relacionam apenas de forma exterior um com os outros, encontra-se em Hegel um conceito de vida processual, segundo o qual o ser vivo é compreendido como um sistema autodeterminado e autoconstituente, que não recebe sua forma de fora, mas a institui mediante seus processos internos e dessa maneira estabelece ativamente sua própria identidade¹²¹. A perda desta identidade seria justamente a morte, momento em que a alma se separa do corpo, e as potências da objetividade atacam, por assim dizer, vorazmente a matéria.

2.1.4 O juízo de morte

A relação entre a separação alma/corpo e morte também ocorre na *PL* quando Hegel vai discutir o juízo¹²², no início da doutrina do conceito. A oposição kantiana¹²³ entre um “em si” e um “para nós” (a objetividade dos fenômenos), aparece em Hegel

¹²¹ Cf. MARQUES, Victor. *Da vida da Lógica à lógica da vida*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, ano 9, nº 16, Junho – 2012, pp. 34-51.

¹²² “O juízo é o conceito em sua particularidade, enquanto relação diferenciadora dos seus momentos, que são postos como essentes-para-si, e ao mesmo tempo como idênticos [cada um] consigo, não um com outro”. “O juízo deve tomar-se de modo totalmente universal: todas as coisas são um juízo – isto é, são singulares que são em si uma universalidade ou natureza interior; ou são um universal que é singularizado. A universalidade e a singularidade se diferenciam nas coisas, mas são ao mesmo tempo idênticas”. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – A ciência da lógica, 1995, pp. 301-303 (§§ 166-167).

¹²³ A solução que Kant ofereceu ao problema fundamental do conhecimento “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*”, implicava uma clara distinção entre fenômeno e noumeno, objeto da experiência e coisa-em-si: os juízos sintéticos *a priori* dizem respeito às condições que, *a priori*, fazem da coisa-em-si objeto de experiência, um fenômeno, quer dizer, uma coisa “para nós”. Estes pertencem, por dizermos em termos que podem dar lugar a acusação de subjetivismo, ao que “nós pomos” *a priori* na experiência enquanto está é possível para nós, quer dizer, para um ser finito, não dotado da faculdade cognitiva da intuição intelectual (*intuitus originarius*) que, como no caso de Deus, é também imediatamente criadora do próprio objeto. Em suma, se é verdade que “construímos” nossa experiência, é igualmente verdade que não podemos construir a existência que encontramos nela, existência que nos é dada; o que implica que neste seu “dar-se” está mediada por formas determinadas, que são, portanto, constitutivas não do objeto em si, mas deste “dar-se”. Este “construir” é o mais elevado que a experiência finita pode chegar daquela forma de conhecimento imediato que é própria do *intuitus originarius*, onde pensamento e ser coincidem. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, 2010, pp. 78-87 (§ 8 – B 59-B 73).

como estrutura da dimensão mesma do juízo: ou melhor, o juízo é exatamente a expressão de tal oposição. Como sintetiza bem Inwood¹²⁴, Hegel aceitou a ideia geral de que *Urteil* deriva de *ur-*(original) e *teilen* (dividir) e significam, pois, uma “divisão original”¹²⁵. Para Hegel, o juízo é a divisão original ou “fracionamento” do conceito em seus momentos de universalidade, particularidade e individualidade. Segundo o filósofo de Stuttgart:

*O ponto de vista do juízo é a finitude. A finitude das coisas consiste desse ponto de vista, em que as coisas são um juízo; em que seu ser-á e sua natureza universal (seu corpo e sua alma) estão reunidos, com certeza, senão as coisas seriam nada; em que, contudo, esses seus momentos tanto são já diferentes como são separáveis em geral*¹²⁶.

Toda coisa ou ser, “eu”, por exemplo, sou, ao mesmo tempo, “eu mesmo” e meu conceito, o universal ou o gênero: o homem. Hegel compara esta relação com a da alma com o corpo, porque a alma é o conceito que o corpo envolve e com o qual o corpo só tem uma existência limitada e finita. Ocorrendo a divisão ou juízo, há finitude; mas esta divisão acontece no seio do próprio conceito mesmo, pois constitui um de seus momentos essenciais. Assim o juízo expressa o momento finito do conceito.

O que Hegel propõe é a superação da forma mesma do juízo, superação que Kant havia iniciado com sua revolução transcendental, mas que depois a deteve na forma de uma subjetividade vazia que priva o saber do conhecimento absoluto, racional, do real. Mas, inversamente, a filosofia busca exatamente isto: a coincidência plena do saber e da verdade. Um dos primeiros textos que Hegel dedica a criticar a perspectiva kantiana é na obra *Fé e saber* (1802). Negar a possibilidade do saber, de conhecer o absoluto, significa ficar restrito na simples crença, na fé, que é o resultado final da filosofia de Kant¹²⁷.

¹²⁴ INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*, 1997, pp. 199-201.

¹²⁵ “A significação etimológica do juízo em nosso idioma é mais profunda, e exprime a unidade do conceito como o [que é] primeiro, e sua diferenciação como a divisão originária; o que o juízo é na verdade. [urteil = *ursprungliche Teilung*.]” HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – A ciência da lógica, 1995, p. 301. (§ 166).

¹²⁶ Idem, *Ibidem*, p. 304. (§ 168).

¹²⁷ “Se a filosofia kantiana permanece pura e simplesmente na oposição e faz da identidade da mesma o fim absoluto da filosofia, isto é, o puro limite, que é apenas uma negação da filosofia, então, ao contrário, não deve ser visto como tarefa da verdadeira filosofia resolver as oposições que se apresentam e que ora são apreendidas como espírito e mundo, como alma e corpo, como eu e natureza etc., mas a sua única ideia, que tem realidade e objetividade verdadeira para ela, é o ser suprassumido da oposição. Essa identidade absoluta não é nem um postulado universal subjetivo não realizável, mas sim a única realidade verdadeira, nem o reconhecimento da mesma é uma fé, isto é, um além para o saber, mas sim o seu único saber.” HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*, 2007, p. 36.

O objetivo da filosofia é o conhecimento do absoluto, conhecimento este que na verdade a filosofia de Kant já havia antevisto, mas que não se atreveu a afirmar claramente. Com efeito, a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* reside em uma forma de síntese que é, ela mesma, o absoluto em que todas as contradições são superadas; mas a esta síntese Kant não lhe deu um verdadeiro conteúdo, concebendo-a unicamente como uma forma vazia (o *Eu penso* enquanto simples forma da experiência¹²⁸).

Em suma, Kant havia fixado na multiplicidade das categorias, ou melhor, na divisão do entendimento, o que devia ser a unidade realmente especulativa da razão, que é a verdadeira fonte de toda multiplicidade e o lugar de toda síntese. Kant observou, na imaginação produtiva, “*uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a sensibilidade e o entendimento*¹²⁹”: a distinção das faculdades não pode senão pressupor que uma mesma “*unidade sintética originária da apercepção*¹³⁰” é a fonte de todas as divisões que se exteriorizam no sistema dos juízos.

Para Hegel, esta raiz comum – cuja unidade não deve ser entendida como identidade não tocada pela oposição, mas sim como “bilateralidade” – é a verdadeira ideia especulativa que se oculta embaixo da *Crítica da Razão Pura*:

“No que diz respeito à circunstância principal de que a imaginação produtiva, tanto na forma do intuir sensível como do apreender da intuição ou da experiência, é uma ideia verdadeiramente especulativa, então a identidade pode obter, por meio da expressão de uma unidade sintética, a aparência de que se pressupunha a antítese, embora carecesse de sua multiplicidade como um essente para si independente dela; por conseguinte, segundo a natureza, ela seria obtida posteriormente como a contraposição. Tão-somente aquela unidade é, em Kant, incontestavelmente a identidade absoluta, originária, da consciência de si, que põe *a priori*, absolutamente a partir de si, o juízo ou, ao contrário, aparece, enquanto identidade do subjetivo e do objetivo na consciência, como juízo; essa unidade originária da apercepção se chama sintética justamente por causa de sua bilateralidade, porque nela o contraposto é absolutamente uno¹³¹”.

Assim, o juízo apresenta a dimensão fenomênica da realidade enquanto esta é marcada pela multiplicidade e pela diferença; é o momento do *a posteriori* ou da oposição, da diferença, dimensão que no entanto está imersa nessa unidade originária que Kant chama de imaginação produtiva e que não é mais que a razão. O uso que faz

¹²⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, 2010, p.135 (§ 16 – B 136).

¹²⁹ Idem, *Ibidem*, pp. 55-56 (A 15-B 29).

¹³⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 131-135 (§ 16 – B 131-B 136).

¹³¹ HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*, 2007, p. 40.

Hegel do termo razão se corresponde com o uso que Kant também fez: a razão é a faculdade que aponta para uma visão total da realidade. Mas ainda para Kant a razão acaba caindo em contradições e antinomias irresolúveis, que caracterizam a metafísica tradicional, e que somente a perspectiva crítica pode desfazer e explicar¹³².

Já para Hegel a razão constitui a verdadeira dimensão especulativa do conhecer, acessível na medida em que se abandona o ponto de vista do finito, e, portanto, do juízo. A partir da pergunta “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*”, Kant encontrou uma solução justa: são possíveis em virtude da unidade sintética originária da apercepção. Mas depois reinterpreto esta unidade sob a forma de um juízo: como separação entre o sujeito, o eu vazio universal da simples forma da experiência, e seu conteúdo, os dados múltiplos e exteriores¹³³.

Feito esta digressão, se pode agora entender o que Hegel quis dizer ao afirmar que a morte é um juízo negativamente infinito¹³⁴. Como observado, do juízo se diz que é uma relação de identidade estabelecida entre dois conceitos, dos quais um é o sujeito e se considera como o individual, e o outro é o predicado e se considera universal. Isso significa dizer que fazer um juízo não é juntar coisas que estavam separadas, mas distinguir entre dois momentos de uma mesma coisa (universal e particular), que, em todo caso, já se encontravam unidos.

Na sua *PL*, Hegel enumera quatro tipos de juízos: juízo qualitativo, juízo da reflexão, juízo da necessidade e juízo do conceito. O que importa aqui se refere à primeira classe destes juízos, que se subdivide em juízos positivos, juízos negativos e juízos infinitos. Os juízos qualitativos predicam uma qualidade contingente do conceito; é o juízo do ser-aí (*dasein*). O conceito não pode persistir em si mesmo sem processo, por isto é absolutamente ativo: o *punctum saliens*¹³⁵ de toda a vida. Mas para isso precisa se diferenciar de si. Esta particularização (divisão) do conceito, que ocorre através do juízo, é necessária para que o próprio conceito se efetive, pois no conceito o momento do particular ainda não está posto, mas está em transparência com o universal.

¹³² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, 2010, p. 3 (A VIII).

¹³³ “Na verdade, Kant resolveu da seguinte maneira a sua pergunta: *como são possíveis a priori juízos sintéticos? Eles são possíveis mediante a identidade originária e absoluta daquilo que é de espécie diversa, a partir do qual, como o incondicionado, ela mesma se separa primeiramente como sujeito e predicado, particular e universal, que aparecem separados na forma de um juízo*”. HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*, 2007, p. 41.

¹³⁴ Para se compreender de forma resumida o sentido racional e o conteúdo crítico da teoria de Hegel do conceito, do juízo e do silogismo, cf. IBER, Christian. *Conceito, juízo e silogismo: Introdução à lógica do conceito de Hegel*. Revista Opinião Filosófica, Porto Alegre, v. 03; n°. 02, 2012.

¹³⁵ Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – A ciência da lógica*, 1995, p. 302. (§ 166A).

O juízo negativamente infinito, no qual absolutamente nenhuma relação ocorre mais entre o sujeito e o predicado, é ordinariamente citado na lógica formal, como uma curiosidade sem sentido. De fato, porém, esse juízo infinito não se deve simplesmente considerar como uma forma contingente do pensar subjetivo, mas ele se produz como o resultado dialético próximo dos juízos precedentes (do juízo positivo e do simplesmente negativo), cuja finitude e inverdade nele se manifestam expressamente. A morte é um juízo negativamente infinito; diferentemente da doença, que é um juízo simplesmente negativo. Na doença é simplesmente tal ou tal função vital que é travada ou negada; enquanto na morte, como se costuma dizer, alma e corpo se separam; isto é, sujeito e predicado incidem completamente fora um do outro¹³⁶.

A morte, entendida como separação da alma e do corpo, é a completa incompatibilidade entre sujeito e predicado, típica dos juízos infinitos. É devido ao desajuste entre conceito e realidade, que o juízo é a conformação finita das coisas¹³⁷. Para Hegel, assim como o conceito não é simplesmente uma entidade lógica abstrata, mas está imanado na consciência e no mundo, também todas as formas de juízo tem uma significação objetiva na realidade. Dessa forma o “juízo de morte” expressa a finitude inerente às coisas exteriorizadas através do conceito.

Entretanto, a unilateralidade do juízo, imprópria para o pensamento especulativo, apenas pode mencionar, por exemplo, “a morte não é vida” ou “a vida é vida”, juízos estes que só podem ser mantidos por um pensamento subjetivo que adota tal forma contingencial do pensar. Nisto está contido a não possibilidade de expressar o movimento processual da identidade da identidade e da diferença que estão presentes na relação entre vida e morte. A absoluta negação entre alma e corpo, que se dá através da morte, constitui assim a essência dos juízos negativamente infinitos: é um juízo no qual o gênero geral do predicado (a morte) não se aplica ao sujeito (vida): “a vida não é morte”.

¹³⁶ Idem, Ibidem, p. 309. (§ 173A).

¹³⁷ “A finitude da vida e do espírito incidem em seu juízo, em que têm o Outro separado deles e ao mesmo tempo neles, como seu negativo. No [que é] morto não há mal nem dor, porque o conceito, na natureza inorgânica, não vem a opor-se a seu ser-aí, e na diferença não permanece ao mesmo tempo o seu sujeito. Essa diferenciação imanente está presente já na vida, e ainda mais no espírito. Essa negatividade, essa subjetividade, o EU, a liberdade, são o princípio do mal, da dor e [da morte]”. Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – A filosofia do Espírito* 1995, pp. 267-268. (§ 472).

2.1.5 A morte na exteriorização da natureza

Como aponta Hosle,¹³⁸ a filosofia da natureza de Hegel é a parte mais negligenciada de seu sistema, onde é vista por muitos como totalmente ultrapassada e anacrônica. A *Filosofia da natureza* é também a mais vasta: em termos de números de páginas ocupa mais da metade de toda a extensão de sua *Enciclopédia*, a qual compõe o segundo volume da mesma. No que se refere à temática da morte, é também na *Filosofia da natureza* onde mais pululam referências: são oitenta e sete ao total.

Tem-se que considerar que a filosofia da natureza não pode ser confundida com as ciências naturais, empíricas ou do âmbito do entendimento. A *Naturphilosophie*, aos moldes hegelianos, quer considerar a natureza enquanto tal, suas verdades gerais *a priori*; apesar de ter como constituidora de si a experiência como partida do seu construir¹³⁹. Hegel define natureza:

A natureza mostrou-se como a ideia na forma do ser-outro. Visto que a ideia é assim como o negativo dela mesma ou exterior a si, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas exterioridade constitui a determinação, na qual ela está como natureza¹⁴⁰.

A natureza é a ideia exteriorizada. A natureza, existência objetiva da ideia, é a ideia como outro que não ela, ou seja, como exterioridade a si mesma. Esta exterioridade é a própria determinação da ideia, que constitui também a subjetividade da mesma, que é o espírito reconhecendo-se a partir deste mesmo *ser-outro*. Assim a natureza é o âmbito da dispersão extrusada de si da ideia; é o *locus* da contingência, o campo da exposição da finitude. Donde “*alienada da ideia, a natureza é apenas o cadáver do entendimento*”¹⁴¹.

¹³⁸ Cf. HOSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*, 2007, p. 311.

¹³⁹ “O nascimento da filosofia tem a experiência, a consciência imediata e raciocinante, por ponto de partida. Excitado por ela, como por um estímulo, o pensar procede essencialmente de modo a elevar-se acima da consciência natural, sensível e raciocinante ao [puro e] sem mistura elemento de si mesmo, e outorgar-se, assim, inicialmente uma relação negativa de afastar-se, para com esse começo”. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – A ciência da lógica*, 1995, p. 51, (§ 12). Ou: “A natureza é o negativo porque é o negativo da ideia. Jakob Bohme diz que o primeiro a nascer de Deus foi Lúcifer – este essência-de-luz introimaginou-se em si e tornou-se o mau; este é o momento da diferença, o ser-outro, mantido firme contra o filho, que é o ser-outro no amor”. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza*, 1997, p. 32, (§ 248 A).

¹⁴⁰ Idem, Ibidem, p. 26, (§ 247).

¹⁴¹ Idem, Ibidem, p. 27, (§ 247 A). “A relação entre natureza e ideia lógica, ou entre lógica e filosofia da natureza é uma questão controvertida. Essa transição da lógica para a natureza é muito diferente das transições que ligam categorias dentro da Lógica. Por conseguinte, a ideia lógica não se converte

A obra divide-se em três partes: (1) *Mecânica*, que considera o espaço e o tempo, a matéria e o movimento; (2) *Física*, que é, segundo Hegel, a parte mais difícil na natureza, pois ela contém a corporeidade finita, e vai trabalhar temas como a luz, corpos, os elementos físicos, gravidade, som, calor, figura, eletricidade, o processo químico, etc. e; (3) *Física orgânica*, que é o ambiente da vida por excelência, onde “a ideia chegou à existência, em primeiro lugar à imediata, à vida. Esta é um organismo geológico, vegetal e animal¹⁴²”.

No que tange ao organismo geológico, é conveniente ressaltar que Hegel o identifica como o *cadáver*¹⁴³ do processo vital, pois nele não se encontra a ideia como subjetiva, a ideia como essencialmente processo, que se reconduz por sua dialética imanente, à subjetividade¹⁴⁴. Por isso é a vida enquanto apenas ideia imediata, a natureza mecânica e física, sem vida. A vitalidade subjetiva aparecerá apenas no vegetal, “o degrau da reflexão, a mais própria vivacidade, onde o indivíduo é nele mesmo sua atividade, o processo vital, mas só como sujeito da reflexão¹⁴⁵”; mas encontraremos a verdadeira subjetividade apenas no organismo animal, a subjetividade individual como perfeita vitalidade. “O conceito explicitado da vida é a natureza animal; só aqui se encontra a verdadeira vitalidade. – Estas três formas constituem a vida¹⁴⁶”.

Ao tratar da vida agora na esfera da biologia (física orgânica), que seja permitida outra digressão. Na página 3 deste capítulo, se encontra uma passagem da *Fenomenologia* que determina que o pensar especulativo só é apreendido no processo da vida mesma, como unificador desta na suprassunção do negativo que é a morte. Agora, no interior da *Naturphilosophie*, Hegel estabelece algo semelhante no que toca à relação entre o entendimento e o pensar especulativo na apreensão da morte e da vida, algo próximo também ao que foi comentado na página 11, deste estudo:

imediatamente em vida, o estágio da natureza que é a mais óbvia contraparte para a suprema fase da lógica, mas retorna, por assim dizer, ao seu começo e torna-se o puro ser de espaço”. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*, 1997, p. 232.

¹⁴² HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza*, 1997, p. 351, (§ 337).

¹⁴³ “A terra é um todo, o sistema da vida, mas como cristal a modo de esqueleto, que pode ser visto como morto, porque seus membros ainda parecem formalmente subsistir por si e seu processo cair fora dele”. Idem, *Ibidem*, p. 355, (§ 337 A).

¹⁴⁴ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – Ciência da Lógica*, 199, p. 352, (§ 214).

¹⁴⁵ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza*, 1997, p. 355, (§ 337 A).

¹⁴⁶ Idem, *Ibidem*, p. 356, (§ 337 A).

O corpo vivo está sempre em prontidão de passar para o processo químico: oxigênio, hidrogênio, sal, [tudo isto] sempre quer emergir, mas é de novo supressumido; e só na morte ou na doença o processo químico pode fazer-se valer. O ser vivo expõe-se sempre ao perigo, tem sempre um outro [estranho] nele, mas suporta esta contradição, o que não pode o inorgânico. Mas a vida é juntamente a solução desta contradição, e nisto [na solução] consiste o especulativo, ao passo que só para o entendimento a contradição é insolúvel. A vida só pode portanto ser apreendida especulativamente, pois na vida exatamente existe o especulativo. O agir continuado da vida é assim o idealismo absoluto; ele torna-se outro, o qual porém é sempre supressumido¹⁴⁷.

Logo, esta contradição que “habita” todo ser vivo só pode ser superada especulativamente e não através do entendimento abstrato e separador, para o qual a vida é um verdadeiro mistério¹⁴⁸. O perigo da morte, habitante talvez indesejado, mas necessário em todo o processo do desenvolvimento, é o impulso que também mantém o ritmo para se vencer tal contradição de se ter em si o estopim de sua própria destruição.

No plano da morte apresentada nesta parte da obra de Hegel, o que se compreende por morte natural ou biológica não aparece como relevante na compreensão do sentido ali proposto. Esta “forma” de morte é desenvolvida principalmente na sua *Filosofia da natureza*, momento do espírito que aparece antes do surgimento da consciência e que será trabalhada agora em dois momentos: em relação ao tempo e no processo de aparecimento do próprio espírito, através da morte do animal.

2.1.6 A morte e sua relação com o tempo

Na sua *Naturphilosophie*, Hegel trata principalmente do conceito de tempo (*Zeit*) envolvido nas ciências físicas e não em sua relação com algum aspecto da consciência de sua percepção.

O tempo é o ser, que, enquanto é, não é, e, enquanto não é, é; ele é o vir-a-ser intuído. O tempo é uma pura forma da sensibilidade ou do intuir¹⁴⁹, é o

¹⁴⁷ Idem, Ibidem, p. 353, (§ 337 A).

¹⁴⁸ Na *CL*, se encontra referência ao tratamento que o entendimento dá a ideia da vida: “Junto à vida, nessa unidade de seu conceito na exterioridade da objetividade, na pluralidade absoluta da matéria atomística, apagam-se para o pensamento, que se prende às determinações das relações de reflexão e do conceito formal, pura e simplesmente todos os seus pensamentos; a onipresença do simples na exterioridade múltipla é para a reflexão uma contradição absoluta e, na medida em que a reflexão ao mesmo tempo deve apreender a mesma desde a percepção da vida e, com isso, tem de admitir a efetividade dessa ideia, é um mistério inapreensível, porque a reflexão não apreende o conceito e o conceito como substância da vida”. HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*, 2011, p. 244.

¹⁴⁹ “Não pode entender-se como se o espaço e o tempo fossem formas apenas subjetivas. A tais formas Kant queria reduzir o espaço e o tempo. Contudo, em verdade, as coisas mesmas são espaciais e temporais; essa dupla forma do ‘fora-um-do-outro’ não lhes é introduzida unilateralmente por nossa

sensível insensível. O tempo é a negatividade abstratamente referindo-se a si. No tempo, diz-se, tudo surge e [tudo passa] perece. Mas não é que no tempo surja e pereça tudo, porém o próprio tempo é este vir-a-ser, surgir e perecer, o abstrair essente, o Kronos que tudo pare, e que seus partos destrói [devora]¹⁵⁰.

A imagem da mitologia grega¹⁵¹ é pontual: o tempo é aquele que consome a si mesmo no seu vir-a-ser. È em seu devir referente a si, que lhe é a própria negatividade, a negação da negação. O tempo é a própria morte exposta na constituição de seu criar e destruir, que é dado no agora, no instante, na constante mudança que não pode ser mediatizada a não ser por si, no momento do atualizar de sua abstração: Kronos destrói tudo que ele cria.

Como indica Moraes¹⁵², pensar o tempo como esta abstração do consumir implica não toma-lo nem como coisa, nem com inerente às coisas, nem como ente da subjetividade da consciência finita, mas como algo que se abstrai do ato do consumir. Tal abstrair é uma necessidade do entendimento na sua função de separar e distinguir; o tempo mesmo é algo que não se deixa apreender empiricamente, pois, sempre que se tenta agarrá-lo pelos sentidos, ele se mostra inapreensível em sua fluidez. No tempo se faz justiça ao finito¹⁵³, que não é finito por estar no tempo, mas, antes, está no tempo por ser finito.

Por isso o finito é transitório e temporário, porque ele não é, como o conceito nele mesmo, a negatividade total, mas tem esta em si, de fato, como sua essência universal, entretanto – diferentemente da mesma essência – é unilateral, e por isso se relaciona à mesma [essência] como à sua potência.

intuição; mas já lhes é fornecida originariamente pelo espírito infinito essente em si, pela ideia eterna criadora”. Cf. HEGEL, G.W.F. Enciclopédia das ciências filosóficas. – A filosofia do espírito, 1995, p. 231, (§ 448 A).

¹⁵⁰ HEGEL, G.W.F. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza, 1997, p. 55, (§ 258 A).

¹⁵¹ Kronos é o deus do tempo na mitologia grega, tendo em Saturno seu correspondente na mitologia romana. Por ter medo de ser destronado, comia todos os seus filhos quando nasciam. Devorou todos, menos Zeus, que conseguiu escapar e se vingar de seu pai. Não dá para deixar de mencionar a famosa obra de Francisco Goya (1746-1828), um dos mestres na representação do sofrimento humano, *Saturno devorando seu filho* (1819-1823). Amargurado pela surdez e pela turbulência de sua época, no fim da vida (curiosamente!) Goya criou várias obras sombrias e perturbadoras. Algumas das mais notáveis fazem parte das *Pinturas negras* (entre elas a mencionada acima) – assim chamadas por causa das cores escuras e do clima sóbrio – que ele começou a pintar em 1820, na Quinta del Sordo, sua casa nos arredores de Madrid. Cf. FARTHING, Stephen (org.). *501 grandes artistas*. 2009, pp. 164-167.

¹⁵² MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito*, 2003, pp. 176-180.

¹⁵³ “O tempo é o modo geral do nascimento e da morte, vistos no grau do ser outro e da exterioridade. O fato de tudo nascer e morrer “no tempo” é muito conhecido, mas não é a verdade do tempo, pois o tempo não é qualquer coisa de diferente desse nascer e morrer: se se lhe removesse o conteúdo que nele nasce e morre nem por isso careceria do devir”. Cf. HARTMANN, N. *A filosofia do Idealismo alemão*, 1983, p. 574.

Só o natural é portanto, enquanto é finito, sujeito ao tempo; o verdadeiro, porém, a ideia, o espírito, é eterno¹⁵⁴.

Todo o finito está submetido à força do tempo e sucumbe no mesmo, assim como também se torna temporal por meio do tempo¹⁵⁵. Traz consigo a sua temporalidade, porque tem em si a contradição da finitude e do ser natural, a sua unilateralidade no processo, que toma o negativo como essência, mas não em sua totalidade; a sua temporalidade, assim, é a forma na qual a contradição aparece nele. Já no conceito a contradição resolve-se, o finito não tem lugar nele e o tempo não consegue impor sua *potência* sobre ele: o conceito está fora do tempo, visto que a temporalidade é a forma da exterioridade do próprio conceito.

Ora, quando lidamos com o finito estamos já no tempo, pois só o ser finito parece comportar uma separação entre um *antes* e um *depois*. A possibilidade de tal dissociação em geral deve, pois, encontrar-se no seio do ser finito: aquilo que constitui a definição das coisas finitas, aquilo que as torna corruptíveis e mortais é a diferença que apresentam entre o conceito e a realidade, onde corpo e alma se cindem. A finitude das coisas, como já foi observado, inscreve-se sobre o plano de fundo desta divisão originária (*Urteil*). Que o finito desapareça não é consequência de uma mera contingência. Ele volta-se à desapareição por sua própria natureza múltipla e dispersa, cujo estilhaçamento é exposto pela divisão entre o *antes* e o *depois*¹⁵⁶.

No tocante ao que até agora foi abordado, cabe fazer alguns apontamentos sobre a tríade tempo, duração e eternidade e suas relações com a finitude das coisas expostas no tempo. Que se permita a longa citação da *Filosofia da natureza*:

O agora tem um enorme direito – ele é nada como o agora singular; mas este excludente em seu pavonear-se é dissolvido, liquefeito, pulverizado enquanto eu o [digo ou] pronuncio. A duração é o universal deste agora e daquele agora, é o ser-suprassumido deste processo das coisas, que não duram. Porém as coisas finitas são todas temporais, pois estão sujeitas à alteração por pouco ou por longo [tempo]; sua duração, com isto é relativa. A intemporalidade absoluta é diferente da duração; é a eternidade que é

¹⁵⁴ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – *Filosofia da natureza*, 1997, p. 56, (§ 258 A).

¹⁵⁵ “A cada instante do tempo o ser finito, enquanto efetivamente existente, é (existe), mas, por depender de condições por ele não controladas para existir, pode por igual não-ser (deixar de existir): ele não é capaz de eliminar a possibilidade de sua própria dissolução”. LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*, 2001, p. 180.

¹⁵⁶ “O entendimento visa a essência passageira e temporal do finito, mas não consegue concebê-la, ainda mais por mostrar-se incapaz de captar o finito como um nada e o ser deste como um ser que tem apenas o valor e a significação do não ser. Tal é a impotência do entendimento, justamente aquela que está na origem do destino que põe o entendimento à mercê da oni-potência do tempo”. Cf. ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel – a ordem do tempo*, 1981, pp. 73-80.

sem o tempo natural. A eternidade não será, nem foi, mas ela é. A duração é apenas um relativo suprassumir do tempo; mas a eternidade é duração infinita. O que não está no tempo é o sem-processo; o péssimo e o mais perfeito [isto] não está no tempo, dura. Mas a duração não é vantagem. O duradouro é mais altamente cotado do que o [breve] transitório; mas toda florescência, toda bela vitalidade tem morte cedo¹⁵⁷.

O agora (*jetzt*) é o simples indivisível; é um limite simples e vazio, não sendo determinável e que exclui de si toda a multiplicidade. Esta singularidade do agora traz consigo também a característica de ser um imediato, onde o limite simples é o que se diferencia absolutamente, logo o tempo não é senão o seu próprio diferenciar-se, que tem no momento da dimensão do presente (com o agora) seu acontecer. A duração diferencia-se do tempo, do agora, por ser a suprassunção destes no seu constituir.

Mas isso não quer dizer que *durar* seja algo vantajoso para a coisa. Por exemplo, “*a terra aparece como um produto morto. Ela dura. Os membros da terra por isso permanecem, e isto não é nenhuma vantagem; o ser vivo, ao contrário, tem o privilégio de surgir e desaparecer¹⁵⁸*”. Algo como o Sol, a natureza inorgânica e até as pirâmides¹⁵⁹ do Egito duram; mas esta sua “durabilidade” não lhes dá o certificado de serem superiores ao transitório ou efêmero: Hegel assume que é exatamente o inferior que têm uma duração especialmente longa, como é o caso, por exemplo, do inorgânico em relação ao orgânico, de figuras medíocres comparadas com indivíduos que pertencem à história mundial¹⁶⁰. Como nos aponta Hosle, um nível de “*maior complexidade oferece mais ocasião de ataque: um organismo unicelular, justamente por ser tão simples e exercer tão poucas funções, corre menos perigo que o de um vertebrado¹⁶¹*”. Porém as coisas finitas estão todas no tempo e mais dia, menos dia, também terão seu desaparecimento, pois estão envoltas na mudança, pelas alterações que se dão através do próprio tempo.

Quanto à eternidade¹⁶² (*Ewigkeit*), se deve fazer diferença entre ela e a temporalidade. A eternidade, ainda que possa se apresentar como duração infinita, não

¹⁵⁷ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza*, 1997, pp. 56-57, (§ 258 A).

¹⁵⁸ Idem, *Ibidem*, p. 360, (§ 339 A).

¹⁵⁹ Curioso provérbio árabe: “*O tempo ri-se de tudo, mas as pirâmides riem-se do tempo*”.

¹⁶⁰ “*Alexandre Magno, esta individualidade infinitamente forte, não permanece; somente persistem seus feitos, suas ações, isto é, o mundo por ele suscitado*”. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza*, 1997, p. 57, (§ 258 A).

¹⁶¹ HOSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*, 2007, pp. 345-346.

¹⁶² Sobre o entrelaçamento das dimensões do tempo em Hegel: “*No sentido positivo do tempo pode-se pois dizer: só o presente é, o antes e depois não é; mas o presente concreto é o resultado do passado, e está prenhe do futuro. O verdadeiro presente é assim a eternidade*”. Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia*

está no tempo. Hegel não compreende a eternidade como algo além, que viesse após o tempo, pois desse modo “*a eternidade seria transformada no futuro, em um momento do tempo*”¹⁶³. Hegel sugere que a eternidade é anterior ao próprio tempo e isto tem consequências no pensamento do alemão no que tange à imortalidade. A imortalidade genuína requer uma constância no tempo; logo o conceito e o espírito¹⁶⁴, que são eternos, não podem ser imortais, pois estão desvinculados do tempo.

*A imortalidade no sentido de eternidade que Hegel reivindica para o espírito equivale apenas à capacidade do homem para abstrair de sua posição espaço-temporal e estudar tais assuntos não-temporais como lógicos, e à significação universal, espiritual, que uma pessoa adquire por sua morte. Hegel admite a possibilidade de pensamento puro, no qual eu me abstraio do meu contexto histórico a fim de me dedicar a um pensar lógico, intemporal, acerca da natureza das coisas. Mas, ao fazê-lo, perco todo o senso de mim mesmo como indivíduo distinto cuja sobrevivência é possível ou desejável. O que importa para Hegel é a persistência não de indivíduos, mas das estruturas intersubjetivas do espírito*¹⁶⁵.

Esta caracterização hegeliana de uma impossibilidade da imortalidade individual¹⁶⁶ e até mesmo espiritual, visto que o espírito não está no tempo, encontra reflexos nas suas críticas a respeito da infinitude, ou melhor, da má infinitude aos moldes kantianos. Para Hegel, Kant havia concebido uma má infinitude nas suas ideias teóricas e práticas ao nível do conceito. As infinitudes criticadas por Kant na sua *Crítica*

das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza, 1997, p. 60, (§ 259 A). Uma explicação: “Ora, pode-se dizer, então, que as dimensões do tempo não apresentam entre si nenhuma diferença efetiva. Só o entendimento no que lhe é peculiar, ou seja, na sua capacidade de separar e distinguir, pode hipostasiar cada dimensão do tempo e permitir assim a cada uma corresponder ao seu conceito. Passado é presente que já não é, o futuro é presente que não é ainda, e o presente esmo sempre se esfuma num e noutro, quando tentamos surpreendê-lo”. Cf. MORAES, Alfredo de Oliveira. A metafísica do conceito, 2003, p. 179.

¹⁶³ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza, 1997, p. 56, (§ 258). “A eternidade não é antes nem depois do tempo, não antes da criação do mundo nem quando ele se acaba; mas a eternidade é presente absoluto, o agora, sem antes nem depois. O finito é temporal, tem um antes e um depois; e quando se tem o finito diante de si se está no tempo. Seu tempo começa com ele e o tempo é só do finito. A filosofia é compreensão intemporal também do tempo e de todas as coisas em geral, segundo sua determinação eterna. O tempo infinito é só uma representação, um ir-além que permanece no negativo”. Idem, Ibidem, p. 28, (§ 247 A).*

¹⁶⁴ Em Hegel, temporalidade e finitude são co-extensivos; as coisas finitas são mortais e contingentes, isto é, estão no tempo – sua potência – porque se definem pela separação de seu conceito e de seu ser; em contrapartida, somente o espírito, que está no elemento do universal, evolui no elemento da eternidade.

¹⁶⁵ INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel, 1997, pp. 228-230.*

¹⁶⁶ “Conforme sua crítica ao mau infinito, que permanece um finito justamente como algo do além, na medida em que tem algo em face de si, Hegel rejeita a concepção segundo a qual a alma existiria independente do corpo. De fato Hegel parece simpatizar com a concepção aristotelizante-averroísta, segundo a qual apenas a razão supra-individual é imortal – ela é, afinal, a essência do mundo. Segundo consta, quando sua mulher uma vez o interrogou sobre isso [a imortalidade da alma], ele teria, ‘sem gastar uma só palavra, apontado com o dedo para a Bíblia”. Cf. HOSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel, 2007, p. 393.*

da razão pura¹⁶⁷ eram más infinitude das intermináveis séries matemáticas, prolongando-se até ao infinitamente grande e recrudescendo até ao infinitamente pequeno. No mesmo feixe de ideias, a infinitude postulada na filosofia prática kantiana¹⁶⁸ era de uma espécie que fazia da moralidade uma tarefa sem fim, algo que não se podia poupar esforços para alcançar através de toda a eternidade.

Em vez dessas noções de infinitude, Hegel propõe uma infinitude em que o infinito não é visto simplesmente como negação do finito, mas como internalizado no mesmo. Desta forma, a filosofia prática, tema da segunda crítica de Kant, podia tornar-se concretizada dentro desta vida e não exigia a interminável tarefa implícita no postulado da imortalidade da alma, por exemplo. Quanto a isso, Hegel assim se expressa:

Essa infinitude é a má ou negativa infinitude, enquanto nada é senão a negação do finito, o qual entretanto nasce também de novo; por isso igualmente não está suprasumido; ou seja, essa infinitude exprime apenas o dever-ser do suprasumir do finito. O progresso até o infinito fica no enunciar da contradição que o finito contém – de que é tanto Algo como é seu Outro; e é o prosseguir, que se pereniza, da alternância dessas determinações que se causam uma á outra¹⁶⁹.

De resto, se pode fazer uma contraposição a esta crítica de Hegel, no que Kant expõe no seu opúsculo *O fim de todas as coisas* (1794). Nele, como explica Artur Morão, Kant busca transformar a teologia em antropologia, a religião em moralidade, retirando todos os elementos místicos da fé histórica e transmudando-os para uma fé moral, onde “*tudo o que é histórico e sobrenatural se circunscreve à medida do homem com a sua razão e se subordina à sua realização moral¹⁷⁰*”. A imortalidade, que se

¹⁶⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, 2010, pp. 392-418 (B 454 – B 489).

¹⁶⁸ Kant define o que é um postulado da razão prática pura: “*Uma proposição teórica mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei prática que vale incondicionalmente a priori*”. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, 2003, pp. 425 – 477. Para se aproximar da santidade, requerida como prática de toda razão, e que só pode se espalhar num progresso ao infinito, este [progresso ao infinito] só é alcançável através da postulação da imortalidade: uma existência do ente racional que perdure ao infinito. Para uma crítica de Hegel aos postulados da razão prática, cf. MULLER, Marcos Lutz. *A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores*. IN: Veritas, Porto Alegre, Vol. 43, Nº 4, 1998, pp. 927-960.

¹⁶⁹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – A ciência da lógica*, 1995, pp. 189-190, (§ 94).

¹⁷⁰ Cf. KANT, Immanuel. *O fim de todas as coisas*. In: Biblioteca online de Filosofia e cultura. Disponível em: < http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_fim_de_todas_as_coisas.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2013. Continua Morão: “[*Neste texto*] aborda-se tão-só a doutrina que, tradicionalmente, se refere aos Novíssimos (morte, juízo, inferno e paraíso). Respeitoso para com o cristianismo (que, no entanto, empobrece e desfigura), coerente consigo mesmo, Kant expurga o tema do Juízo de todos os resquícios míticos e reduz a sua substância à exigência e ao veredicto da razão moral”. Segundo Kant: “*É uma expressão corrente, sobretudo na linguagem religiosa, aplicar a um homem que está a morrer a*

apresenta como uma espécie de vida eterna nas doutrinas religiosas (principalmente no catolicismo) é criticada por Kant, pois ela teria a característica de ser uma passagem do homem, ao morrer, *no tempo* para a eternidade, o que, segundo Kant, é um erro se por eternidade for entendido um tempo que se estende até ao infinito, o que resultaria também numa má infinitude. Nesse sentido, Kant e Hegel parecem convergir na mesma perspectiva da impossibilidade de uma genuína imortalidade das coisas e até mesmo do próprio espírito.

Mas como se dá a relação do tempo com o indivíduo imerso no mundo natural?

No indivíduo, como tal, é de outro modo, [aí] está de um lado o gênero; a vida mais bela é a que une perfeitamente o universal e sua individualidade em uma figura [Gestalt]. Mas também então o indivíduo está separado do universal, e assim é um lado do processo, a alterabilidade; após este momento mortal ele cai no tempo¹⁷¹.

No pensar de Hegel, o ser-aí, a determinidade, põe-se também como a negação, que é limite e fronteira, de tal modo que a finitude e a alterabilidade pertencem especificamente ao ser-aí. O ser-aí (*dasein*) sendo alterável, logo está submetido à mudança, justamente por ser finito. O conceito de indivíduo implica a determinação da alteração e esta é a manifestação daquilo que o ser-aí é em si. Assim sendo, a alterabilidade constitui um dos lados do processo, e é por isso que, de acordo com sua determinação, o indivíduo finito cai no tempo. A sua separação do universal, a alteração mesma inserida no próprio indivíduo, é o seu limite, sua realidade; mas também é a sua negação.

Com isso está expressa, de maneira geral, a natureza do finito, que enquanto Algo não defronta indiferentemente o Outro, mas é em si o Outro de si mesmo, e por isso se altera. Mas essa “alterabilidade” do ser-aí aparece à representação como uma simples possibilidade, cuja realização não está fundada nela mesma. De fato, porém, alterar-se reside no conceito do ser-aí, e a alteração é só a manifestação do que o ser-aí é em si. O vivente morre, e na verdade simplesmente pelo motivo de que, como tal, carrega dentro de si mesmo o gérmen da morte¹⁷².

expressão de que ele passa do tempo à eternidade. Esta expressão nada diria se por eternidade se entendesse aqui um tempo que se estende até ao infinito; porque assim o homem nunca sairia do tempo, antes passaria constantemente de um a outro. Deve, pois, entender-se por ela um fim de todo o tempo, com a ininterrupta duração do homem. Mas tal duração (olhada a sua existência como grandeza) considerar-se-á, todavia, como uma grandeza de todo incomparável (duração noumenon) com o tempo, da qual não podemos fazer conceito algum (excepto apenas negativo)”. Idem, Ibidem., p. 1.

¹⁷¹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza*, 1997, p. 57, (§ 258 A).

¹⁷² HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – A ciência da lógica*, 1995, p. 189, (§ 92 A).

Esta contradição, que envolve todo o ser-aí (ser vivo), de ser em si o gênero, apesar de existir como indivíduo, e só ganhar sua verdade de singular no espírito, onde a universalidade (gênero) é para si, e desta forma, a morte animal não sendo conduzida a um mau infinito de vidas e mortes sem significação, é o que se verá a seguir.

2.1.7 A morte do indivíduo: a força do gênero

A morte está no ser vivo pela inadequação deste com o seu conceito. Por sua imediatez, o ser vivo é o singular. Mas também por um lado de seu processo se identifica com o universal ou o gênero, que é a sua essência. Mas ambos, o singular e o gênero, se distinguem, pois o indivíduo não vai mais além da sua imediatez e exterioridade natural ou biológica. Tal distinção se manifesta na morte, seja ela natural ou violenta¹⁷³ do indivíduo; momento este que o gênero mostra-se com toda sua força.

O ser singular é um lado qualquer da ideia, para este [singular], portanto, é mister ainda outras efetividades, que aparecem igualmente autônomas particularmente; só nelas em conjunto, e na sua relação, o conceito se realiza. O singular, para si, não corresponde ao seu conceito; essa limitação de seu ser-aí constitui sua finitude e sua ruína¹⁷⁴.

Pelo fato do indivíduo enquanto singular, não estar adequado ao gênero, e por sentir a deficiência desta relação, une-se a outro indivíduo para trazer o gênero ao seu aparecimento. Este pode ser considerado o ponto alto da natureza, mas o que aparece é ainda outro indivíduo, e o processo assim se lança ao mau infinito, já que não alcança seu objetivo.

¹⁷³ “Uma telha por si não mata um homem, mas executa este efeito somente por meio da velocidade adquirida, isto é, o homem é morto por espaço e tempo”. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza*, 1997, p. 63, (§ 261). Sobre os três modos de morte do vivente: “O processo do gênero tem três formas. O primeiro é o relacionamento sexual: a promoção da espécie é o gerar de indivíduos por meio da morte de outros indivíduos da mesma espécie; depois que o indivíduo se reproduziu como um outro, ele morre. Segundo, o gênero se particulariza, divide-se em suas espécies, e estas espécies são, portando-se como indivíduos diante de outros indivíduos, ao mesmo tempo mutuamente a natureza inorgânica como gênero diante da individualidade – a morte violenta. O terceiro é a relação do indivíduo a si mesmo como gênero dentro de uma subjetividade, parte como desproporção transitória na enfermidade, parte terminando em que o gênero se mantém como tal mediante a passagem do indivíduo para a existência como [algo] universal, o que constitui a morte natural”. Idem, *Ibidem*, p. 517-518, (§ 367 A).

¹⁷⁴ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – A ciência da lógica*, 1995, p. 348-349, (§ 213).

O ser-vivo morre porque é a contradição de ser o universal em si, o gênero, e de existir, contudo, imediatamente só como singular. Na morte, o gênero se mostra como a potência [que impera] sobre o singular imediato. A vida por isso se dispersa, antes de tudo, somente na má infinitude da progressão até o infinito¹⁷⁵.

Esta abordagem da morte sob a perspectiva da inadequação do indivíduo ao seu conceito é interessante para observar o projeto que o conceito mesmo quer realizar nas formas da vida. A sexualidade e a reprodução mostram não apenas a potência do indivíduo, mas como também sua finitude, que será ultrapassado pelo conceito no momento de sua aniquilação.

Mas os animais superiores (homens) que não morrem após o ato de procriação, tratam de agarrar-se a vida por meio de seus hábitos e costumes. Mas o hábito tem carência de processualidade, é repetitivo, petrificado: é morto. É deste hábito que morre o animal através de sua doença originária¹⁷⁶.

Os indivíduos singulares devido a sua imediatez e concretude é que são inadequados ao conceito, inclusive até ao próprio conceito de vida, que inclui necessariamente o universal e o gênero. Mas esta concretude do ser-vivo é o preço a pagar por ser um real-efetivo: a sua realização é logo a fonte de sua morte. A única saída para isto é elevar-se a um ponto de vista superior. Com tal ponto de vista não se supera a finitude, mas não se fica totalmente imerso nela. Deve-se buscar o caminho da reconciliação.

Após a morte do animal, nasce o espírito. Este talvez é o maior corte que se produza na realidade, onde, é provável, que apenas a arte, a religião e a filosofia sejam o fio de sutura nesta ferida. Com efeito, frente a morte não apenas o gênero (o conceito) afirma sua força, mas que também o indivíduo toma consciência-de-si como tal, chamado a enfrentar a experiência da morte, de modo que a alma, intima ao corpo, vá convertendo-se em consciência-de-si como primeira manifestação do espírito, sua aparição. Da morte da natureza surge o espírito:

¹⁷⁵ Idem, Ibidem, p. 356, (§ 221 A). Cf. também HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza*, 1997, p. 534-538, (§§ 369-370).

¹⁷⁶ “A universalidade, segundo a qual o animal como [algo] singular é uma existência finita, mostra-se [na] sua inadequação à universalidade [que] é sua doença originária e o congênito gérmen da morte. O suprasumir desta inadequação é ele mesmo a execução deste destino. Onde sua atividade se embotou, ossificou e a vida se tornou o hábito sem processo, de modo que ela assim se mata a si por si mesma”. Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza*, 1997, p. 553, (§ 375). “É o hábito da vida que acarreta a morte, ou, se [entendido] de modo totalmente abstrato, é a morte mesma”. Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – A filosofia do espírito*, 1995, p. 171, (§ 410).

Sobre esta morte da natureza emerge deste invólucro morto uma natureza mais bela, sai o espírito. É com a morte, o suprasumir do singular, que emerge o gênero, o espírito; pois a negação do natural, isto é, da singularidade imediata é isto: que o universal, o gênero é posto, e, sem dúvida, em forma de gênero. Na individualidade este movimento dos dois é o decurso, que se suprassume, e cujo resultado é a consciência, a unidade, que em e para si é unidade de ambos como Si, não só como o gênero no conceito interno do singular. Esta é a transição do natural para o espírito; no vivente a natureza se aperfeiçoou e concluiu sua paz, enquanto se transforma em algo mais alto. O espírito assim proveio da natureza. O fim [alvo] da natureza é matar-se a si mesma e quebrar sua casca do imediato sensível, queimar-se como fênix para emergir desta exterioridade rejuvenescida como espírito¹⁷⁷.

Assim nasce o espírito. A morte natural, física, será sempre o calcanhar de Aquiles de todo indivíduo vivo, de todo homem, de todo ser espiritual concreto. Agora, na consciência-de-si nos lançamos por cima da temporalidade física e captamos o conceito e a vontade de eternidade que emana do próprio conceito, que é a realidade originária que nós somos e que nos atravessa enquanto singulares. Mas este nunca será nosso destino como indivíduo: primeiro devido a mortalidade física que nos é inerente e depois pela inadequação de todo o singular, inclusive o espiritual (humano), com referência ao universal, de modo que o singular tem de perecer para que apareça tal distinção, entre ele e o seu universal, o espírito.

Se um animal soubesse de sua morte, se ele compreendesse a morte como morte, então ele se tornaria um ser humano. De fato, Hegel é um dos primeiros filósofos a reconhecer a importância constitutiva da consciência da morte para a autoconsciência, assim como rituais de morte, enterro etc. como elementos específicos do ser humano – basta que se pense em sua interpretação da Antígona na Fenomenologia, assim como em suas exposições a respeito dos funerais no capítulo sobre o culto da parte geral da Filosofia da religião. Com a percepção da morte como a determinação última da natureza, o espírito vivencia sua negatividade irremediável¹⁷⁸.

É justamente utilizando a tragédia *Antígona*, tal como ela se apresenta na *Fenomenologia*, mas não a compreendendo sob o viés da interpretação hegeliana da simples oposição entre família e Estado, que se irá realizar a leitura da morte ôntica, no seu duplo aspecto. Aqui se verá o papel fundamental da *Aufheben* entrelaçado com a morte, dando significação espiritual ao que é efetivamente apenas um natural

¹⁷⁷ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. – Filosofia da natureza* 1997, p. 554-556, (§ 376).

¹⁷⁸ HOSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*, 2007, p. 374-375.

contingente, ou seja, o cadáver. Farei referências sobre a questão da linguagem, da voz, dos cultos e ritos funerários com vistas a demonstrar a ligação entre morte ôntica e *Aufheben*, possibilitando assim que a contingência dos entes finitos ganhem significado universal. Mas antes se verá a morte desvinculada da *Aufheben*.

2.2 A morte ôntica

2.2.1 Morte ôntica desvinculada da *aufheben*: o suprimir da morte

A morte entendida como o suprimir, ou seja, um dos lados de atuação da *Aufhebung*, que atua sobre a contingência no sentido de aniquilação do ente, isto é, a morte putrefação da singularidade viva, pode ser entendida a partir de dois textos de Hegel. No primeiro, o fragmento de texto *O amor e a propriedade* (1798/99), o jovem Hegel entabula a discussão:

Entendendo que o amor é um sentimento vivo, os amantes só podem diferenciar-se enquanto mortais, isto é, na medida em que pensam a possibilidade da separação. (Não se distinguem por uma separação real, por uma situação na qual o possível, unido com um ser, se converteria em realidade). Aos amantes não se adere matéria; são uma totalidade vivente. Afirmar que os amantes têm [cada qual] sua independência, seus princípios próprios de vida significa afirmar unicamente que podem morrer. Afirmar que a planta contém em si sais e outros minerais que levam em si mesmos suas próprias leis causais é falar a partir da reflexão exterior e significa afirmar unicamente que a planta pode apodrecer. O amor, no entanto, tende a suprimir inclusive esta diferenciação, esta possibilidade enquanto possibilidade, tende a unificar o mortal mesmo e torná-lo imortal. O separável, enquanto subsista antes da unificação completa, enquanto siga sendo algo próprio, perturba os dois amantes¹⁷⁹.

Exatamente sobre esse texto, Kojève¹⁸⁰ acredita que Hegel apresenta o aspecto ôntico da morte. A morte seria apenas o simples desaparecimento ou decomposição dos entes puramente naturais, ou seja, tudo o que Hegel diz sobre a planta aplica-se também aos animais. A finitude e o desaparecimento efetivo dos seres vivos (a morte de uma onça e sua decomposição, por exemplo) são determinados, de maneira necessária por leis que lhe são estranhas, isto é, pelo lugar natural que elas ocupam no mundo.

¹⁷⁹ HEGEL, G.W.F. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 263. Tradução minha.

¹⁸⁰ Cf. KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, pp. 482-536.

Nesse sentido da morte ôntica, a morte do ser natural existe apenas em si ou para nós, isto é, para a consciência que dela toma conhecimento. O ser natural finito não sabe nada de sua própria finitude; na natureza, a morte é apenas um dado. “*Ora, tudo isso equivale a dizer que a decomposição ou a corrupção de uma entidade natural que põe termo à sua existência-empírica é uma aniquilação pura e simples*”¹⁸¹.

Obviamente, que no texto de juventude acima, já por uma perspectiva do espírito, Hegel concebe o amor como o que há de mais humano no homem e a morte como um fim imanente que deve ser apreendida pela consciência. Além disso, Hegel assume que a consciência (o homem) só é individual na medida em que é mortal. Se o espírito, que no texto em questão se identifica com o amor, fosse imortal, seria rigorosamente uno. Se o espírito se realiza como múltiplo na exterioridade, sob a forma de várias consciências que se determinam de múltiplos modos, criando um universo de individualidades particulares, é justamente porque a consciência mesma é finita.

Num segundo texto, a introdução da *Fenomenologia*, aparece novamente o estatuto ôntico da morte, demonstrando também a diferença entre a morte para a consciência e a morte como mera destruição da vitalidade para um ser que apenas vive:

O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é sua morte. Mas a consciência é para si mesma seu conceito; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e - já que este limite lhe pertence - é o ir além de si mesma¹⁸².

Pode se perceber, que neste texto também o término do ente finito (natural) é apresentado como uma lei externa suportada passivamente. O ser natural é necessariamente dado, isto é, idêntico a si mesmo na sua natureza: toda e qualquer mudança substancial, que é diferente do desenvolvimento de sua natureza inata, lhe é imposta de fora e significa sua morte, seu aniquilamento contingente. Diferentemente, a consciência pode se transcender e ir por si mesma além do limite de sua natureza dada, embora permanecendo aquilo que é: uma consciência. Mas para o animal, isto é, o ser natural que serve de suporte para esta consciência, tal superação dos limites significa a própria morte.

¹⁸¹ Idem, p. 483.

¹⁸² HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 76 (§80).

Entretanto, para a consciência, tal morte não é externa a ela: ela é (como consciência) a causa de sua morte (como ser natural que é, ou seja, um animal). Como preconiza Kojève, só o fim do suporte animal da consciência põe um término à “*autotranscedência humana. Por isso a morte para a consciência é sempre, de certa forma, prematura e violenta, em oposição à morte natural do animal ou da planta que terminaram seu ciclo evolutivo*”¹⁸³.

Assim, a realidade para a consciência é em última análise a realidade objetiva da própria morte: a consciência não é somente finita e mortal; ela é a morte encarnada; é a sua própria morte. E, ao contrário da morte natural, puramente biológica de qualquer outro ser vivo do mundo, a morte que é a consciência é uma morte violenta, pois é consciente de si nesta morte.

Portanto, na contingência inerente aos seres vivos, a vida não chega a exprimir-se neles como um universal, como negação de toda determinação particular. Em outras palavras, o significado da morte ôntica é o mero suprimir da vida orgânica, o aniquilamento de tudo que pretenda dar-se uma realidade à parte. A intuição da vida como vida universal ou se perde na contingência de indivíduos separados, ou encontra-se neles como a potência que os aniquila e que é a única a fazê-los efetivamente vivos. Sobre essa supressão da morte, que tem em si apenas a realização da aniquilação, mencionarei rapidamente apenas um caso nesta seara: o hábito, que se entende como morte abstrata, na *Filosofia do espírito*.

2.2.1.1 – O hábito como morte abstrata

Hegel define o hábito¹⁸⁴ :

O hábito é um ponto de-peso na organização do espírito: o hábito é o mecanismo do sentimento-de-si. O hábito é a determinidade feita um natural-essente, algo mecânico, do sentimento, [e] também da inteligência, da vontade etc., enquanto pertencem ao sentimento-de-si.

¹⁸³ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, p. 516.

¹⁸⁴ A tematização do hábito aparece na *Filosofia do espírito*, em sua primeira seção, o espírito subjetivo (A - Antropologia). Como destaca Höslé (2007: 391) a antropologia hegeliana não é uma apresentação totalizante das diferenças particulares que distinguem o corpo e a alma do ser humano do corpo e da alma do animal. Ao contrário, a maior parte das determinações tematizadas por Hegel – diferenças entre as raças, sexualidade, desenvolvimento corporal, sensação – pertencem também aos animais superiores. O hábito, porém, ele atribui expressamente apenas ao ser humano, por ter justamente se elevado do conteúdo limitado da sensação e singularidade e feito deles algo universal: um hábito.

O hábito foi chamado, com razão, uma segunda natureza: natureza, porque é um ser imediato da alma; uma *segunda* [natureza] porque é uma imediatez posta pela alma. (Hegel, 1995: 169 [1830: § 410]).

Como nota Žižek (2012), em inusitada comparação, é provável que a concepção hegeliana de hábito permita dar conta da curiosa figura do zumbi, que persiste na existência apesar de sua catatonía ambulante: não seria ele uma figura de puro hábito, do hábito na sua característica mais elementar, anterior ao aparecimento da linguagem, da consciência ou do pensamento?

Isso significa que, no nível mais elementar de nossa identidade humana, *somos todos zumbis*, que nossas atividades humanas mais “elevadas” e “livres” só podem ocorrer na medida em que estão fundadas no funcionamento confiável de nossos hábitos-zumbi: ser-um-zumbi é um grau zero da humanidade, o núcleo inumano/mecânico da humanidade. Essa é, evidentemente, a análise hegeliana do hábito (Žižek, 2012: 177).

Obviamente que existe uma crucial diferença entre a figura do zumbi acima estabelecida – com seus movimentos mecanizados – e a singular plasticidade dos hábitos propriamente ditos, com suas características de refinamento de habilidades. No entanto, segundo Žižek, os hábitos puros emergem apenas quando o nível do hábito é suprassumido pelo nível da consciência (a segunda parte do espírito subjetivo, a fenomenologia, posterior à antropologia e anterior à psicologia). O que o comportamento zumbi “cego” fornece é, por assim dizer, a “base material” para a refinada plasticidade dos hábitos: o estofa do qual eles são feitos (Žižek, 2012: 209).

Nesse sentido, o hábito hegeliano poderia ser aproximado do conceito de *pharmakon*¹⁸⁵ de Derrida, ou seja, o veneno e o remédio dispostos conjuntamente no corpo do discurso, a morte e a vida entrelaçadas na composição daquilo que é o engendramento das repetições que são introjetadas no ser da alma (Hegel, 1995: 168 [1830: §410]). Realmente, segundo Hegel, o sujeito também pode morrer devido a um hábito. Isso o filósofo já adiantava na sua *Filosofia da natureza*, ao entender que o ser vivo morre no hábito da vida, ao atingir o clímax de sua vida, pois acaba perdendo a tensão e a atividade que movimentam sua existência e torna-se, dessa forma, petrificado, morto:

¹⁸⁵ Esse *pharmakon*, essa "medicina", esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda sua ambivalência. Esse encanto, essa virtude de fascinação, essa potência de feitiço podem ser — alternada ou simultaneamente — benéficas e maléficas” (Derrida, 2005: 14).

A vitalidade faz-se para si para o universal, enquanto as atividades se tornam os universais, e nesta universalidade perece justamente a vitalidade, que precisa da oposição, visto que ela é processo, porém agora o outro que ela teria de superar não é mais outro para ela. Como, no espiritual, homens idosos cada vez mais se acomodam em si e no seu gênero, suas representações gerais são-lhes cada vez mais fluentes, o particular cada vez mais desaparece, mas com isto também a tensão, o *interesse (estar-entre)* vai sendo suprimido e eles estão satisfeitos neste hábito sem processo; igualmente é no físico (Hegel, 1997: 554 [1830: §375 A]).

O hábito é, de um lado, o enfraquecimento da vida, sua tediosa mecanização: quando alguma coisa se torna um hábito, sua vitalidade se perde e nós apenas a repetimos mecanicamente, sem nos apercebermos desse comportamento. Nesse contexto, o hábito pode ser entendido como a própria morte, mas num sentido abstrato *“e é o hábito da vida que acarreta a morte, ou, se [entendido] de modo totalmente abstrato, é a morte mesma”* (Hegel, 1995: 171 [1830: §410]). Sendo ainda mais radical, se poderia afirmar que o próprio ato de viver é para nós algo que devemos aprender como um hábito, começando pelo próprio nascimento. *“Consideramos quando, segundos após o nascimento, o bebê tem que ser sacudido para lembrar-se de respirar – de outro modo, poderia esquecer-se de respirar e morrer...”* (Žižek, 2012: 179).

Devido a isso, como observa Žižek, o hábito aparece como o oposto da liberdade. A liberdade contém em si o significado de escolha criativa, invenção de algo novo; mas precisamente significar quebrar os velhos hábitos em prol do progresso espiritual da alma. O filósofo esloveno, utiliza o exemplo da linguagem, que no seu aspecto habitual é melhor enfatizado por saudações mecanizadas e pré-estabelecidas entre os sujeitos: *“‘Olá, como vai? Prazer em vê-lo’ – não queremos de fato dizer isso quando dizemos essas frases, não há nelas qualquer intenção viva, é somente um ‘hábito’...”*¹⁸⁶ (Žižek, 2012: 177).

De outra forma, Hegel ressalta que não pode existir liberdade sem hábito: o hábito fornece a base e o fundamento para todo o exercício de liberdade. Assim:

No hábito o homem é livre na medida em que rebaixa a determinidade natural da separação pelo hábito, a seu simples ser: não está mais na diferença, e portanto não está mais no interesse, ocupação, e na

¹⁸⁶ Sobre essa conversação morta, Hegel comenta: “A conversação habitual em sociedade, na maior parte do tempo, se tece de uma maneira muito exterior e casual, [indo] de uma representação para outra. Só quando na conversa se tem um fim determinado [é que] ela adquire uma coerência mais firme” (Hegel, 1995: 242 [1830: §455 A]).

dependência para com tal determinidade. (...) A determinação essencial é a *libertação*, que o homem por meio do hábito adquire. (...) No hábito a alma, que não é mais prisioneira de uma representação particular apenas subjetiva e expulsa por ela do centro de sua efetividade concreta, acolheu tão completamente em sua idealidade o conteúdo imediato e singularizado que a ela chegou, e nela tão completamente *habitou*, que ali se move com *liberdade* (Hegel, 1995: 171-172 [1830: §410 - A]).

Se pode utilizar, segundo Hegel, a escrita para evidenciar o movimento da liberdade. Para que se possa efetuar o uso livre da escrita, temos que nos tornar um com ela, habituados a ela. “*Esse ser-junto-de-si-mesmo’ nos o chamamos hábito*” (Hegel, 1995: 172 [1830: §410 A]). Quando aprendemos a escrever dirigimos nossa atenção a tudo que é singular e que está envolvido numa série vasta de mediações. Mas, como observa Hegel:

Quando, pelo contrário, a atividade da escrita se nos tornou habitual, nosso Si se assenhorou tão completamente de todas as singularidades respectivas, contaminou-as tanto com sua universalidade, que elas não estão mais presentes como singularidades, e nós só temos em vista seu universal (Hegel, 1995: 175 [1830: §410 A]).

Como demonstra Žižek, não apenas a escrita ou a linguagem, mas uma gama muita mais ampla e complexa de atividades corporais e espirituais tem que ser transformadas em hábito – ou seja, que devemos aprender a praticá-las, a aplicar suas regras mecanicamente – para que o sujeito seja capaz de exercer suas funções mais sofisticadas de trabalho e pensamento criativo.

Todas as operações que realizamos automaticamente o tempo todo, andar, comer, segurar coisas etc., devem ser aprendidas e transformadas num hábito automático. Por meio dos hábitos, um ser humano transforma seu corpo numa ferramenta móvel e fluida, o instrumento da alma que funciona como tal sem que tenhamos que nos conscientizar disso (Žižek, 2012: 178).

Assim, no hábito o sujeito se refere a si, a uma maneira universal de agir, que, como indica Hegel, “*constitui sua individualidade, posta por ele mesmo e que se tornou própria: e justamente por isso aparece como livre*” (Hegel, 1995: 172 [1830: §410 A]). O hábito, por conseguinte, seria aquilo que proporcionaria ao sujeito (ou a alma) se apossar de seu próprio corpo. Este não estranho ao sujeito – o corpo – pertence a minha ideia, é o ser-aí imediato exteriorizado do meu conceito.

É interessante notar que neste momento, Hegel faz uma dura e irônica crítica à representação (filosófica e teológica, supostamente) que afirmava que o homem não deveria ter características orgânicas, ou seja, que não necessitaria de um corpo, pois dessa forma se veria obrigado a satisfazer as necessidades corporais contingentes e abriria mão assim de viver uma vida puramente espiritual. Em outras palavras: o corpo seria um impedimento para uma ascese espiritual. O resultado, segundo essa representação, é de que o homem estava fadado a ser incapaz de exercer sua verdadeira liberdade. Hegel rebate utilizando-se da representação religiosa:

Dessa oca maneira de ver, já o homem religioso espontâneo permanece longe, ao ter a satisfação de suas necessidades corporais por dignas de se tornarem objeto de sua prece dirigida a Deus, ao Espírito eterno (Hegel, 1995: 173 [1830: §410 A]).

Essa apropriação do corpo pelo sujeito faz nascer uma relação mágica, segundo Hegel, uma influência imediata do espírito sobre o corpo. “O homem deve primeiro por meio de sua atividade fazer-se senhor do seu corpo” (Hegel, 1995: 174 [1830: §410 A]). O corpo é o medium pelo qual o sujeito se relaciona com a exterioridade do mundo em geral e é apenas assim, atrelado ao físico, que as diversas formas de atividades dos sujeitos ganham significado espiritual, não sendo unilateralmente apenas determinações naturais e sim efeitos de uma vontade. Prova disso é quando Hegel nomeia a mão do homem como o instrumento dos instrumentos, pois acaba servindo a uma “infinita multidão de exteriorizações da vontade” (Hegel, 1995: 178 [1830: §411]).

Portanto, o hábito consegue englobar qualquer situação a que o sujeito esteja voltado, pois sendo uma segunda natureza, ele está envolvido até mesmo nas determinações mais exteriores, como ficar de pé ou ver, e presente até nas faculdades mais superiores, como o pensamento:

A forma do hábito abarca todos os tipos e graus da atividade do espírito; a determinação mais exterior – a determinação espacial do indivíduo, de manter-se ereto – é feita um hábito por sua vontade: é uma posição imediata inconsciente : o homem fica em pé só porque quer e enquanto quer, e só tanto tempo quanto o quer inconscientemente. Igualmente, ver etc., é o hábito concreto que de modo imediato reúne em um único ato simples as múltiplas determinações da sensação, da consciência, da intuição, do entendimento, etc. O pensamento inteiramente livre, ativo no puro elemento de si mesmo, precisa igualmente do hábito (Hegel, 1995: 170-171 [1830: §410]).

Consequentemente, o hábito seria uma vontade despersonalizada ou algo parecido com uma emoção mecanizada: uma vez que eu me habitue a ficar de pé, eu o quero sem conscientemente desejá-lo, dado que minha vontade está atrelada ao hábito. Dessa forma, num hábito “presença e ausência, apropriação e abandono, interesse e desinteresse, subjetivação e objetivação, consciência e inconsciência estão estranhamente interligados” (Žižek, 2012: 179).

Vemos por isso que no hábito nossa consciência está ao mesmo tempo presente na coisa, interessada nela, e contudo, inversamente, ausente dela, indiferente por ela – que nosso Si tanto se apropria da Coisa quanto, ao contrário, dela se retira; que a alma, de um lado, penetra inteiramente em suas exteriorizações, e de outro lado as abandona, [e] lhes dá a figura de algo mecânico, de um simples efeito-natural (Hegel, 1995: 175 [1830: §410A]).

2.2.2. A *aufheben*

Hegel faz uma pequena observação na *Doutrina do ser da Ciência da lógica* que resume o mérito da *aufheben*:

Superar¹⁸⁷ [*aufheben*] e o superado [o *ideal*] é um dos conceitos mais importantes da filosofia, uma determinação fundamental que pura e simplesmente retorna por todos os lados e cujo sentido tem de ser apreendido de modo determinado (...) Suprassunção tem na língua [alemã] o sentido duplo, pois significa tanto conservar, *manter*, quanto ao mesmo tempo deixar de ser, *terminar algo*. Assim o suprassumido é algo ao mesmo tempo conservado, que apenas perdeu sua imediatidade, mas, por isso, não foi aniquilado. (...) Para o pensamento especulativo é estimulante encontrar na língua palavras que tem nelas mesmas um significado especulativo; a língua alemã tem muitas dessas palavras”¹⁸⁸.

Para Hegel, a principal potencialidade filosófica da língua alemã ocorre na possibilidade de se fazer do uso ordinário e filosófico prévios de um conceito a base do

¹⁸⁷ Na tradução utilizada, ao invés de suprassunção e suprassumido o tradutor preferiu *superar* e *superado*. Por acreditar que suprassunção e suprassumido traduzem melhor o movimento do conceito que a palavra alemã sugere, privilegiei neste trabalho a tradução clássica para o português de Paulo Meneses. Para isto conferir MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do espírito – roteiro*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, pp. 9-10.

¹⁸⁸ HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 98.

discurso especulativo racional. Como observa Pertille¹⁸⁹, a cisão estabelecida pela *Verstand* entre as dimensões subjetiva e objetiva, entre o pensamento e o objeto, necessita ser ultrapassada através de um discurso que absorva o movimento entre essas esferas. Para executar tal tarefa, não é preciso a construção de um novo vocabulário, pois a filosofia não se expressa por um vocabulário artificial, separado do movimento vivo da linguagem. Basta que a língua natural seja elevada ao conceito especulativo: tal é o caso do verbo *aufheben*.

Mais tarde, na *Lógica da Enciclopédia*, Hegel vai afirmar que a ambiguidade inerente ao conceito de suprassunção, que possui ao mesmo tempo uma significação negativa e positiva, não pode ser considerada como uma forma contingente e, portanto, não “*se pode absolutamente fazer à linguagem a censura de dar azo à confusão; mas tem-se de reconhecer aí o espírito especulativo de nossa língua [alemã], que vai além do simples ou-ou do entendimento*”¹⁹⁰.

Assim, o conceito de *Aufhebung* expressaria aquilo que poderíamos chamar de método dialético¹⁹¹ tal como Hegel o concebeu. Este seria o conceito central utilizado por Hegel para demonstrar o movimento interno do processo dialético, mais precisamente no momento dialético (ou momento da negação), onde se é negado o momento intelectual ou do entendimento finito. O filósofo alemão se utiliza da temática da morte para expressar o momento dialético como a própria *Aufhebung* da determinidade finita do entendimento:

O momento dialético é o próprio suprassumir-se de tais determinações finitas [do entendimento] e seu ultrapassar para suas opostas. (...) Todo o finito é isto; suprassumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico. (...) O dialético é o princípio de todo o movimento, de toda a vida. (...) O finito não é limitado simplesmente de fora, mas se suprassume por sua própria

¹⁸⁹ PERTILLE, José Pinheiro. *Faculdade do Espírito e Riqueza Material: Face e Verso do Conceito de Vermögen na Filosofia de Hegel*. Porto Alegre, 2005 (Tese - PPG Filosofia - UFRGS), pp. 38-39. Segundo o autor, a *Aufhebung* é uma meta-categoria, ou determinação fundamental, na lógica hegeliana, pois ela está presente no processo de constituição de todas as categorias da Ciência da Lógica, assim como permite ampliar o discurso lógico em direção ao real. A suprassunção seria uma meta-categoria que apreende propriedades que dizem respeito ao encadeamento de todas as categorias lógicas e, por isso, não pode ser compreendida em um sentido transcendental ou formal, essencialmente separada de seu conteúdo. Cf. PERTILLE, José Pinheiro. *Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana*. In.: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 8, nº15, Dezembro – 2011, pp. 58-66.

¹⁹⁰ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (I – A Ciência da Lógica)*, 1995, p. 194 (§ 96A).

¹⁹¹ Cabe notar que a dialética não é um método formal do conhecimento, onde o pesquisador aplica sobre seu objeto de estudo seu método, ocorrendo aí uma separação entre as partes, mas sim o desenvolvimento intrínseco deste próprio objeto de estudo em toda a sua estrutura.

natureza, e por si mesmo passa ao seu contrário. Diz-se, assim, por exemplo: o homem é mortal, e considera-se então o morrer como algo que tem sua razão-de-ser apenas nas circunstâncias exteriores; e, conforme esse modo de considerar, são duas propriedades particulares do homem: ser vivo e *também* ser mortal¹⁹².

Para logo na sequência sentenciar a verdade especulativa: “*Mas a verdadeira compreensão é esta: que a vida como tal traz em si o gérmen da morte, e que em geral o finito se contradiz em si mesmo, e por isso se suprassume*”¹⁹³.

Obviamente, como o próprio Hegel ressaltou, a dialética não deve ser entendida como um processo triádico. A triplicidade do método – que na verdade seria uma quadruplicidade, em sua forma concreta e correta, onde o negativo é tomado como um duplo – é tomada por um morto formalismo vazio, onde método e conteúdo se encontram dissociados. O construir filosófico do séc. XVIII e XIX não seria nada mais do que aplicar este método sem vida: tese – antítese – síntese¹⁹⁴.

No interior do método dialético, o segundo momento ou o momento negativo tem em si dois significados que o opõem e ligam ao momento especulativo. A dialética seria de início a primeira negação do imediato: ela o nega e o conserva. Mas enquanto negação que se auto reflete, a negatividade é a “*dialética posta de si mesma*”¹⁹⁵ e o “*ponto simples da relação negativa sobre si, a fonte íntima de toda atividade, do movimento de si vivo e espiritual, a alma dialética*”¹⁹⁶. Logo, ela é a própria atualização do momento especulativo. A dialética consistiria, portanto, no desdobramento da duplicação da mediação (o mediatizado também é mediatizante) graças à qual a negação adquire uma significação positiva, assegurando o acesso ao ponto de vista especulativo.

¹⁹² HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (I – A Ciência da Lógica)*, 1995, p. 162 (§ 81A).

¹⁹³ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (I – A Ciência da Lógica)*, 1995, p. 162 (§ 81A).

¹⁹⁴ Cf. HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 276. Como afirma Kervégan, o principal problema do lugar comum “tese-antítese-síntese”, além de sua quantificação triádica, é o inconveniente da imagem da síntese que parece por tese e antítese no mesmo plano, como se fossem duas quantidades de sinal oposto. No sistema de Hegel, é sempre um dos dois membros da oposição que opera a *Aufhebung*, a superação e conservação desta, afirmando seu domínio sobre a outra. A suprassunção hegeliana é o movimento graças ao qual um termo de uma oposição conquista sua verdadeira identidade, jamais dada, assegurando-se do domínio sobre o seu outro, que, negando, ele promove à sua verdade. Cada um desses dois termos é negado ao mesmo tempo que conservado pela virtude dialética de um deles. Cf. KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, pp. 21-22.

¹⁹⁵ HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 275.

¹⁹⁶ HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 276.

Assim, já que tudo “*que nos rodeia pode ser considerado como um exemplo do dialético*” e, que além do mais, “*a dialética se faz vigente em todas as esferas e formações do mundo natural e do mundo espiritual*”¹⁹⁷, com a determinação da morte não poderia ser diferente. Nesse sentido, a *Fenomenologia do espírito* é uma reflexão sobre a morte, que se encontra incubada na consciência desde sempre e que, distante de ser exclusivamente negativa, é pelo contrário uma *Aufhebung*. Logo, na consciência a morte é um momento essencial por meio do qual a consciência se conserva e se eleva a uma nova forma. Essa morte não é nada mais do que a suprassunção da própria consciência, que necessita desta violência que vem de si mesma (a própria morte) para estragar toda a sua satisfação limitada e lhe trazer a angústia¹⁹⁸.

Este *caminho da alma*, que é a *Fenomenologia*, ou o *caminho da dúvida e do desespero*¹⁹⁹, como prefere Hegel, parte da multiplicidade e das contingências do dia-dia para chegar, depois de longo e difícil caminho, aos primeiros princípios, ao que ele chama de Saber Absoluto, no movimento de uma dialética ascendente²⁰⁰. Essa ascense a que o caminho fenomenológico coage é uma morte que necessita ser compreendida em todos os seus desdobramentos epistemológicos e especulativos (mesmo que este momento especulativo seja apenas para nós, que vê na *Fenomenologia* a ciência da construção da consciência e ao mesmo tempo é a compreensão dessa mesma consciência pelo filósofo).

Devo ressaltar aqui o papel que experiência (*Erfahrung*) no léxico hegeliano denota. Ela significa não apenas a experiência teórica, o saber apenas do objeto; mas a experiência em sua totalidade, ou seja, tanto o movimento dialético que a consciência executa em si mesma ao reconhecer-se como consciência experimentando-se a si, tanto como consciência que experimenta seu objeto, seu saber do mundo; dessa forma surge o novo objeto que será tomado como verdadeiro para a consciência. Esse movimento dialético ou experiência que a consciência efetua é, na *Fenomenologia do Espírito*, a série de etapas (figuras) da formação do espírito ao longo de seu caminho, pois afinal o

¹⁹⁷ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (I – A Ciência da Lógica)*, 1995, p. 165 (§ 81A).

¹⁹⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 76 (§80). Hegel define a angústia como o “impotente ‘sepultar-se-em-si-mesma’ da alma”. Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (III – A Filosofia do Espírito)*, 1995, pp. 104-105 (§ 401A).

¹⁹⁹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 74 (§77-78).

²⁰⁰ Cf. CIRNE-LIMA, Carlos. *Depois de Hegel*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006, p. 16.

aprendizado dos momentos que se apresentam no decorrer do itinerário do espírito só se faz através da experiência.

Mas essa sucessão das experiências da consciência é contingente apenas para a própria consciência fenomênica. Nós, os filósofos, segundo Hegel, que conservamos tais experiências, evidenciamos ao mesmo tempo a necessidade inerente da progressão fenomenológica, que segue de uma *Aufhebung* a outra. Assim, a *Fenomenologia*, demonstra a imanência de toda experiência à consciência, pois as diversas figuras se vinculam umas às outras, não por uma contingência, como muito ordinariamente se entende por experiência, mas por uma necessidade imanente que é para o filósofo. Hegel retrata belamente essa ideia na seguinte passagem:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo²⁰¹.

Sobre esta auto-tanatografia²⁰² que é a *Fenomenologia*, me deterei a dar um tratamento sobre algumas experiências de morte que a consciência efetua no seu vir-a-ser dialético, atrelando-os ao movimento de *aufheben*, e, portanto, conferindo significado à contingência que, apesar de aparecer fragmentada, se encontra imiscuida no todo sistemático de Hegel, validando-a aqui através do recurso da leitura da tragédia *Antígona* e seus aspectos relacionados à morte.

2.2.3 Antígona: enredo geral da tragédia

“De tudo o que há de grandioso no mundo antigo e moderno – eu conheço praticamente tudo, e é preciso conhecer tudo, o que também é possível – me parece,

²⁰¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 26 (§2).

²⁰² LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *Agonie terminée, agonie interminable*. Paris: Galilée, 2011: 74, *apud* BATAILLE, Georges. *Hegel, a morte e o sacrifício*. In.: Alea: Estudos Neolatinos, vol. 15, núm. 2, julho-diciembre, 2013, pp. 389-413.

que Antígona é a obra de arte a mais excelente²⁰³”. É assim que descreve Hegel, humildemente, seu apreço pela obra sofocliana²⁰⁴ na sua *Estética*.

O conflito que se estabelece em *Antígona*, conforme nos demonstra Barba²⁰⁵ é, de forma geral, proveniente da morte de Etéocles e Polínice, filhos de Édipo e irmãos de Antígona e Ismênia. Após a morte do pai Édipo, os dois irmãos puseram-se a reivindicar o trono de Tebas, levando a um conflito entre eles. Travou-se então, uma batalha, que em luta Etéocles e Polínicos acabam morrendo um pela mão do outro. Creonte, tio de Antígona assume o poder e concede as honras fúnebres apenas a Etéocles e proíbe que o corpo de Polínicos tenha os rituais funerários, pois é acusado de ter traído a cidade de Tebas.

Sófocles inicia a tragédia de *Antígona*, mostrando o conflito produzido pela publicação do edito de Creonte que impede Antígona e Ismênia de realizar o ritual funerário do seu irmão Polínicos. Segundo a tradição grega, a família deve enterrar os seus mortos, obedecendo um ritual divino. Embora sabendo do edito de Creonte, Antígona cumpre o seu dever, fazendo valer a lei divina e enterra Polínicos. Ela segue a sua própria consciência, mesmo tendo que desobedecer a lei da cidade.

Creonte, sabedor da ação da Antígona, ordena imediatamente que o corpo de Polínicos seja desenterrado e Antígona seja presa por ter desobedecido a lei humana. Arrependida por não ter ajudado à irmã, Ismênia recorre a Creonte para que solte Antígona. Do mesmo modo, também Hémon, filho de Creonte, intercede junto ao pai para que revogue o seu edito, e que sua noiva e prima possa viver em liberdade. Creonte não aceita tais pedidos, o que resulta numa nova ação trágica, pois Hémon, ao ver que Antígona está morta, une-se ao corpo da noiva, suicidando-se. Vendo que o seu filho estava morto, a mãe Eurídice também comete suicídio, mas, Creonte, ao ser interpelado pelo Coro (os ancião de Tebas), pelo corifeu (porta-voz) e ainda por Tirésias (grande

²⁰³ HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética* (IV). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004, p. 257.

²⁰⁴ Sófocles (496 a.C – 406 a.C). Sófocles foi um dramaturgo que escreveu 123 peças e competiu tanto com Ésquilo quanto com Eurípedes. As sete tragédias remanescentes exploram a grandeza e o sofrimento de seres humanos excepcionais, com habilidades quase divinas, que precisam escolher entre um desastre certo ou um compromisso que trairia a natureza heroica que os separa dos mais comuns mortais. A habilidade dramática de Sófocles foi reconhecida desde Aristóteles, que elogiava seu domínio do ritmo narrativo e da tensão dramática, até então sem paralelos.

²⁰⁵ Cf. BARBA, Clarides Henrich de. *A dialética da ação trágica na Antígona em Hegel*. Porto Alegre: Revista Veritas, v.43, n°4, 1998, pp. 985-998.

sacerdote e adivinho), resolve revogar sua decisão, porém, já era tarde demais, já que, mais três mortes haviam ocorrido. Creonte lamenta sua tragédia:

Ai de mim! Não pode jamais a minha sorte a outro mortal adaptar-se, e a mim deixar-me sem culpa! Fui eu, fui eu que te matei, ó desgraçada, fui eu, esta é a verdade. Ai, ó meus sevos, levai-me sem demora, p'ra longe me levai, a mim que não sou mais do que o nada²⁰⁶.

Na *Antígona*, o intento de Sófocles é o de apresentar o sofrimento de Antígona e seu tio Creonte, onde o espectador vivencia a catarse das ações desenvolvidas no espetáculo trágico através de dois aspectos: o papel da família e da mulher no Estado, pois Antígona recebe de seu pai Édipo o destino trágico como herança, a tragédia dos Labdácias; e o conflito entre família e Estado (aspecto privilegiado na ênfase hegeliana) ou lei divina *versus* lei humana.

Santos sintetiza bem a oposição que ocorre na trama da tragédia, ao considerar a mesma através da percepção do cadáver de Polinice, que é o que parece ser o principal fato para a dimensão dramática e catastrófica do enredo da obra:

Do lado da mulher, a lei divina vigora do seguinte modo: (a) no mundo noturno; (b) é a religião do lar; (c) cultua os penates; (d) nela se expressa a piedade familiar; (e) caracteriza-se pela devoção aos mortos; (f) a culpa está associada ao destino; finalmente, (g) todos esses elementos são *violados* pelo abandono do cadáver de Polinices (aqui a culpa torna-se insuportável). Do lado do homem, vigora a lei da cidade: (a) no mundo diurno da praça pública; (b) é a religião do estado; (c) ela define a virtude do político, que cultua o bem público; e também (d) a virtude do guerreiro, que se define pela coragem; (e) seu culto se refere ao Estado, e inclui a lealdade e a defesa comum; (f) a culpa está associada à traição; finalmente, (g) todos esses elementos serão violados se o Estado permitir honras fúnebres ao cadáver de Polinices. Os conflitos simbólicos não são menos contundentes do que os da vida real²⁰⁷.

Como indica Rosenfield²⁰⁸, diferente de Goethe e Schlegel, Hegel fornece uma interpretação bem mais complexa e sutil, pondo em relevo múltiplas oposições

²⁰⁶ SÓFOCLES. *Antígona*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbekian, 1984, p. 95.

²⁰⁷ SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo – ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, pp. 264-265.

²⁰⁸ Cf. ROSENFELD, Kathrin H. *Sófocles e Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. No final do séc. XVIII, as leituras de Goethe e Schlegel oferecem a matriz das interpretações polarizadas, apresentando Antígona como a figura da justiça absoluta, que todo o direito e toda a beleza de seu lado.

interconectadas das quais brotam conflitos diversos. Antígona e Creonte representam o choque entre a inconsciência natural e a consciência, ao mesmo tempo que a contradição entre a divina lei natural e a lei da comunidade humana. Estas divisões desdobram-se na tensão entre os deuses de baixo, venerados por Antígona, e os deuses olímpicos, que Creonte invoca como protetores da cidade²⁰⁹. Além disso, a heroína aparece como defensora do princípio feminino e do mundo privado da casa (*oikos*), que se ergue contra a lei masculina e a ação na vida pública (*polis*).

2.2.4 Morte ôntica vinculada a *aufheben*: a suprassunção da morte

A morte ôntica vinculada a *Aufheben* pode ser entendida como a passagem do indivíduo até o universal. Na natureza vivente, como foi visto acima, o gênero suprassume o indivíduo, de tal maneira que negação aparece como exterior. Nesse caso, ou seja, da morte ôntica desvinculada, o ser natural não é o portador de sua morte. A morte é, portanto, negação natural: “*morte é a negatividade natural, o movimento do Singular como essente; nesse movimento a consciência não retoma a si mesma, nem se toma consciência-de-si*”²¹⁰.

A morte seria, portanto, como um fato puramente natural nesse mundo espiritual. A morte se torna a pura contingência, uma simples coisa, presa na singularidade elementar, a terra e prisoneiras das forças das matérias singulares e das vitalidades inferiores, que querem desencadear-se contra o morto e destruí-lo²¹¹. Aqui ganha força o edito de Creonte sobre o cadáver de Polinices: que o corpo de seu sobrinho seja desprovido de sepultura e seja abandonado à fome dos cães e dos abutres.

Contudo, a morte é a aurora da vida do espírito. Essa passagem para o universal, do contingente singular incide no interior da comunidade: “*a morte é a consumação e o*

Creonte aparece como a contradição que realçaria a natureza nobre da heroína ao mesmo tempo que revelaria seu próprio erro infeliz e odioso.

²⁰⁹ Se deve destacar que na Grécia Antiga a religião podia ser distinguida entre *religião pública* e *religião dos mistérios*, ambas politeístas. A primeira tem seu modelo na representação dos deuses e do culto que foi deixado por Homero e Hesíodo, onde o homem é concebido como mortal, tendo na morte apenas o fim de sua existência. A segunda tem suas próprias crenças específicas e suas próprias práticas. Entre os mistérios o mais influente foi o órfico, que introduziu na civilização grega uma nova estrutura de crenças e uma nova interpretação da existência humana, incluindo aí a crença na imortalidade da alma. Cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia* (Vol. I). São Paulo: Paulus, 2005, pp. 16-19.

²¹⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 312 (§452).

²¹¹ Idem, p. 313.

trabalho supremo, que o indivíduo como tal empreende pela comunidade”²¹². Por isso, a função eminente da família²¹³ é restituir à morte seu verdadeiro sentido, retirá-la da natureza e dela fazer uma *Aufhebung*, uma atividade espiritual. Sobre isso, aponta Hegel:

Essa universalidade que o Singular como *tal* alcança, é o *puro ser*, a *morte*: é o *ser-que-veio-a-ser*, *natural* e *imediato*, e não o *agir* de uma consciência. O dever do membro-da-família é, por isso, acrescentar esse lado, de forma que seu *ser* último, esse *ser universal*, não pertença só à natureza, nem permaneça algo irracional; mas seja um *agido*, e nele seja afirmado o direito da consciência²¹⁴.

A família põe sua própria operação no lugar da natureza, ela une o parente defunto ao seio da terra. Assim, a comunidade familiar, tal como ela se apresenta neste contexto, confere um sentido à morte. O singular é elevado ao universal:

Já que é necessária a destruição - seu vir-a-ser o puro ser - a consanguineidade toma sobre si o ato da destruição. Acontece por isso que também o ser morto, o ser universal, se tome um [ser] retomado a si, um *ser-para-si* ou que a pura singularidade *singular*, carente-de-forças, seja elevada à *individualidade universal*. O morto, por ter libertado seu *ser* de seu *agir*, ou do Uno negativo, - é a singularidade vazia, apenas um passivo *ser para Outro*, abandonado a toda a individualidade irracional inferior e às forças da matéria abstrata. Agora elas são mais poderosas que o morto: a primeira, em razão da vida que possui, e as outras, por causa de sua natureza negativa. A família afasta do morto esse agir que o profana, [o agir] dos desejos inconscientes e das essências abstratas²¹⁵.

Aqui a família, ao substituir a natureza no processo de morte, eleva o morto à universalidade do espírito. Por isso, o castigo mais terrível e desonroso para um grego antigo seria não receber as honras fúnebres as quais tem direito, isto é, o direito de ter sua individualidade universalizada dentro do espírito da comunidade a qual ele pertenceu enquanto vivo. Esta ética própria da família, que deve universalizar o outro (o defunto), remonta à responsabilidade inerente diante do morto e do processo de

²¹² Idem, p. 312.

²¹³ Hegel sustentou que a família é a esfera da mulher, e que as mulheres deviam ser excluídas de atividades associadas com a sociedade civil e o Estado. Hegel associa às mulheres o sentimento, afeição e instinto, do que razão ou entendimento e, assim, considera que o lugar delas é no lar, criando e educando os filhos. Na tragédia *Antígona*, Hegel identifica a lei divina, a lei não escrita dos deuses inferiores, como a lei sagrada da família, a qual cabe o papel de vincular os vivos aos mortos. A família prescreve a espiritualização da morte mediante apropriados ritos fúnebres. A observância dessa lei, e a salvaguarda da família em geral, é missão atribuída a mulher. Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 133-134.

²¹⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 311 (§452).

²¹⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 312 (§452).

sepultamento. Sobre isso veremos como Levinas interpreta a passagem hegeliana sobre a *Antígona*, dando-se ênfase sobre a questão morto e do enterro ou sepultamento.

2.2.5 a interpretação de Levinas

A obra de Emmanuel Levinas (1905-1995) está claramente relacionada com a de Heidegger. O filósofo argelino concorda junto com Heidegger que a morte é um condicionante que impregna a condição humana, precisamente enquanto mortal. No entanto, para Heidegger, a mortalidade é paradoxalmente uma condição inescapável que, como tal, deve ser assumida. A morte, enquanto impossibilidade da nossa existência continuada, permanece uma possibilidade para nós, e uma existência autêntica envolve o ser-para-a-morte, ou seja, que a morte seja abraçada na medida em que diz respeito a cada um de nós singularmente e não meramente enquanto fenômeno universal. É esta noção da possibilidade da morte, isto é, da morte como algo que está sob o nosso poder, que marca o ponto de discórdia entre Levinas e o pensamento heideggeriano, pois Levinas é um dos defensores da impossibilidade da morte²¹⁶.

Levinas contesta a noção heideggeriana da morte enquanto possibilidade, insistindo antes em que a aproximação da morte anuncia um momento em que “*deixamos de ser capazes de ser capazes*”²¹⁷. Longe de ser algo sob o nosso poder, a morte constitui uma limitação fundamental do poder do sujeito, que é assim confrontado com algo de completamente diferente de si mesmo. Para Levinas, a concepção de Heidegger da morte enquanto possibilidade e a noção concomitante do ser-para-a-morte conduziram a uma subjetividade essencialmente fechada em si mesma. Se, por outro lado, o termo último da existência mortal do sujeito permanece irrecuperavelmente para além dessa existência, então a relação do sujeito com a mortalidade é primeiro e sobretudo uma relação com a morte do outro.

É dessa relação primária com o outro, e particularmente com o outro enquanto mortal, que Levinas faz derivar a sua exigente noção de responsabilidade ética²¹⁸. A finitude do outro impõe uma obrigação ética ao sujeito. Além disso, o faz no sentido de que a própria existência do sujeito pode verificar-se sempre as expensas do outro: a

²¹⁶ Cf. sobre esse assunto: SCHUMACHER, Bernard. *Confrontos com a morte*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, pp. 97-116; MACLACHLAN, Ian. *Enciclopédia da morte e da arte do morrer*. Lisboa: Quimera Editores, 2004, pp. 290-292.

²¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Time and the other*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987, p. 74. Tradução minha.

²¹⁸ Para isso conferir: HUISMAN, Denis. *História do existencialismo*. Bauru: edusc, 2001, pp. 171-176.

minha existência é sempre uma sobrevivência, interminavelmente endividada para com o outro. É sob esse pano de fundo que Levinas compreende a leitura de *Antígona*, tal como trabalhada por Hegel na *Fenomenologia*.

Na *Fenomenologia do espírito*, não tratam certos textos da morte de uma maneira que daria melhor conta, não da constituição do devir ou da ideia do devir, mas do *final* do devir e todo o escândalo que dito final constitui, que se expressa de maneira emocional e que aqui se manifestará em termos morais (responsabilidade pela morte do próximo, escândalo de qualquer nova morte)? Não há que buscar na morte um pensamento positivo, mas uma responsabilidade na medida ou na desmedida da morte²¹⁹.

Segundo o próprio Levinas, existe uma ética própria da família que, a partir da moralidade terrena que ela esta imbuída, remete ao mundo subterrâneo e que consiste em enterrar os mortos. É aqui que se inscreve a relação com a morte ou mais precisamente com o morto. Justamente todo aquele que possui uma essência universal sem ser um cidadão, ou seja, o indivíduo que age na comunidade enquanto vivo, é o que se pode intitular *o morto*.

Há uma virtude própria da família em relação com a sombra. O dever, por conseguinte, com os mortos é de enterrá-los, e é isso que constitui a virtude própria da família. O ato de enterrar é uma relação com o morto, e não com o cadáver²²⁰.

Levinas acredita que na tragédia *Antígona*, tal como trabalhada por Hegel, a relação com a morte e com o morto é um momento necessário da *Fenomenologia*, ou seja, do movimento ou da história em que a consciência alcança plena possessão de si mesma, onde sua liberdade é uma noção absoluta.

É necessário que a singularidade se torne universal. Assim é a resposta de Hegel que foi observada logo acima: “*essa ação já não concerne o vivo, mas sim o morto: aquele que da longa série de seu ser-aí disperso, se recolheu em uma figuração acabada, e se elevou da inquietação da vida contingente à quietude da*

²¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2005, p. 97. Tradução minha.

²²⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2005, p. 102. Tradução minha. Heidegger exemplifica com a própria língua alemã, que diferencia o defunto (*der Vestorbene*) de algo que está morto (*der Gestorbene*). O defunto é objeto de preocupação intensa, que se materializa nos ritos funerários. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* (Vol. II). Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 17-21 (§47).

universalidade”.²²¹ A morte se entende, portanto, como um recolhimento a si, um volta a si por parte do indivíduo falecido. Há uma universalidade da pessoa que realizou seu destino: é uma essência. Todo está cumprido, tudo está consumado quando se está morto.

Assim a relação com o morto e com a universalidade da morte tem sua característica principal no sepultamento. A família não pode admitir que, com a morte, quem um dia foi uma consciência se veja submetido à matéria, que a matéria se torne dona de um ser que era consciência de si mesmo. Não se aprova que esse ser que já fora consciente caia a mercê da matéria, porque o ser último do sujeito, o último ato do indivíduo, não pertence à natureza. A família leva a cabo um ato de piedade por aquele que estava ativo na comunidade: tem que desaparecer a aparência de dominação da natureza sobre quem era uma consciência.

Há uma destruição da morte por parte dos familiares e uma espécie de regresso como se existisse uma materialização, como se, mesmo estando sobre a terra, existisse um subsolo ao qual se retorna e do qual se procede (ver, nesse sentido, o termo bíblico para morrer: “repousar com os antepassados”). Na morte está presente a ideia de regresso até o elemento materno, até um nível situado abaixo da esfera fenomenológica²²².

Os vivos eliminam a desonra da decomposição anônima do corpo mediante as honras fúnebres. Assim transformam o morto numa recordação viva. No ato de sepultamento há uma relação excepcional dos vivos com os mortos. O ritual de sepultamento é uma relação expressa do vivo com a morte através de sua relação com o morto. *“Aqui, a morte se pensa, não apenas se define. É um momento necessário no avanço conceitual do próprio pensamento e, nesse sentido, é algo pensado”*²²³.

Em Hegel, a morte é o regresso ao elemento sanguíneo ou à terra, a qual se uniu o morto. O defunto regressa ao ser simples dos elementos naturais, mas se encontra unido, ao mesmo tempo, pelo gesto consciente que os próximos sobreviventes levaram a cabo ao prestarem honras fúnebres. O gesto de sepultamento arrebatava o estar ali natural do morto, que antes era consciente e agora já não é mais. Os rituais fúnebres

²²¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 311 (§451).

²²² LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2005, p. 105.

Tradução minha.

²²³ *Ibidem*.

transformam o morto numa recordação viva; dessa forma os vivos têm uma relação como o morto e estão determinados, por sua vez, por esta recordação do falecido.

Portanto, concluindo a leitura de Levinas, a morte se concebe no mundo como um momento da apreensão do uno por si mesmo. Hegel contempla sempre a morte pautado numa interpretação do comportamento do sobrevivente, ou seja, do próximo responsável pelo cadáver. Nesse sentido, “*a morte, como aparição do mundo, torna-se inteligível*”²²⁴

2.2.6 A relação entre morte e linguagem

Hegel afirma na sua *Propedêutica filosófica* que “*a linguagem é a morte do mundo sensível em seu ser-aí imediato*”²²⁵ ou, como se encontra na *Filosofia do espírito* “*a linguagem, em geral, é esse elemento aéreo, esse sensível não-sensível*”²²⁶. A perda do sensível, portanto, cuja função Hegel reserva prioritariamente à linguagem, é a condição de inteligibilidade do Espírito, o elemento intermediário essencial na transição de sua dimensão aparente e contingente para o nível ideal do Conceito²²⁷. Justamente, é na *Fenomenologia* que a linguagem modifica a crença da consciência no acesso imediato e singularizado ao objeto, encaminhando-a até o Saber Absoluto. Assim, a apresentação do caminho fenomenológico é a procura de Hegel pela possibilidade de relação entre a experiência singular do sujeito finito e a experiência da circularidade lógica do Saber Absoluto. O desfecho disso é um sujeito que pensa a própria experiência, sem, com isso, fundar seu saber na certeza subjetiva, pois seu objeto não é nem o Si subjetivo singularizado, nem o mundo das experiências como pura objetividade, mas o liame existente entre ambos no decorrer dialético. Nesse sentido, cabe à linguagem, além da mediação destas instâncias, mostrar que o acesso ao Saber absoluto apenas se dá pela sua mediação²²⁸.

²²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2005, p. 109. Tradução minha.

²²⁵ “*Die Sprache ist Ertötung der sinnlichen Welt in ihrem unmittelbaren Dasein*”. Cf. HEGEL, G.W.F. *Philosophischen Propädeutik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 52 (§159).

²²⁶ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (III – A Filosofia do espírito)*, 1995, p. 77 (§ 396A).

²²⁷ Cf. COSSETIN, Vânia L. F. *O problema da linguagem no sistema hegeliano: o paradoxo do absoluto incondicionado e exprimível*. Porto Alegre, 2007 (Tese - PPG Filosofia - PUCRS), p. 15.

²²⁸ Cf. COSSETIN, Vânia L. F. *O problema da linguagem no sistema hegeliano: o paradoxo do absoluto incondicionado e exprimível*. Porto Alegre, 2007 (Tese - PPG Filosofia - PUCRS), pp. 56-58.

Mas qual seria, neste itinerário da *Fenomenologia*, a possível relação entre morte e linguagem? Onde se poderia encontrar o nexos entre ambas, condicionadas pela incisão da *aufheben* no desdobramento da consciência? Em outras palavras: como esta morte do sensível, ou seja, a linguagem a qual Hegel se refere, aufere a inteligibilidade pelo movimento de suprassunção?

2.2.6.1 Breve síntese da *sinnliche gewißheit*

A primeira etapa ou figura da *Fenomenologia* é a certeza sensível ou o “Isto” ou o “querer dizer” (*meinem/Meinen*²²⁹). “O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - saber do imediato ou do essente²³⁰”. O objeto é dado ao Eu como um “Isto” na completude da sua determinabilidade. Este é, por isso, o “*mais rico conhecimento*²³¹”, porque nada doou ainda ao objeto, mas antes o tem diante de si em toda a sua plenitude.

No entanto, também aqui a consciência tem experiência de que o objeto é, na verdade, diferente daquilo que parece ser. O “Isto”, por conseguinte, mostra-se como um universal totalmente abstrato: todo o objeto sem diferenciação é um “Isto” e correspondem-lhe da mesma forma um “aqui” e um “agora”. Com tais descrições, a certeza sensível se julga possuir a plenitude do seu conteúdo, mas se compreende, logo em seguida, que elas nada exprimem em relação a esse conteúdo e que, portanto, a certeza sensível “*se faz passar a si mesma pela verdade mais abstrata e mais pobre*²³²”. A certeza sensível “quer dizer” o concreto na sua riqueza e esse seu “querer dizer” vai expresso na sua alusão ao “aqui” e “agora”, referência que não constitui, porém, uma determinação. Com a sua abstração e universalidade, a certeza sensível deixa escapar o objeto ao “querer dizê-lo”; essa referência repete-se apenas, sem qualquer variação do conteúdo. Quando se procura exprimir um conteúdo qualquer, descobre-se que é indizível “*porque o isto sensível, que é ‘visado’ [que quer ser dito pela certeza sensível], é inatingível pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si*²³³”.

²²⁹ O termo alemão utilizado por Hegel é *meinen*, que denota “querer dizer”, “pretender”, “ter a intenção de”, “opinar”. Na edição brasileira da *Fenomenologia*, Paulo Menezes traduz *meinen* por “visar”. Não que tal tradução seja inadequada, mas ela tende a remeter antes a uma situação mais imagética do que linguística, de modo que parece conveniente optar “querer dizer” para *meinen*.

²³⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 85 (§90).

²³¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 85 (§91).

²³² *Ibidem*.

²³³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 93 (§110).

Esta dialética da certeza sensível demonstrou que o objeto é exatamente o contrário daquilo que parecia ser e, deste modo, altera-se o que se sabia. A verdade da certeza sensível não residia no seu poder de determinar, mas sim no fato de “querer dizer” o objeto, fato este que pertence propriamente à esfera do Eu. É no Eu, portanto, que essa força se localiza. Mas visto que o Eu se oculta em todo o “querer dizer” e a alusão ao diverso se manifesta também como diversa na referência ao “isto”, ao “aqui” e ao “agora”, a diferenciação do sujeito desaparece com a diferenciação da alusão. “*O que nessa experiência não desvanece é o Eu como universal*²³⁴”.

Se verifica também em relação ao Eu universal a mesma indeterminação, inapreensibilidade e abstração; por isso, a consciência experimenta em relação a si a mesma dialética que experimentou em relação ao seu objeto. Por isso “*a certeza sensível experimenta, assim, que sua essência nem está no objeto nem no Eu, e que a imediatez nem é imediatez de um nem de outro*²³⁵”. Mas nesta dialética, a certeza sensível, ao converter-se no seu contrário, se suprassume – isto é, suprassume o que ela reputava ser – e avança para uma nova etapa: o da percepção. Desta forma, a experiência da consciência na figura da certeza sensível, particularmente no que tange ao movimento do “querer dizer”:

É em parte racional, em parte, irracional. Em parte racional, porque ela toca em uma verdade inegável, a saber, a imediatez do ser sensível. Isto foi, inclusive, comprovado em sua experiência. Sua irracionalidade também corroborada em sua experiência consiste, porém, em absolutizar essa verdade parcial e interpretar o ser sensível como absolutamente imediato. Considerar a parte como o todo, encarar o relativo como o Absoluto, conceituar o ser sensível puramente imediato como a verdade integral do ser sensível, eis aí precisamente um tipo de irracionalidade inacessível à linguagem²³⁶.

Deveras, esta colocação se torna importante para entender o papel que desempenha a linguagem no conjunto da filosofia de Hegel. A irracionalidade, ou a abstração e não-verdade da figura da certeza sensível, demonstra a condição de incompletude da sua expressão linguística, que resulta inadequada para a verdade da consciência. Neste sentido, parece resultante que a linguagem, de uma forma geral, seja a fomentadora da *aufheben* da certeza sensível, que retira a consciência da sua imediatez

²³⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 89 (§102).

²³⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 89 (§103).

²³⁶ VIEIRA, Leonardo Alves. *A desdita do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 81.

e naturalidade – aniquilando sua unilateralidade abstrata – e, conseqüentemente, colocando em marcha o movimento dialético da *Fenomenologia*, ou seja, o devir da consciência e a permanente transformação do Espírito²³⁷.

Na rápida conjuntura demonstrada acima, se observou que a certeza sensível ao “querer dizer” acaba por experimentar a impossibilidade de dizer aquilo que “quer dizer”, justamente porque o próprio universal é a verdade da certeza sensível, e é, destarte, precisamente esta verdade que a linguagem corretamente diz.

Assim, tão logo a certeza sensível tenta sair de si e indicar aquilo que “quer dizer”, ela nota forçosamente que aquilo que confiava poder abranger imediatamente no gesto de mostrar é, na realidade, um processo de mediação, uma autêntica dialética que comporta em si desde sempre uma negação:

Vemos, pois, nesse indicar só um movimento e o seu curso - que é o seguinte: 1) indico o agora, que é afirmado como o verdadeiro; mas o indico como o-que-já-foi, ou como um suprasumido. Suprassumo a primeira verdade, e: 2) agora afirmo como segunda verdade que ele *foi*, que está suprasumido. 3) mas o-que-foi não é. Suprassumo o ser-que-foi ou o ser-suprasumido - a segunda verdade; nego com isso a negação do agora e retorno à primeira afirmação de que *o agora é*²³⁸.

Portanto, apresentar algo, querer apreender o “Isto” (*das Diese*) no momento da indicação (o *agora*, por exemplo), significa apenas ter a experiência de que a certeza sensível é, na verdade, um processo dialético de negação²³⁹ e mediação. Entretanto, é possível apreender o “Isto” somente se for verificado que a experiência deste “Isto”, significa, na realidade, um “Não-isto”, ou seja, que ele contém uma negatividade que lhe inerente. E tão-só a uma *Wahrnehmung*²⁴⁰, que consuma totalmente esta experiência,

²³⁷ Como destaca Vittorio Hösle: “A *Fenomenologia do espírito* é posta em movimento justamente pelo fato de que a certeza sensorial não consegue fixar o Isto singular como singular. Pois tudo é um Isto; sempre é agora e em todo lugar é aqui. (...) Hegel sempre volta a repetir que é *impossível* fixar na linguagem a singularidade enquanto tal. Porém não apenas a singularidade da coisa mas também a singularidade do Eu específico é rompida por meio da linguagem, que suprassume a opinião meramente subjetiva, cada vez minha, a respeito da singularidade”. Cf. HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 442.

²³⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 91 (§107).

²³⁹ Atentemos para a função do negativo na *Fenomenologia*. Longe de significar uma exclusão de possibilidades, ele pode ser considerado a não-igualdade que se manifesta na consciência entre o sujeito e o objeto. Nesse sentido, o negativo – como ponto de inflexão na teoria hegeliana - nos conduz à compreensão da morte, não como um limite no sentido do fim ou finitude, mas antes um ir além de si mesmo da consciência, superando-se enquanto determinação.

²⁴⁰ Do alemão “percepção”. O verbo correspondente é *wahrnehmen* “perceber”, que Hegel interpreta como *apreender as coisas em sua verdade*, isto é, como universais.

pertence, escreve Hegel, “a riqueza do saber sensível²⁴¹”, pois ela é a única que “tem a negação, a diferença, ou a múltipla variedade em sua essência²⁴²”.

E é, com efeito, a propósito da *Wahrnehmung* do “Isto” que Hegel vincula pela primeira vez, no texto da *Fenomenologia*, a explicação do significado dialético do termo *Aufhebung*:

Assim, o isto é posto como *não isto*, ou como *suprassumido*; e portanto, não como nada, e sim como um nada determinado, ou *um nada de um conteúdo*, isto é, um nada *disto*. Em consequência ainda está presente o sensível mesmo, mas não como devia estar na certeza imediata - como um singular visado -, e sim como universal, ou como o que será determinado como *propriedade*. O *suprassumir* apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um *negar e um conservar*. O nada, como *nada disto*, conserva a imediatez e é, ele próprio, sensível; porém é uma imediatez universal²⁴³.

Devido a isso, talvez o mistério eleusino²⁴⁴ com que Hegel inicia o caminho fenomenológico da consciência, tem como conteúdo essencial a experiência da negatividade que se revela imanente, desde sempre, à certeza sensível no exato momento que ela tenta apreender o “Isto”:

Nesse sentido pode-se dizer aos que asseveram tal verdade e certeza da realidade dos objetos sensíveis, que devem ser reenviados à escola inferior da sabedoria, isto é, aos mistérios de Eleusis, de Ceres e de Baco, e aprender primeiro o segredo de comer o pão e de beber o vinho. De fato, o iniciado nesses mistérios não só chega à dúvida do ser das coisas sensíveis, mas até ao seu desespero. O iniciado, consoma, de uma parte, o aniquilamento dessas coisas, e, de outra, vê-las consumarem seu aniquilamento. Nem mesmo os animais estão excluídos dessa sabedoria, mas antes, se mostram iniciados no seu mais profundo; pois não ficam diante das coisas sensíveis como em si essentes, mas desesperando dessa realidade, e na plena certeza de seu nada, as agarram sem mais e as consomem. E a natureza toda celebra como eles esses mistérios revelados, que ensinam qual é a verdade das coisas sensíveis²⁴⁵.

²⁴¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 96 (§112).

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 96 (§113).

²⁴⁴ Em 1796, Hegel dedicou o poema *Eleusis* ao seu amigo e poeta Hölderlin. Cf. HEGEL, G.W.F. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 213-215.

²⁴⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 93 (§109).

O que poderia haver então no *Diese* da certeza sensível que introduz a consciência na perspectiva de uma morte vinculada a *aufheben*? O que significa realmente apreender o “Isto” na dialética da morte hegeliana? É aqui que entra em cena a função da voz.

2.2.6.2 A voz

O filósofo francês André Comte-Sponville narra uma interessante história que ressalta a relação entre voz e morte. Diz ele que um monge caminhava preocupado pela floresta. Ele era apenas um monge e não um sábio, pois ainda não havia descoberto a iluminação. Estava preocupado por ter ficado sabendo que seu mestre – que era um sábio – havia morrido assassinado a pauladas por salteadores. Ora, não há a menor necessidade de ser um sábio para compreender que mais dia menos dia será preciso morrer e que a causa não importa muito: ela é apenas uma contingência. Qualquer simples monge sabe disso.

Por que então tamanha aflição? Porque uma testemunha, que viu a cena, contou ao monge que o sábio, durante as pauladas, havia gritado barbaramente. E era isso que incomodava o monge: como um sábio podia gritar atrocemente por algumas pauladas impermanentes e vazias? Do que serve a sabedoria, se na hora da morte, grita-se como um néscio qualquer? Pensativo nessa meditação o monge não viu se aproximar um grupo de salteadores, que o atacaram de repente e arrebentaram-lhe os ossos a pauladas. Durante as pauladas, o monge gritou pungentemente e, ao gritar, conheceu a iluminação²⁴⁶.

Hegel, na sua *Filosofia da natureza*, propõe o problema da voz animal:

A voz, como o ouvido ativo, é o puro Si, que se põe como algo geral, que exprime dor, desejo, alegria, contentamento. Cada animal tem na morte violenta uma voz, expressa-se como Si suprassumido. Na voz regressa o sentido a seu interior e é Si negativo ou desejo – sensação da perda de substância nele mesmo como mero espaço, enquanto os sentidos são o espaço saturado e pleno²⁴⁷.

²⁴⁶ Cf. COMTE-SPONVILLE, André. *Bom Dia, Angústia!* São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. 19-20.

²⁴⁷ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (II – Filosofia da natureza)*, 1997, p. 487 (§ 358A).

Em vista disso, na voz o animal expõe a si mesmo como suprimido. Se isso é correto, se pode então entender por que a vinculação da voz animal pode dar vida à linguagem humana e se tornar a voz da consciência. A voz, como exteriorização da morte do animal, apesar ainda de não ser uma linguagem discursiva que significa, já contém em si a força da negatividade. Ela não seria, portanto, apenas o som da palavra; mas corresponderia antes à estrutura negativa da dimensão do “querer dizer” da certeza sensível.

O animal, morrendo, tem uma voz, exala a alma em uma voz e, nesta, exprime-se e conserva-se *enquanto morto*. A voz animal é, pois, *voz da morte*. *Voz da morte* significa: a voz é morte que conserva e recorda o vivente como morto e, ao mesmo tempo, é imediatamente traço e memória da morte, negatividade pura²⁴⁸.

Apenas porque a voz animal não é necessariamente vazia, ou seja, privada de uma significação determinada, mas que contém a morte do animal, a linguagem da consciência, que articula e suprassume o puro som dessa voz – que retém, portanto, esta *voz da morte*, como Agamben prescreve – pode tornar-se voz da consciência ou uma linguagem significativa²⁴⁹.

A linguagem, enquanto é articulação, ou seja, a suprassunção e conservação do mero traço evanescente que é a voz emitida, torna-se a sepultura da voz animal, mantendo para si a sua essência mais própria: a morte e o morto. Sobre essa articulação Agamben escreve, remetendo ao famoso Prefácio da *Fenomenologia*:

Por isso, a linguagem é verdadeiramente a “vida do espírito” que “porta” a morte e “se mantém” nela; e por isso – uma vez que é, pois, morada na negatividade –, compete a ela o “poder mágico” que “converte o negativo em ser”. Mas este poder a ela compete, ela mora verdadeiramente em contato com o Morto, apenas porque é

²⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 67.

²⁴⁹ Aqui cabe salientar a ressalva que faz Cossetin sobre a falta de determinação na voz animal e a linguagem humana: “Enquanto a expressão ainda for fruto de um impulso, de uma emoção desenfreada, não é linguagem, nem o homem, livre. Só será quando for capaz de controlar tais impulsos, direcionando seus sentimentos, dando-lhes a forma da objetividade. Aquela alienação deve tornar-se uma exteriorização volitiva e propositada, destinada a uma outra interioridade. Então, por mais que a linguagem tenha procedência dos sentimentos imediatos e instintivos, este ponto de partida não é linguagem em sua forma autêntica e efetiva, porquanto a linha divisória estaria no exato ponto em que o homem distingue-se do animal, quando é capaz de reconhecer-se como uma unidade portadora de outras capacidades além das instintivas. Ou seja, os animais também exprimem a sua interioridade mediante sons, porque também são portadores de subjetividade, porém, só o homem é capaz de extrapolar esta forma animal de cujas sensações não possuem qualquer domínio”. Cf. COSSETIN, Vânia L. F. *O problema da linguagem no sistema hegeliano: o paradoxo do absoluto incondicionado e exprimível*. Porto Alegre, 2007 (Tese - PPG Filosofia - PUCRS), p. 24.

articulação daquele traço evanescente que é a voz animal; logo, apenas porque, já na própria voz, na morte violenta, o animal exprimiria a si mesmo como suprimido. *A linguagem, pelo fato de inscrever-se no lugar da voz, é simultaneamente voz e memória da morte: morte que recorda e conserva a morte, articulação e gramática do traço da morte*²⁵⁰.

Assim, se pode entender que a voz, pode ser entendida também como voz da morte (do Senhor Absoluto). Nela, que é em si um ponto evanescente e inapreensível, “*uma realidade que é imediatamente suprassumida em seu produzir-se, porque o difundir-se do som é seu desaparecer*”²⁵¹ se efetua a articulação entre as faculdades da morte e da linguagem, tão essenciais no surgir do espírito. Dessa forma a voz se apresenta como “*palavra originária*” e não como ainda suprassumida no interior da figura da Ideia absoluta, tal como é exposta no final da *Lógica*. Pelo contrário, a própria Ideia absoluta se apresentaria como palavra originária que mora no pensamento puro e é sempre já “desaparecida” no ato mesmo de se proferir. É o que atesta Hegel:

A lógica, por conseguinte, expõe o movimento de si da ideia absoluta apenas como a *palavra* originária, que é uma exteriorização, porém, uma exteriorização que, como exterior, imediatamente de novo desapareceu, na medida em que é²⁵².

²⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 67. Grifo meu.

²⁵¹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (III – A Filosofia do espírito)*, 1995, p. 107 (§ 401A).

²⁵² HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 264.

3 - GOTT IST TOT! A TEMATIZAÇÃO DA MORTE DE DEUS COMO PROPOSITOR DA DIMENSÃO ONTOLÓGICA DA MORTE NO PENSAMENTO DE HEGEL

Este capítulo pretende averiguar em que medida a noção de morte no sentido ontológico, tal como desenvolvido por Hegel, necessita do conceito de deus para extrair dele sua potência especulativa. Nessa perspectiva, questiono de que modo o significado sistemático ou ontológico da morte é reforçado pela exposição hegeliana da “morte de deus” e se, justamente por isso - pela autoplicação da noção de morte a um conceito tão caro ao pensamento hegeliano como o conceito de deus - as mortes ônticas não ganhariam relevo somente graças ao fato de que foi tematizada a Grande Morte, aquilo que foi considerado até Hegel, como o Grande Transcendente – Deus ou o Absoluto?

Apesar de Hegel realmente privilegiar a morte sistemática no seu pensamento, considerarei no segundo capítulo que não podemos escamotear a morte ôntica do tratamento filosófico. Essa morte representativa ou da representação, ambientada num contexto natural e espiritual, é necessária ser tematizada já que ela contém, imiscuida em si, o conteúdo ontológico da morte da “grande transcendência”. Se deus morreu para justificar sua imanência no mundo, algo como um panenteísmo, a morte ôntica se estabelece também como momento especulativo, para além do momento intelectual e dialético.

Nesse sentido, se questiona: a noção de morte no sentido ontológico ou sistemático necessita da tematização da morte de deus para extrair dali todo o seu caráter especulativo? Por que a morte de deus é necessária como a morte do conhecimento transcendente ou num mais-além transcendental na perspectiva hegeliana? É possível reconciliar o sentido ontológico (sistemático) e ôntico (empírico) da morte a partir da representação simbólica da morte de deus?

Para tentar responder a estas perguntas, o processo de *sega* - instituída desde o início deste trabalho – buscará particularmente as referências sobre a morte de deus nos textos *Fé e saber* e na *Fenomenologia do espírito*, contextualizando o sentido específico da tematização em cada uma das obras. Na primeira, evidenciando a contenda teórica de Hegel com as filosofias da subjetividade e com o Iluminismo e, na segunda, entendendo a morte de deus como a representação fundamental do desdobrar do espírito. Com a

afirmação de que “deus morreu”, Hegel desenvolve um momento especial do espírito: a morte não é senão a morte da morte, na qual se dá o desenvolvimento total do mundo efetivo. Este ponto merecerá uma análise específica no tratamento dos temas da consciência infeliz e da religião, visto que são etapas fundamentais para o saber absoluto, pois trazem em si a representação ou pré-figuração da verdade absoluta, que só terá sua expressão adequada apenas no pensamento especulativo. Em relação a este último, a morte de deus será entendida como ponto fulcral de uma possível onto-teologia ou panenteísmo hegeliano.

3.1 – A morte de deus na obra *Fé e Saber*

Hegel, em 1802, publica no *Jornal Crítico de Filosofia*, um texto intitulado *Fé e saber*, que tinha como subtítulo “ou a filosofia da reflexão da subjetividade na completude de suas formas enquanto filosofias kantiana, jacobiana e fichteana”. Como propõe Beckenkamp²⁵³ o texto não se limita apenas em considerações sobre a relação entre fé e saber ilustrado (ou da Ilustração ou Iluminismo), mas explicita ainda a crítica à concepção do saber, particularmente nas formas da filosofia de Kant, Jacobi e Fichte.

Segundo Hegel, esses três pensadores conduziram à perfeição o idealismo da finitude, ao mesmo tempo em que assinalaram as suas limitações teóricas. Para eles “o absoluto não pode ser contra e tampouco para a razão, mas ele está acima da razão²⁵⁴” o que se traduz numa incapacidade da razão em poder afirmar o conhecimento do absoluto, demonstrando assim uma marca indelével de sua finitude. Hegel ilustrou essa limitação da razão através da expressão: “*Deus está morto*²⁵⁵”.

Em dezenas de páginas Hegel expõe as teses de Kant, Jacobi e Fichte mostrando como a subjetividade e a reflexão ilustrada na realidade não resolvem o problema da razão, pois ambos negam a possibilidade do conhecimento de deus por via teórica e se pautam pelo princípio da subjetividade. Se a razão (*Vernunft*) tem como característica a

²⁵³ BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 209.

²⁵⁴ HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007, p. 20.

²⁵⁵ “*Gott ist tot*”. Idem, p. 173. Este diagnóstico dado por Hegel à cultura do Iluminismo, diz respeito ao rompimento da religião e da razão na constituição do sujeito moderno, que não necessitava mais de um além supra-sensível para determinar as condições do conhecimento, encontrando em si mesmo todas as condições para o acesso a este. Contudo, esta situação negou ao mesmo sujeito moderno o acesso ao absoluto, deixando-o isolado do todo. É o que se verá mais a frente.

determinação de abarcar a totalidade, ela não poderia se expressar através do sujeito, pois este se encontra separado de um elemento fundamental de sua vida: a fé. A interpretação da fé que a Ilustração criou, através das filosofias dos três pensadores, acabou, justamente, por corromper a própria razão.

3.1.1 – O erro da razão ilustrada e as filosofias do entendimento

É aí, no construir dessas ideias, que Hegel vai preparando as configurações de seu futuro método dialético: no afã de superar a fé, a razão ilustrada não reconheceu seus próprios limites, sua necessária negatividade, e ela mesma acabou por tornar-se também uma fé, uma positividade. Na introdução de *Fé e saber*, Hegel escreve:

A vitória gloriosa que a razão esclarecida obteve diante daquilo que ela, de acordo com a limitação de sua compreensão religiosa, considera contraposto a si mesma como fé é, examinada cuidadosamente, nenhuma outra senão a de que ela não permaneceu razão, nem o positivo, contra o qual lutava, permaneceu religião; tampouco quer dizer que ela, vencedora, permaneceu razão, e o nascimento que paira triunfante sobre esse cadáver, enquanto o filho em comum da paz que a ambos unifica, tem em si tão pouco de razão quanto de fé autêntica. A razão não pode fazer nada de melhor depois da luta do que daqui para diante olhar para si mesma, chegar ao seu conhecimento de si, reconhecendo o seu não ser ao pôr, já que é apenas entendimento, o que é melhor do que ela em uma *fé fora e acima* de si, como um *para-além*, tal como aconteceu nas *filosofias de Kant, Jacobi e Fichte*, e reconhecendo que ela se fez novamente criada de uma fé²⁵⁶.

A crítica de Hegel é evidente. A razão ilustrada não resolveu a contraposição com a fé e ela mesma não tem em si nem a própria razão e nem fé autênticas. A razão ensimesmou-se e acabou se transformando em mero entendimento, se convertendo de novo como serva da fé. Os representantes deste tipo de filosofia ilustrada do entendimento, que não puderam solucionar o dilema entre fé e saber, são Kant, Jacobi e Fichte com suas metafísicas da subjetividade. A partir da sua leitura e interpretação destes três filósofos, Hegel irá criar sua concepção de deus e, posteriormente, irá anunciar sua morte.

Hegel demonstra que as filosofias de Kant, Jacobi e Fichte se concentram na negação do infinito e direcionam suas teorias sobre o viés do finito. O finito se confunde com o subjetivo, com o empírico. O pensamento de que o finito subjetivo é único e que se encontra apartado do infinito, torna este mesmo pensamento em uma

²⁵⁶ HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007, pp. 19-20.

positividade unilateral, porque acaba negando a possibilidade de um “mais além” alcançável. No reconhecimento de que o verdadeiro apenas deve estar atrelado ao empírico, a razão se torna entendimento.

Mas o entendimento fragmenta a realidade, pois distingue o objetivo do subjetivo, como afirma Hegel:

Mas o objetivo separa o entendimento precisamente do subjetivo, tornando-se aquilo que não tem nenhum valor e que não é nada, assim como a luta da beleza subjetiva deve resultar justamente em assegurar-lhe adequadamente contra a necessidade, a partir da qual o subjetivo se torna objetivo²⁵⁷.

A subjetividade entende a realidade como um objeto cheio de sentido, pois o empírico é o que se mostra de imediato, diferentemente do que é considerado ideal, que não se mostra imediatamente. Tal subjetividade contempla e divide os objetos justamente para entendê-los. Mas estes objetos regressam à subjetividade modificados e o entendimento, no objetivo de querer capturá-los em sua totalidade, acaba por constatar impossível a apreensão do belo, do infinito, do absoluto. Contudo, o entendimento deixa fora essa realidade que não pode conhecer, pois a categorizou como mera superstição.

É exatamente por meio de sua fuga diante do finito e da fixidez da subjetividade que o belo se torna para a subjetividade coisas em geral; o bosque, troncos de madeira; as imagens, coisas que têm olhos e não vêem, ouvidos e não ouvem; se os ideais não podem ser tomados na realidade completamente inteligível como blocos de madeira e pedras, tornam-se ficções, e cada referência a eles aparece como jogo destituído de essência, como dependência de objetos e superstição²⁵⁸.

Esta divisão da realidade entre subjetivo e objetivo acabou por deixar vazia a subjetividade, porque aquilo que motivava sua investigação – os objetos-em-si – deixaram para essa mesma subjetividade um nada que não se pode conhecer, porque a mesma segue separada da realidade subjetiva. É por isso que o sujeito prefere a felicidade imediata da bem-aventurança ao revés de uma persecutória busca do ideal, tratando da fragmentação fundada pelo entendimento num eudemonismo, tornando-se

²⁵⁷ Idem, p. 22.

²⁵⁸ HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007, pp. 22-23.

assim uma “boa consciência”²⁵⁹. Hegel afirma que a Ilustração se tornou dogmatismo e eudemonismo e a chama de modo pejorativo: *Aufklarerei*²⁶⁰, ou seja, a Ilustração limitada nos seus ideais, porque:

*Segundo o princípio firme deste sistema da cultura [Bildung], de que o finito é em si, para si, absoluto e é a realidade única, encontra-se portanto, de um lado o finito e o singular, eles mesmos na forma da multiplicidade, e nesta é lançado tudo o que é religioso, ético e belo, porque o finito é capaz de ser apreendido pelo entendimento como um singular; do outro lado está justamente essa finitude absoluta na forma do infinito, como conceito da bem-aventurança. O infinito e o finito, que não devem ser postos de modo idêntico na ideia, pois cada um é absoluto por si mesmo, estão desse modo contrapostos na relação de dominação, pois na oposição absoluta dos mesmos o conceito é o determinante*²⁶¹.

3.1.2 – As filosofias da subjetividade e sua característica dogmática

A dialética entre o finito e o infinito acaba por ser um confronto de dominação. Nenhum pode se por como “ideia” um sobre o outro, se enfrentam sempre como realidades assimétricas. Esta disputa se dissolve no conceito, porque nele se determinam ambos os momentos. A dialética da Ilustração e das filosofias da reflexão, pode equivaler, nos demonstra o Hegel da *Fenomenologia*, com a dialética do senhor e do escravo, mas apenas na relação objetivo-subjetivo, finito-infinito; a luta se conclui no devir do conceito, justamente porque o conceito será o mediador entre essas duas realidades e será também o determinante da própria realidade. O conceito se encontra então em devir, mas a Ilustração não reconhece este momento no processo da história, por exemplo; desta forma ela, a Ilustração, se encontra aquém de uma compreensão do próprio conceito.

Esse caráter fundamental do eudemonismo e do Esclarecimento, que converteu a bela subjetividade do protestantismo numa subjetividade empírica e converteu a poesia de sua dor, que desdenha qualquer reconciliação com a existência empírica, na prosa da satisfação com esta finitude e acima da boa consciência – que relação esse caráter obteve na filosofia kantiana, jacobiana e fichteana? Essas filosofias se

²⁵⁹ Idem, p. 24. Aqui Hegel trata pela primeira vez do conceito de “bela alma”, que aqui aparece na figura eudemonista da “boa consciência”. É uma crítica que aparecerá em toda a *Fenomenologia*, e é uma forma de consciência, da razão tanto ilustrada como religiosa, de considerar a si mesma como absoluta. No entanto, na mesma obra *Fé e saber*, essa “boa consciência”, sofre pela ruptura com o eterno e assume-se consciência infeliz, pois não pode alcançar o absoluto. É aqui que aparece o anúncio da morte de deus, que se verá mais adiante no trabalho com a *Fenomenologia*.

²⁶⁰ HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007, p. 24.

²⁶¹ HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007, pp. 25-26.

afastam tão pouco desse caráter que, ao contrário, apenas o aperfeiçoaram ao máximo. Permanece nessas filosofias o ser absoluto do finito e da realidade empírica e a contraposição absoluta do infinito e do finito, e o que é ideal é compreendido apenas como conceito²⁶².

Hegel assume que tanto Kant, Jacobi e Fichte, ao querer sair do eudemonismo e da contradição da razão frente a fé, acabam por reforçar o eudemonismo e o dogmatismo. Isso porque o entendimento não consegue compreender que na dialética empreendida por sua negação acaba por torna-se positividade. Dessa forma, não visualiza o processo em que o infinito (ideal), separado do finito (subjetividade) termina por realizar-se no seio do conceito. As filosofias da reflexão se limitam no momento em que o ideal é apenas concebido como conceito abstrato, e deste modo não suprassume suas contradições:

No interior deste princípio fundamental comum – da absolutidade da finitude e da oposição absoluta que daí resulta entre finitude e infinitude, entre realidade idealidade, entre sensível e suprassensível, e do que está para além do verdadeiramente real e absoluto – *essas filosofias* formam novamente oposições entre si, e na verdade *a totalidade das formas possíveis para o princípio*. A filosofia kantiana estabelece o lado objetivo de toda essa esfera: o conceito absoluto, pura e simplesmente essente por si como razão prática, é a suprema objetividade no finito e é postulada como ideologia em si e para si. A filosofia jacobiana é o lado subjetivo: ela transfere a oposição e o ser idêntico absolutamente postulado para a subjetividade do sentimento como um anseio infinito e uma dor incurável. A filosofia fichteana é a síntese de ambas: assim como Kant, ela reivindica a forma da objetividade e dos princípios, mas põe o conflito dessa objetividade pura contra a subjetividade simultaneamente como um anseio e uma identidade subjetiva. Em Kant, o conceito infinito é posto em si e por si e apenas isso é reconhecido pela filosofia; em Jacobi, o infinito aparece afetado pela subjetividade, como instinto, impulso, individualidade; em Fichte, o infinito afetado pela subjetividade é tornado novamente como dever [*Sollen*] e anelo. Quanto mais diametralmente essas filosofias se contrapuseram ao eudemonismo, tanto menos se afastaram dele²⁶³.

E acaba Hegel afirmando que estas filosofias da subjetividade degeneraram sob o pano de fundo da filosofia empirista lockeana em uma espécie de psicologia empírica.²⁶⁴ Isso porque elas não reconhecem a negação do finito subjetivo frente ao infinito como apenas um mesmo momento. Ou seja: que a negação e o nascimento do

²⁶² Idem, pp. 26-27.

²⁶³ HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007, pp. 28-29.

²⁶⁴ Cf. Idem, pág. 30.

finito e do infinito não podem contrastar ou ser reconciliada no sujeito, mas sim no processo em que ambos se encontram e se formam como conceito.

O conhecimento finito é tal conhecimento de uma parte e de um singular; se o absoluto fosse *composto* de finito e infinito, então a abstração do finito seria sobretudo uma perda, mas na ideia o finito e o infinito são um só e, por isso, desapareceu a finitude como tal, na medida em que ela deveria ter em si e por si verdade e realidade; mas só foi negado o que é negação e, portanto, foi posta a verdadeira afirmação.²⁶⁵

3.1.3 – Os assassinos de deus: Kant, Jacobi e Fichte

Pelo o que acima foi apresentado, já se pode entender que Hegel atribuía a morte de deus, principalmente, às filosofias de Kant, Jacobi e Fichte²⁶⁶. A razão limitada da Ilustração, que se encontra separada do suprassensível e apenas se interessa pelo presente imediato, não é para Hegel apenas um acontecido abstrato do espírito, mas sim um momento que se realiza no interior da história efetiva, cuja maior expressão é a própria Filosofia. A filosofia moderna acabou por realizar a morte de deus ao entronizar o Eu (subjetividade) no lugar do absoluto; tal herança se deve a Descartes e ao seu *cogito* que, ainda de forma diferente, ficou arraigado nos sistemas da metafísica da subjetividade na multiplicidade de seus momentos. Dessa forma, após finalizada a exposição das filosofias dos três pensadores, Hegel conclui:

Assim, depois que mediante a totalidade das filosofias consideradas o dogmatismo do ser foi refundido no dogmatismo do pensamento e a metafísica da objetividade na metafísica da subjetividade e, portanto, o dogmatismo antigo e a metafísica da reflexão se revestiram, por meio dessa revolução completa da filosofia, primeiramente apenas com a cor do interior ou da cultura nova e transitória, a alma como coisa se tornou em Eu, como razão prática em absolutidade da personalidade e da singularidade do objeto – o mundo, todavia, no sistema de fenômenos ou afecções do sujeito e efetividades cridas -, o absoluto como um objeto [*Gegenstand*] e o objeto [*Objekt*] absoluto da razão em um para-além absoluto do conhecimento racional²⁶⁷.

²⁶⁵ HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007, p. 34.

²⁶⁶ “Segundo Kant, o supra-sensível é incapaz de ser conhecido pela razão, a ideia suprema não tem simultaneamente realidade. Segundo Jacobi, a razão se envergonha de mendigar, e para cavar ela não tem mãos nem pés, ao homem é dado apenas o sentimento e a consciência de sua ignorância do verdadeiro, apenas o pressentimento do verdadeiro na razão, a qual é tão somente instinto e algo universalmente subjetivo. Segundo Fichte, Deus é algo inconcebível e impensável, o saber não sabe nada senão que ele sabe nada e que deve buscar refúgio na fê”. HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007, p. 20.

²⁶⁷ HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007, pp. 171-172.

No entanto, compreendida em sua significação fundamental como radicalização da razão moderna, a morte de deus apenas é para Hegel um momento transitório na história do espírito que deve, portanto, ser suprassumida em sua conotação meramente negativa, e relevada como uma figura que deve desaparecer no próprio constituir do espírito. Deste modo, se as filosofias da subjetividade determinam o não-lugar do suprassensível, que Hegel ironiza com a metáfora da “sexta-feira santa especulativa”, ou seja, a negação unilateral da morte, as mesmas terão que entender como dispositivo de sua incoerência, a negação da negação, a morte da morte ou a “ressurreição especulativa”:

O conceito puro ou a infinitude como abismo do nada, em que imerge todo o ser, deve descrever em sua pureza, como momento da ideia suprema, e apenas como momento, a dor suprema que esteve antes historicamente apenas na cultura e como sensação em que se funda a religião da época moderna – a sensação de que Deus ele mesmo está morto – e fornecer assim uma existência histórica àquilo que era de algum modo ou preceito moral de um sacrifício do ser empírico ou o conceito de abstração formal e, portanto, restabelecer para a filosofia a ideia da absoluta liberdade e, desse modo, o sofrimento absoluto ou a sexta-feira santa especulativa, que foi além disso histórica e a partir de cuja rigidez apenas pode e deve ressuscitar a suprema totalidade em toda a sua seriedade e desde a sua base mais profunda, ao mesmo tempo abarcando tudo na sua forma da liberdade mais serena²⁶⁸.

Nesse sentido, se pode entender que Hegel propõe que a dialética da finitude e da infinitude é apenas um momento da consciência histórica. Se acontece a morte de deus na época moderna é porque a filosofia não foi capaz da reconciliação dos opostos, criando uma fratura aparentemente insuperável na dicotomia finito/infinito. A sexta-feira santa especulativa deve ser considerada apenas um momento do devir histórico, um instante; mas a filosofia deve restabelecer a ideia de liberdade absoluta, não como um momento negativo, mas como uma verdadeira “ressurreição” da suprema totalidade e desde o seu mais profundo fundamento.

Este deve ser o papel da filosofia, suprassumir os filósofos dogmáticos (reconhecendo em suas filosofias o que tem de melhor) mas superando o seu momento histórico para a construção de uma ideia de razão mais completa e universal. O deus

²⁶⁸ HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007, pp. 173-174.

morto de Hegel é, portanto, pura transição, exemplo da época moderna que eliminou o absoluto como simples momento:

Isso equivale a uma autópsia cruel, que não deixa o homem inteiro, e a uma abstração violenta que não tem verdade alguma, particularmente verdade prática alguma, e semelhante abstração é compreendida como uma amputação dolorosa de uma parte essencial da completude do todo²⁶⁹.

O homem, nesse contexto, se encontra cindido, mas é objetivo da Filosofia recuperar esses momentos, tanto a fé como o saber, na unidade da razão. Hegel propõe sair de tal separação a partir de uma ideia nova de razão, na qual o conceito será o mediador entre o subjetivo e objetivo. Hegel está convencido de que a Filosofia pode e deve resolver tais contradições, superar os momentos e dirigir-se para a realização na lógica do conceito. O papel fundamental será então conhecer como funcionam as contradições, *locus* onde se encontram as oposições e suprassumi-las no interior do conceito. Logo, a morte de deus é um momento que deve ser superado, pois a negação imanente em tal fato deve ser reconhecida para o desenvolvimento real do pensamento.

Essa suprassunção da morte de deus - ou se preferir, esta “ressurreição” - parece ser a tarefa da *Fenomenologia do espírito*. Pelo menos é o que sugere uma passagem inicial do *Prefácio* de 1807 que, lido atentamente, proporciona as indicações da autocompreensão que Hegel tem do lugar de seu pensamento no devir histórico da Filosofia mesma:

Outrora tinham um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens. A significação de tudo que existe estava no fio de luz que o unia ao céu; então, em vez de permanecer *nesto* [mundo] presente, o olhar deslizava além, rumo à essência divina: a uma presença no além - se assim se pode dizer. O olhar do espírito deveria, à força, ser dirigido ao terreno e ali mantido. Muito tempo se passou antes de se introduzir na obtusidade e perdição em que jazia o sentido deste mundo, a claridade que só o outro mundo possuía; para tomar o presente, como tal, digno do interesse e da atenção que levam o nome de *experiência*. Agora parece haver necessidade do contrário: o sentido está tão enraizado no que é terreno, que se faz mister uma força igual para erguê-lo dali. O espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral - como um viajante no deserto anseia por uma gota d'água. Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que perdeu²⁷⁰.

²⁶⁹ Idem, p. 33.

²⁷⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 29 (§8).

Lida essa passagem da *Fenomenologia* como uma espécie de panorama geral da filosofia na época de Hegel, se pode assumir a morte de deus como um dos assuntos fundamentais do pensamento hegeliano, a partir da qual se é capaz de interpretar a totalidade de sua Filosofia.

3.2 – A morte de deus na *Fenomenologia do espírito*

Como foi observado acima, Hegel anunciou a morte de deus em apenas uma única menção ao final de seu ensaio *Fé e saber*. Ora, a reaparição de tal tema nas obras de maturidade confirmam que não se trata de um momento isolado, mas de um pensamento fundamental que o filósofo se esforçará por retrabalhar, e que vai deixando desenvolvimento parciais que formas no seu conjunto a continuidade de sua exposição. A temática da morte de deus culmina com as versões oferecidas entre 1821 e 1831 das *Lições sobre a filosofia da religião*, mas realmente tem sua elaboração mais proeminente nos capítulos da *Consciência de si* e da *Religião* que integram a *Fenomenologia do espírito*.

Na *Fenomenologia*, a anúnciação da morte de deus aparece expressamente formulada no capítulo dedicado ao espírito da religião. Mais precisamente, ela se encontra localizada na exposição da figura religiosa que Hegel considera mais elevada, a saber, a religião revelada. Nesta dissertação, não é possível mostrar o total desenvolvimento de tal vinculação pelas estações progressivas da ciência da experiência da consciência. Para que isso fosse possível, seria necessário recorrer de forma prévia o caminho da formação do espírito que conduz à religião em geral e, em particular, à sua forma mais completa, na revelação.

Contudo, irei apenas me deter nas duas únicas passagens relativas à morte de deus na *Fenomenologia*, pois elas oferecem, necessariamente, o estofamento para a interpretação de tal morte. São elas:

A consciência infeliz é o destino trágico da *certeza de si mesmo*, que deve ser em si e para si. E a consciência da perda de toda a *essencialidade nessa certeza* de si; e justamente da perda desse saber de si, - da substância como do Si. E a dor que se expressa nas duras palavras: *Deus morreu*²⁷¹.

²⁷¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 504 (§752).

A morte é o sentimento dolorido da consciência infeliz, de que *Deus mesmo morreu*²⁷².

O que chama a atenção nas passagens é que em ambas Hegel vincula a morte de deus com a consciência infeliz. Tal figura da consciência é a última do processo da consciência-de-si, antes de adentrar na razão. Além disso, qual o motivo de Hegel ao retroceder no percurso fenomenológico (do âmbito do espírito para o da consciência de si) para vincular a morte de deus com a consciência infeliz?

A resposta poderia ser encontrada na infelicidade da consciência de si, que é ao mesmo tempo uma manifestação prévia da religião. Como escreve Hegel a religião “já nos apareceu em outras determinidades, a saber, como consciência infeliz - como figura do movimento, carente-de-substância, da consciência mesma”²⁷³. Portanto, no caso da religião, esta já foi manifestada no contexto da consciência infeliz, mas apenas pelo ponto de vista da consciência. Diferentemente, é a sua reaparição na figura da religião propriamente dita, agora trabalhada pelo viés do espírito.

Para se compreender a morte de deus deve-se adotar a perspectiva inicial, examinando a experiência religiosa da consciência. É nesta figura da consciência que se pode entender a perda de toda essencialidade, que Hegel traduz na forma da morte de deus, a qual deverá cumprir-se como o “*destino trágico da certeza de si*”, no capítulo final da consciência de si, a consciência infeliz.

3.2.1 – A dinâmica da consciência infeliz

Vários estudiosos debruçaram-se sobre o texto da consciência infeliz e o fizeram objeto de profundas meditações²⁷⁴. Podemos até mesmo imaginar que chegaram a ver nessa figura a chave central de toda a *Fenomenologia*, cujo movimento dialético tem precisamente a cisão da consciência em todos os níveis do seu percurso – e a cisão é a característica essencial da consciência infeliz.

²⁷² Idem, p. 527 (§785).

²⁷³ Idem, p. 365 (§528).

²⁷⁴ Cf. por exemplo os trabalhos feitos por Jean Wahl – *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929) – e de Gwendoline Jarczyk e Pierre Jean Labarrière – *Hegel: le malheur de la conscience ou l'accès à la raison* (1989).

Entre estes estudiosos encontramos Jean Hyppolite²⁷⁵ que escreve que a consciência infeliz é o tema fundamental de toda a *Fenomenologia do espírito* e se refere, em sentido amplo, ao fato de que a consciência como tal é, por princípio, infeliz, na medida em que supõe um além dela mesma e, portanto, uma separação e uma ruptura com a vida. Deveras, a consciência infeliz não fica condicionada a um dos momentos que a consciência natural terá que necessariamente atravessar rumo ao saber verdadeiro sobre si mesma. Justamente por isso é que encontraremos a consciência infeliz apresentada sob diversas formas no itinerário do espírito, como por exemplo nos capítulos sobre o *estado do direito* e a *verdade do Iluminismo*²⁷⁶.

Mas como aparece mais precisamente a consciência infeliz?

O ceticismo relaciona todas as diferenças da vida²⁷⁷ com a infinidade do eu e descobre, portanto, seu nada; ao mesmo tempo, porém, ele próprio se conhece como uma consciência contingente, engajada nos meandros da existência, sem que disso consiga se libertar. É por isso que a consciência cética é em si a consciência de uma contradição; mas ainda não o é para si. Explana Hegel sobre a consciência cética:

“Assim, essa consciência é um desvario inconsciente que oscila para lá e para cá, de um extremo da consciência-de-si igual a si mesma, ao outro extremo da consciência casual, confusa e desconcertante. Não consegue rejuntar em si esses dois pensamentos de si mesma: *ora* conhece sua liberdade como elevação sobre toda confusão e casualidade do ser-aí; *ora* torna a conhecer-se como recaída na *inessencialidade* e como azáfama em torno dela”²⁷⁸.

A característica da cisão, implícita na autocontradição do ceticismo, torna-se explícita na consciência infeliz que é a consciência de si como cindida e envolvida inteiramente na contradição. Ou seja: a consciência infeliz descobre tal contradição: se vê a si mesma como internamente duplicada; eleva-se acima da contingência da vida e capta-se como certeza imutável e autêntica; mas, por outro lado, se vê mergulhada no

²⁷⁵ HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 205.

²⁷⁶ Cf. respectivamente na *FE* os § 477 ss e § 574 ss.

²⁷⁷ Hegel se esforça em pensar o ser mesmo da vida e o ser da consciência de si. Quando fala do conceito absoluto ou da vida universal, ele não parte de tal existente particular ou de tal consideração biológica, mas do ser da vida em geral; igualmente, a consciência de si, que emerge da vida, é caracterizada em seu próprio ser. O desenvolvimento da consciência de si no seio da vida universal nos mostrará, em seguida, como a verdade, ou a razão universal, tem por condição tal certeza de si que a consciência alcança e que, para ela, se torna uma verdade.

²⁷⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, pp. 157-158 (§205)..

ser aí determinado, como consciência mutável e sem essência, e ela mesma se percebe como sendo essa contradição, essa íntima cisão. Escreve Hegel:

Por ser ela inicialmente apenas a *unidade imediata* das duas [consciências-de-si], mas não serem as duas para ela a mesma consciência, e sim consciências opostas -, então para essa [consciência infeliz] uma é como *essência*, a saber, a consciência simples e imutável; mas a outra, mutável de várias formas, é como o *inessencial*²⁷⁹.

Assim, a consciência infeliz tem apenas a consciência fragmentada de si, porque procura encontrar sua unidade no além Imutável, mesmo estando instalada no aquém mutável. A consciência de si nos aparece agora como consciência infeliz, aspirando reencontrar, na reconciliação, aquela unidade de si mesma e da consciência Imutável, que nela é apenas uma aspiração subjetiva. Para a consciência infeliz, toda aproximação ao Imutável transcendente significa a própria mortificação e o sentir a própria nulidade.

Sendo consciência de si, ao mesmo tempo da vida e do que supera a vida, a consciência infeliz mostra a subjetividade que almeja ao descanso da unidade. Enquanto reflexão da vida eleva-se à liberdade, mas apenas como inquietude que não escapa a esta dualidade. Segundo Hegel, o sentido e a verdade da consciência infeliz está na suprassunção dessa dualidade e dessa infelicidade, quando a consciência, tornando-se razão, ultrapassará sua subjetividade, extrusando-a e efetivando-a como ser no mundo ético e na cultura, isso já no plano do Espírito. Então, o ser mesmo passará a ser consciência de si e a consciência de si será ser.

Em suma: a consciência infeliz exprime essencialmente a subjetividade, o para-si em oposição ao em-si, ou ainda, a singularidade diante da universalidade. A consciência infeliz é, portanto, a culminância da certeza de si que procura ser, para si mesma, sua própria verdade. Ela é a subjetividade – a certeza de si mesma – que deve ser em si e para si. Inversamente, porém, descobre que tal certeza de si é a perda de si; sendo para si absolutamente, já não pode ser em si.

É no interior desse contexto fenomenológico mais amplo que acontece o dinamismo dialético próprio da consciência infeliz, onde se analisará a seguir os seus três momentos: (2.1) a consciência mutável face à consciência imutável; (2.2) a figura

²⁷⁹ Idem, p. 159 (§208)

do imutável para a consciência mutável e; (2.3) a unificação da realidade e da consciência-de-si.

3.2.1.1 - Consciência mutável face à consciência imutável

Uma vez que a consciência elevou-se à certeza de si mesma, parece difícil escapar de sua subjetividade. Mas esta é insustentável, pela própria dinâmica do reconhecimento exigido pela consciência de si. Só sou na medida em que o outro me reconhece e eu reconheço ao outro. Deste modo, a consciência de si se opõe a si mesma e é para si, uma outra consciência de si. O senhor e o escravo do momento anterior, quando a consciência se empenhava na luta pelo reconhecimento, antes de atingir a liberdade da consciência de si, passam agora a ser os dois pólos internalizados na mesma consciência: o Imutável (transcendente) e o mutável (mundano).

Quando a consciência cética tornou-se consciência infeliz, descobriu a nulidade de sua vida particular. A consciência de sua contingência particular e mutável se opõe, pela reflexão – que é sempre opositiva - , a uma outra consciência de uma certeza de si Imutável e simples. Esta, além da vida, é posta como essencial; e a outra, da vida mutável e múltipla, é considerada como inessencial. Portanto, deve libertar-se da mutabilidade e, assim, encontramos a primeira forma de oposição na dialética da consciência infeliz que vem a ser entre o Imutável e o mutável.

Estas duas consciências – a mutável e a Imutável, embora intimamente correlatas, opõem-se reciprocamente, e a consciência infeliz passa continuamente de uma à outra. Afirma Hegel:

Por conseguinte, a posição que atribui às duas consciências não pode ser uma indiferença recíproca, quer dizer, uma indiferença de si mesma para com o Imutável; mas ela é imediatamente ambas as consciências; a *relação entre ambas* é, para ela, como uma relação da essência para com a inescência, de sorte que essa última deve ser suprassumida. Mas enquanto as duas consciências são igualmente essenciais e contraditórias, ela é somente o movimento contraditório,

onde o contrário não chega ao repouso em seu contrário, mas nele se reproduz somente como contrário”²⁸⁰.

Encontramos assim a tragédia da consciência infeliz: ter sempre, na unidade de sua essência, a outra consciência; ser expulsa imediatamente de cada uma, quando pensa ter chegado ao repouso da unidade. Seu verdadeiro retorno a si mesma, ou reconciliação consigo, apresentará o conceito do espírito²⁸¹ tornando-se ser vivo e entrando na existência; mas ainda não chegou a esta unidade²⁸².

É claro que, em sua dualidade, ela é igualmente unidade, através da mediação do espírito existente. Nele, oposição e unidade não procedem isoladamente, mas na consciência infeliz ainda predomina a oposição. Na realidade ela já é essa unidade, mas não tem consciência disso. Nesse sentido, afirma Hegel “*ela mesma é ambas (as consciências), e a unidade de ambas é também para ela a essência. Contudo para si, ainda não é a essência mesma; ainda não é a unidade das duas*”²⁸³.

A consciência, justamente pelo fato de ser a consciência desta contradição, ou seja, por ter a consciência da duplicidade dos termos, identifica-se com a consciência da mutabilidade e da inessência. Desta forma, a consciência extrusa de si sua própria essência e a põe como um termo transcendente, além da existência, inalcançável, o Imutável fora do mutável, condenando-se assim à infelicidade. A consciência singular torna-se um esforço impossível para alcançar sua essência, já que esta é posta no início da relação da consciência infeliz como um dévio transcendente.

Ao identificar-se como consciência do seu contrário, ou seja, da sua essência, toma-se como consciência de seu próprio nada, de sua nulidade inessencial. Logo, a

²⁸⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 160 (§208).

²⁸¹ No início do capítulo da consciência de si, Hegel parece indicar o que vem a ser o conceito do espírito. “Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito *do espírito*. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*”. (FE, § 177, p. 142) Eis uma das tarefas do *Fenomenologia do espírito*: fazer a consciência singular sair de seu pretenso isolamento, de seu ser-para-si exclusivo, para elevá-la ao plano do espírito. O que Hegel chama espírito (*Geist*) na *Fenomenologia* é a experiência do *espírito objetivo* tornando-se *espírito absoluto*. Assim, a consciência de si singular se elevou à consciência de si universal por meio da luta pelo reconhecimento, da oposição entre o senhor e o escravo e, agora, da consciência infeliz, que, por fim, alienando sua subjetividade, nos conduzirá a Razão.

²⁸² MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do espírito*, 1992, p. 69.

²⁸³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 159 (§207).

consciência ascenderá rumo ao Imutável, mas tal empreendimento tem como descoberta que esta ascensão é feita pela consciência mesma, pela consciência que tinha apreendido-se como mutável, ou seja, ao empreender tal ascensão para o Imutável, a consciência mutável já o possui de alguma forma. A consciência infeliz não está retida em um dos termos da contradição; assim descobre-se como movimento para ultrapassar tal dualidade e a ascese da consciência infeliz para se libertar de sua singularidade é, ela própria, uma consciência mutável e múltipla. Grafa Hegel:

Uma luta se trava, assim, com um inimigo contra qual a vitória é, antes uma capitulação; ter alcançado um [dos contrários] é, antes, a sua perda em seu contrário. (...) Daí parte na ascensão rumo ao Imutável. Mas tal ascensão é essa consciência mesma, e portanto, imediatamente, a consciência do contrário; isto é, de si mesma como singularidade. O Imutável que entra na consciência é, por isto mesmo, tocado igualmente pela singularidade, e só se faz presente junto com ela. E a singularidade, em vez de ter sido eliminada na consciência do Imutável, somente reponta ali de novo²⁸⁴.

Em seu desenvolver dialético a consciência infeliz empreende a anulação de sua singularidade, mas a tentativa de libertar-se de sua inessência é a mesma consciência singular; por conseguinte, sua sina é tomar conhecimento que, ao se superar, conserva-se constantemente no interior de si mesma. A própria ascensão é essa consciência. Em vista disso, o Imutável só é tocado no âmago da existência singular e a existência singular só se encontra na ascensão em direção ao Imutável.

Desse modo, o Imutável que vai para o interior dessa consciência é, por sua vez, afetado pelo singular e apenas com ele figura-se. Revela-se então o emergir da existência singular no âmago do Imutável e do Imutável no seio da consciência singular. Consequentemente, gera-se a unidade para a consciência cindida; todavia a conjuntura ainda dominante nela é o da oposição dos termos que se unem. “*O imutável não é mais, portanto, o termo transcendente que a reflexão opõe a vida, está unido ao ser, apresenta-se como uma figura (Gestalt)*”²⁸⁵.

²⁸⁴ Idem, p. 160 (§209).

²⁸⁵ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, 2003, p. 216.

Agora o Imutável se torna o Imutável figurado e a consciência infeliz passará a procurá-lo na sua figura singular, isto é, na figura do Uno essente, o Universal concreto. Pela unidade do Imutável com a singularidade da consciência, a união da universalidade e da singularidade finalmente se realiza. É mais precisamente esta relação entre a consciência de si e o Imutável figurado que se observará no tópico adiante.

3.2.1.2 – O imutável figurado

Segundo Hegel, o relacionamento entre a consciência singular e a sua essência (Imutável) perpassa três momentos:

1º - ela mesma [consciência singular] reponta de novo para si como oposta à essência Imutável, e é recambiada ao início da luta, que permanece o elemento da relação em seu todo. 2º - O próprio Imutável tem nele a singularidade para a consciência, de maneira que a singularidade é figura do Imutável, que se encontra por isso revestido de toda a modalidade da existência. 3º - A consciência encontra a *si mesma* como este singular no Imutável²⁸⁶.

Hac hora, iremos analisar o segundo momento da relação acima, que segundo Hyppolite “a consciência da vida e da existência singular vai se aprofundar”²⁸⁷.

Como vimos anteriormente, a consciência infeliz, não estando fixada num dos pólos de sua contradição, descobre-se como movimento ascensional para o Imutável. Mas, como este movimento é movimento de si mesma como consciência singular, o Imutável que entra na consciência é também afetado pela existência singular. Portanto, ao superar-se nesse movimento ascensional, a consciência singular continua estando no interior de si mesma. Assim, o Imutável só se alcança na existência singular, e a existência singular só se encontra neste movimento ascensional.

O Imutável se apresenta adquirindo a figura da singularidade, tornando-se uma figura concreta, uma consciência de si singular tal como a consciência infeliz,

²⁸⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 160-161 (§210)..

²⁸⁷ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, 2003, p. 215.

representando então o surgimento da existência singular no seio do Imutável e vice-versa. O Imutável se põe à vista como a figura do *Uno essente* e, nele, se realiza para a consciência a unidade do universal e do singular, da consciência Imutável e da consciência mutável, da verdade transcendente e da subjetividade singular.

Nesse instante, é preciso que a consciência infeliz volte do estado de separação que caracteriza o seu conceito e que realize em si mesma esta unidade que, para ela, veio a ser sob a forma do Uno essente.

Contudo, ao passo que tal unidade é para a consciência infeliz, ainda não é ela mesma, ainda não é o espírito vivente. A consciência-de-si singular ainda não está posta como consciência-de-si universal; ademais, é ainda uma unidade imediata, portanto afetada por uma contradição. Exprime-se Hegel:

Por esta razão, a *consciência* imutável conserva também em sua própria figuração o caráter e os traços fundamentais do ser-cindido e do ser-para-si, frente à consciência singular. Portanto, em geral, é apenas um *acontecer* para esta consciência, que o Imutável adquira a figura da singularidade. Também a consciência singular somente se *encontra* oposta a ele, e assim tem essa relação *pela* [própria] *natureza*. *Encontrar-se* enfim no Imutável lhe aparece, em parte, como produzido por ela mesma – ou ter ocorrido porque ela mesma é singular. Mas de outra parte, essa unidade [com o Imutável] lhe aparece como pertencendo ao Imutável, quanto à sua existência; e a posição permanece nessa unidade mesma²⁸⁸.

A infelicidade da consciência resulta pelo fato de que a essência da subjetividade particular, que é agora reconhecida no além configurado, escapa sempre que a consciência mesma quer captá-la. A consciência infeliz é, assim, o sentimento do valor infinito da existência singular. De qualquer modo, o Imutável revestiu uma figura sensível para a consciência; foi arrastado na dialética do isto sensível. Pelo fato mesmo de que tomou uma figura, de que se apresentou de modo sensível à consciência de si, o Imutável desaparece necessariamente e, sob tal forma, torna-se tão inacessível à consciência quanto o além Imutável. Aquilo que inicialmente se realiza é a unidade

²⁸⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, pp. 161-162 (§212).

imediateza entre o Universal e o Singular; é esse caráter de imediatez que o afasta da consciência de si.

Paulo Meneses nos explica o motivo do não apreendimento da consciência para com o Uno essente:

Na experiência que faz a consciência (infeliz), surge o Imutável como sendo o [outro pólo] da consciência e, portanto, afetado de contradição: é representado com a forma que a consciência julga ter: cindido e para-si. (...) Assim, a esperança de tornar-se um só com ele tem de ficar só na esperança, sem realização nem presença, devido ao obstáculo da contingência absoluta e desesperadora que revestiu essa figura que é o fundamento da nossa esperança. Pela natureza que assumiu – de ser singular existente – ocorre que desaparece no decurso do tempo e se situa num espaço distante, definitivamente *longe*²⁸⁹.

Portanto, neste segundo momento da oposição da consciência infeliz, o além é captado como unido a uma consciência de si, à subjetividade. A unidade entre o Universal e a singularidade põe o Imutável figurado, o universal concreto, mas apenas de forma imediata, de modo que a consciência não se elevou ainda ao plano do espírito. Esta unidade, que é a essência e o objeto da consciência de si, ainda é posta fora dela, como uma presença, no Uno essente, que ainda não é a imanência do espírito, pois permanece afetada por uma oposição.

Com efeito: agora, para essa consciência, o *ser-um* do singular com o Imutável é *essência e objeto*; como no conceito, o objeto essencial era o Imutável abstrato e sem-figura. Agora, o que tem de evitar é essa situação do absoluto ser-cindido do conceito. Mas essa consciência deve elevar ao absoluto vir-a-ser-um sua relação inicialmente exterior com o Imutável figurado como [sendo] uma efetividade alheia²⁹⁰.

²⁸⁹ MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do espírito*, 1992, p. 70.

²⁹⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 162 (§213).

Ora, no começo da dialética da consciência infeliz, a consciência tendia a absorver a sua singularidade na essência Imutável; depois, em vez do Imutável não-figurado, quer relacionar-se exclusivamente com o Imutável figurado. Agora, a cisão atinge o próprio conceito e o movimento da consciência infeliz vai ser um esforço para unificar, na singularidade concreta, a exigência de universalidade do Imutável, ou seja, para dar um conteúdo de unidade plena a seu relacionamento, inicialmente exterior, com o Imutável figurado. É mais precisamente o que se verá no próximo tópico.

3.2.1.3 - Unificação da realidade com a consciência de si

Como o Imutável assumiu uma figura singular, a consciência passa a buscá-lo assim e não mais sem figura. O movimento da consciência singular para alcançar o ser-um apresenta-se sob três formas:

1º - como *pura consciência*;

2º - como *essência singular* que se comporta ante a *efetividade* como desejo e trabalho;

3º - como *consciência* de seu *ser-para-si*²⁹¹.

Como pura consciência ou em si, a consciência infeliz tem como objeto a unidade do Imutável e do singular, mas só tem o sentimento desta unidade; não é ainda seu conceito, quer dizer, ainda não ultrapassou sua cisão característica. Por não formar seu sentimento da unidade em conceito, ou seja, por não elevar o puro pensamento e a singularidade em pensamento autêntico ou puro pensar, ela recai em seu estado de divisão e de separação consigo.

A consciência, por assim dizer, apenas caminha *na direção* do pensar e é *fervor devoto* [An Denken/Andacht]. Seu pensamento, sendo tal, fica em um informe badalar de sinos, ou emanação de cálidos vapores; um pensar musical que não chega ao conceito, o qual seria a única modalidade objetiva imanente²⁹².

No fervor devoto a consciência tem apenas um sentimento do Imutável. Tal sentimento não se possui como uma verdade autêntica, imanente à consciência de si. A

²⁹¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 163 (§214).

²⁹² Idem, p. 164 (§217).

consciência singular reconhece no Uno essente, o Imutável como singularidade pensante, mas não como singularidade universal. Assim, falta à consciência infeliz o pensamento do seu sentimento, a superação da imediatez do contato entre pensamento e singularidade. Por isso, a consciência-de-si continua cindida e infeliz, uma vez que sua essência, a unidade do imutável com o singular, está num além inatingível, uma verdade com a qual não pode coincidir. Sente-se, assim, como cisão nostálgica infinita.

Para a consciência infeliz, o universal concreto realizou-se no Uno essente, mas como a consciência não compreendeu o sentido da unidade do Imutável com a singularidade, e como não o pensou conceitualmente, a verdade da consciência voltou a cair na separação de sua essência. É o que parece nos indicar Hegel quando escreve:

(...) essa essência é o *Além* inatingível, que foge quando abraçado, ou melhor, já fugiu. Já fugiu, pois de um lado é o Imutável que se pensa como singularidade, e assim a consciência nele alcança imediatamente a si mesma; *a si mesma*, mas como o *oposto do Imutável*. Em vez de captar a essência, apenas a *sente*, e caiu de volta em si mesma; como no [ato de] atingir não pode manter-se à distância como este oposto, em lugar de atingir a essência só captou a inessencialidade²⁹³.

A consciência devota é no seu íntimo, puro sentimento. Sente-se como cisão, movimento de nostalgia sem fim; tem certeza de ser conhecida pelo Uno essente, pois também é um singular. Porém sua essência está num Além inatingível. Onde o procura não se pode encontrá-lo. Procurado como singular, como objeto sensível, já desapareceu. Sob essa forma, o que a consciência infeliz vai encontrar é o sepulcro; este sim, é uma realidade sensível, mas que não pode ser conservado; e a luta por ele tem de terminar em derrota.

Cabe agora considerar o segundo momento da relação da consciência singular na tentativa de encontrar a unidade como o Imutável. Para si, a consciência infeliz volta sobre si e se manifesta agora como negação do aquém, pelo desejo e pelo trabalho. Mas o que procura agora, com a sua ação, é uma nova maneira de unir-se com o Imutável. A consciência renuncia a buscar sua essência fora dela mesma. Então, só poderá objetivar

²⁹³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 164 (§217).

sua certeza de si mesma, pelo desejo, pelo trabalho e pelo gozo, isto é, pela sua operação no mundo, que parece estar aí, só para que ela se encontre e se ponha para si como ela é em si. Escreve Paulo Meneses:

Assim sucede porque a consciência infeliz só sabe se encontrar como desejosa e laboriosa; não se deu conta de que, para assim se achar, deve-se apoiar sobre a certeza interior de si mesma; nem que seu sentimento da essência é, no fundo, sentimento de si mesma. Mas como não alcançou a certeza desta verdade, seu íntimo é a certeza cindida de si mesma. A segurança que lhe proporcionam o trabalho e o gozo é cindida também: segura mesmo, só está de sua cisão interior²⁹⁴.

Mas, no âmbito da consciência infeliz, e pela unidade do Imutável com a singularidade, o mundo no qual se insere a consciência também aparece como uma figura do Imutável. De fato, esta realidade efetiva é:

uma efetividade *cindida em dois pedaços*, tal como a própria consciência: só por um lado é em si nula; mas pelo outro lado é um *mundo* consagrado, a figura do Imutável. Com efeito, esse assumiu em si a singularidade, e por ser universal enquanto é o Imutável, em geral sua singularidade tem a significação de toda efetividade²⁹⁵.

Neste momento, o aquém evanescente, tal como a consciência infeliz, é uma realidade efetiva cindida em dois pedaços: a nulidade (consciência singular) e o mundo consagrado (figura do Imutável). Desta forma, toda a existência sensível torna-se um símbolo e se entrega à consciência como dom do Imutável. Mas, então, a consciência percebe que sua operação (desejo, trabalho, gozo) só procede dela em aparência. Põe em prática as capacidades e potencialidades que não são especificamente suas, mas senão que os deve ao Imutável: “são as faculdades e as forças – um dom alheio que o Imutável concede igualmente à consciência para que dele goze”²⁹⁶.

²⁹⁴ MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do espírito*, 1992, p. 72.

²⁹⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 165 (§219).

²⁹⁶ Idem, p. 166 (§220).

Portanto, a consciência infeliz experimenta de novo, na sua operação, a transcendência de sua própria essência; já não tem em si mesma sua própria certeza, já não tem a autonomia que pretende ter a consciência de si.

Sua certeza de si tem como verdade um termo transcendente, o que a condena a não ter mais em si mesma sua própria certeza. As relações entre o senhor e o escravo são aqui reencontradas no próprio seio da consciência²⁹⁷.

Dessa forma, a consciência vem a agradecer ao Imutável pelos dons que dele recebe e pela operação que destes dons resultam; a consciência presta assim, *graças*. “*Quer dizer: se nega a satisfação da consciência de sua independência, e transfere a essência de seu agir de si para o além*”²⁹⁸. Assim, a consciência perde sua independência, mas ganha o sentimento de sua unidade com o Imutável; reconhecendo na prestação de graças, sua dependência do Imutável, humilhando-se diante dele, a consciência entra em comunhão com ele.

Mas, na verdade, a consciência de si não se despoja realmente de sua liberdade; ela não se abandonou. De fato, a existência singular não se põe em sua absoluta liberdade sem renunciar a si mesma. Mas tal renúncia é obra sua. Portanto, na sua operação, a consciência se põe como para-si e descobre a vaidade deste ser para-si; põe sua essência no Imutável, mas este ato de por-se fora de si é também ela mesma. Deste modo, como diz Paulo Meneses:

como desejante, operante, saciada e agradecida, é mais Consciência-de-si que nunca, já que na própria renúncia de si mostra-se oposta ao Imutável, como existência singular, que é para si²⁹⁹.

A verdade da consciência infeliz será, pois, a consciência que tenta anular a própria singularidade, para tornar-se uma consciência de si mais profunda. Esta consciência toma conhecimento da vaidade do seu si mesmo.

Por isso, agir e gozo perdem todo *conteúdo* e *sentido universais*- pois assim teriam um ser-em-si-e-para-si; e ambos se retiram à sua singularidade, à qual a consciência está dirigida para supassumi-la³⁰⁰.

²⁹⁷ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, 2003, p. 226.

²⁹⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 167 (§222).

²⁹⁹ MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do espírito*, 1992, p. 73.

³⁰⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 168 (§225).

É este o sentido da renúncia de tal consciência e de sua oposição a sua própria natureza. Mas, como não consegue abandonar de vez suas tendências e funções naturais, surge uma consciência de culpa e do mal, que gera uma personalidade “*tão infeliz quanto miserável*”³⁰¹.

Contudo, a tentativa de anular a singularidade passa pela mediação do Imutável, por isso a relação, que é negativa, acaba gerando uma nova unidade positiva. Pela negação completa de si, a consciência infeliz acaba encontrando o si mesmo universal, embora não se saiba ainda como tal. Mas, para isso, torna-se necessária uma mediação entre a consciência singular e o Imutável, um meio-termo. Assevera Hegel:

Esse meio-termo, portanto, é tal que representa os dois extremos, um para o outro, e é ministro recíproco de cada um junto do outro. Esse meio-termo é, por sua vez, uma essência consciente, pois é um agir que imediatiza a consciência enquanto tal; o conteúdo desse agir é o aniquilamento – que a consciência empreende – de sua singularidade³⁰².

Nessa mediação, a consciência singular se aliena e se aniquila como tal, e é elevada à universalidade. Com efeito, nega-se como vontade singular e abandona sua liberdade de decisão: transfere para o mediador sua vontade, decisão e culpabilidade. É certo que ainda lhe restam os frutos do seu trabalho e o gozo, mas também renuncia parcialmente a eles. Ainda por cima, presta-se a fazer o que não compreende, privando-se de sua liberdade exterior e interior; a consciência renuncia a sua particularidade, reduzindo-o a uma coisa objetiva. Hegel demonstra esse processo:

Renuncia à efetividade [1] em parte como à verdade alcançada de sua *independência* cônica de si – enquanto a consciência se põe a fazer algo totalmente estranho: [ritual] que se move em representações e fala linguagem sem sentido; [2] em parte, como à *propriedade exterior* – enquanto abre mão do que possuía, que ganhara pelo trabalho; [3] em parte, como *ao gozo* possuído – enquanto no jejum e na mortificação torna-o de novo totalmente proibido para si. Através destes momentos (...) ela se priva, em verdade e cabalmente, da consciência da liberdade interior e exterior, e da efetividade como seu *ser-para-si*. Tem a certeza de se ter extrusado verdadeiramente de seu *Eu*, e de ter feito de sua consciência-de-si imediata uma *coisa*, um ser objetivo³⁰³.

³⁰¹ Idem, p. 169 (§225).

³⁰² Idem, p. 169 (§227).

³⁰³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 170 (§§228-229).

Dessa forma, a consciência renuncia a sua própria independência; sua operação não é mais sua e está superada a condição infeliz que dela resultava. por esta alienação, realiza em-si uma Vontade Universal. Só que a consciência ainda desconhece tal realização; só retém o aspecto negativo de sua operação. A unidade que atinge não se torna conceito de sua operação, nem objeto de sua consciência, a não ser de forma mediata, - através do mediador. Este lhe assegura que está reconciliada; mas suas palavras caem numa consciência ainda cindida, que continua achando que sua ação é uma miséria; que seu gozo é uma dor, que só pode ser suprasumida num mais-além³⁰⁴.

Só numa nova etapa dar-se-á a unidade da consciência (o em-si) e da consciência-de-si (o para-si). Tal unidade não é outra coisa senão a razão, isto é, a certeza da consciência de ser, na sua singularidade, toda a realidade.

3.2.2 – A fundação da razão após o destino trágico da certeza de si mesmo

A história da consciência de si termina com o surgimento do princípio absoluto que é a razão. A fundação da razão pressupõe a morte de deus, efetuada durante o desenvolvimento da consciência infeliz. Neste desenvolvimento, a razão dissolve em nada a figura do imutável e toma posse do lugar vazio que ocupara deus. Nesta substituição, a figura da razão se unifica novamente consigo mesma e almeja ter a essência em si mesma, superando o mais além da essência em virtude do qual experimentara reiteradamente sua nulidade. A consciência, enquanto razão, não é mais uma consciência finita, e sim uma consciência infinita.

Dessa forma a consciência afirma incondicionalmente a razão como sua essência, com a qual supera para sua infelicidade. Mas a razão, ao se encontrar-se no livre jogo de suas faculdades, logo percebe a vertigem infinita do que é ser livre. A consciência que afunda o deus no nada é uma consciência absolutamente livre. Mas o abismo desta liberdade é experimentado como solidão metafísica, em suma, como a solidão de uma consciência que apenas pode estar certa de si mesma.

³⁰⁴ Cf. MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do espírito*, 1992, pp. 74-75.

A consciência racional que matou deus se torna, ainda que momentaneamente, uma consciência feliz em virtude de sua unidade. Porém, esta unidade se dissolve no abismo da liberdade que a consciência racional experimenta como abertura de sua própria história. Hegel descreve essa infinitude da liberdade, associada com a consciência infeliz, como “*o destino trágico da certeza de si mesma*”. Se trata da liberdade de uma consciência que provocou ela mesmo a ausência de deus, mas que sabe e sofre ao mesmo tempo esta ausência como uma perda total:

Para ela, está perdida tanto a autovalorização de sua personalidade imediata, quanto de sua personalidade mediatizada, da personalidade *pensada*. Emudeceu tanto a confiança nas leis eternas dos deuses, como nos oráculos que tratavam de conhecer o particular. As estátuas são agora cadáveres cuja alma vivificante escapou, como os hinos são palavras cuja fé escapou; as mesas dos deuses ficaram sem comida e bebida espirituais, e de seus jogos e festas já não retorna à consciência sua unidade jubilosa com a essência. Falta à obra das musas a força do espírito, [esse espírito] para o qual, do esmagamento dos deuses e dos homens, surgira a certeza de si mesmo. São agora o que são para nós: belos frutos caídos da árvore, que um destino amigo nos estende, como uma donzela que oferece frutos. Não há a vida efetiva de seu ser-aí, nem a árvore que os carregou, nem a terra e os elementos que constituíam sua substância, nem o clima que constituía sua determinidade, nem a alternância das estações que presidiam o processo de seu vir-a-ser³⁰⁵.

A razão se erigiu, pois, como essência e usurpou a função divina de ser ela mesma o fundamento. Porém tal imediata certeza do “Eu” da razão é, ao mesmo tempo, a perda de toda certeza, que desencadeia o sentimento do destino trágico, por se tratar de uma liberdade conquistada ao preço de toda a essencialidade.

Em um dos seus textos de juventude, intitulado *O espírito do cristianismo* (1800), Hegel já havia estabelecido a significação que teria em sua filosofia a dimensão trágica do destino. O destino designaria a destruição ou o abandono da vida unificada, o sentimento de uma ausência surgida por uma falta cometida, o sofrimento de haver ocasionado “*um vazio na vida*” e de transformar-se com isso em inimigo, de um crime contra a vida “*a qual descansa na divindade unida em si*”³⁰⁶.

No momento em que o criminoso sente a destruição de sua própria vida (ao sofrer o castigo), ou se reconhece (na má consciência) como destruído, começa o efeito do seu destino. E este sentimento da vida

³⁰⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, pp. 504-505 (§753).

³⁰⁶ Cf. HEGEL, G.W.F. *Escritos de juventud*. México: Fondo de cultura econômica, 1998, pp. 322-323. Tradução minha.

destruída se transforma em um anseio pelo que se perdeu. O que sente como carência se reconhece como uma parte de si mesmo, como aquilo que deveria estar nele mas não está; este vazio não é um não-ser, mas a vida sentida e reconhecida como ausência³⁰⁷.

Portanto, a consciência infeliz, realizando a morte de deus enquanto requisito para a emergência da razão, conclui-se na figura do “*destino trágico da certeza de si mesma*”. Terminado esse desenvolvimento, a consciência racional assiste ao declínio do mundo sagrado e, conseqüentemente, tem que suportar o terrível pensamento, a supremacia do mundo. A morte de deus é por isso a expressão “*do simples saber de si mais íntimo, o retorno da consciência às profundezas da noite do 'Eu = Eu', que nada mais distingue nem sabe fora dela*”³⁰⁸.

3.3 – A exteriorização da Lógica entendida como a morte de deus: ontoteologia

Segundo Gabriel³⁰⁹ a morte de deus no pensamento hegeliano significa a morte da transcendência e até mesmo o fim das metafísicas da substância. A imanência de deus, segundo ao autor, se mostra como manifestação pura, que expressa apenas a atividade de revelar a totalidade dos conteúdos ao pensamento. Deus não existe fora desse espírito, o que, entretanto, não implica que não existe. Aqui é que reside uma diferença básica entre Hegel e Spinoza sobre o conceito de deus enquanto princípio e fundamento de todos os seres limitados: enquanto Spinoza pensou deus como substância³¹⁰, Hegel prefere substituir o conceito de substância pelo de sujeito.

Segundo minha concepção tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o *ser*, ou a imediatez *para* o saber³¹¹.

³⁰⁷ HEGEL, G.W.F. *Escritos de juventud*. México: Fondo de cultura econômica, 1998, p. 323. Tradução minha.

³⁰⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 527, (§785).

³⁰⁹ GABRIEL, Markus. *A ideia de Deus em Hegel*. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v.23, n.33, pp. 525-537, jul/dez, 2011.

³¹⁰ “6. Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Explicação: Digo absolutamente infinito e não infinito em seu gênero, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação”. SPINOZA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

³¹¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 34, (§17).

Essa não afirmação de limites para a substância, tal como era para Spinoza, é criticada por Hegel³¹² pois ela não explica como uma positividade pura (substância) pode ser assim determinada sem implicar negações. “*Segundo Hegel, a negação de todas as negações, i.e., o próprio conceito de substância, já implica uma negação de segunda ordem*”³¹³. O absoluto, necessitando da negação, torna-se sujeito: a subjetividade do absoluto consiste no fato de o absoluto ser pensado pelo pensamento finito.

Na filosofia de Hegel, não se pode entender deus como um espírito que transcende o mundo e que existe independente do nosso pensamento finito. Deus designa a dimensão da união do espírito finito com a totalidade. Essa unidade se concretiza pelo fato da atividade do pensamento determinar tudo aquilo que existe.

Para Hegel, nossas projeções de deus são autoprojeções dele. Deus é a projeção de si mesmo, o próprio sujeito absoluto. O absoluto necessita da consciência finita para se encontrar na sua autoposição. É o que sugere a proposição eckhartiana, tal como a admitia Hegel: “*O olho com que Deus me vê é o olho com o que eu o vejo; meu olho e seu olho são uma e mesma coisa*”. Assim, a consciência finita compreende que faz parte de um contexto imanente e o absoluto pensa-se a si mesmo, o que Hegel designou como ideia absoluta.

Nesse sentido podemos entender a relação que Hegel faz entre deus e a própria racionalidade ou o puro pensar. Logo no início de sua *Ciência da Lógica* ele escreve:

A lógica tem de ser desse modo apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do puro pensamento. *Esse reino é a verdade, como ela é em si e para si mesma, sem invólucro*. Por causa disso podemos exprimir que esse conteúdo é a *exposição de Deus, tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito*³¹⁴.

Essa identidade de deus e o puro pensar, como observou Heidegger, pode ser considerada uma verdadeira *ontoteologia*. Em seu curso sobre a *Fenomenologia do*

³¹² Nesse sentido, com uma dose de humor negro, Hegel indica que a morte de Spinoza foi muito parecida com o seu sistema: “Spinoza morreu em 21 de fevereiro de 1677, aos quarenta e quatro anos, vítima de tuberculose que há muito tempo vinha minando seu organismo; foi uma morte semelhante ao seu sistema, em que todo o individual e particular desaparece na substância una”. Cf. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Tomo III). México: Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 282.

³¹³ GABRIEL, Markus. *A ideia de Deus em Hegel*. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v.23, n.33, p. 528, jul/dez, 2011.

³¹⁴ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 29.

espírito, Heidegger afirma que essa unidade originária de teologia especulativa e ontologia é:

O conceito genuíno da *Lógica* hegeliana. A teologia especulativa é uma ontologia do *ens realissimum*, da mais alta realidade efetiva como tal, ontologia que para Hegel se une em uníssono com a pergunta pelo ser do ente em geral³¹⁵.

Se deus pode ser entendido como o puro pensar, a exteriorização³¹⁶ (*Entäusserung*) da ideia lógica pode ser compreendida como a morte de deus. É assim, de fato, que Hegel a interpreta. Prova disso é o manuscrito introdutório para suas lições sobre a filosofia da religião. Lá se encontra a seguinte passagem:

a exteriorização suprema da Ideia divina enquanto exteriorização dela mesma, quer dizer, enquanto que todavia segue sendo esta exteriorização se expressa assim: Deus morreu, Deus mesmo está morto³¹⁷.

Esta exteriorização da ideia divina é uma das grandes articulações do sistema hegeliano. O deus lógico de Hegel não subsiste ao ato pelo qual ele cria a natureza, por exemplo, mas *é* esse próprio ato. A realidade, ou seja, a natureza e o espírito, é a existência da lógica e, da mesma forma, o conceito ou o racional, ou seja, a *Lógica*, é a essência e movimento ou o próprio fundamento da natureza e do espírito. Dessa forma a *Lógica* de Hegel não deve ser compreendida como uma realidade *alienada*, como um mais além de conceitos metafísicos abstratos, mas como um fundamento tal como entendido pela *Lógica* hegeliana: o fundamento é aquele que afundando-se, funda (*Grund*).

Se mata o que é vivo, porque o vivo é só o concreto, o uno. No entanto, deve haver essa separação [matar o vivo] para conceber; e o

³¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *La Fenomenologia del espírito de Hegel*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 14.

³¹⁶ Sobre os conceitos hegelianos de *Entäusserung* e *Entfremdung*, conferir o elucidativo ensaio de Paulo Meneses. MENESES, Paulo. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira e Lent, 2006, pp. 49-63. “Entäusserung vem de *ausser* (fora) e conota a ideia de uma vinda-para-fora, um sair de si, e também uma objetivação, um ‘fazer-se ser’ ou ‘ser-aí’.” (p.49) “Entäusserung requer força, ou que ela mesma é força. Está também explícito seu resultado: ‘fazer-se coisa’, ‘suportar o ser’, ‘pôr-se como substância efetiva’, ‘criar seu mundo’, isto é, sair do puro interior para o exterior, objetivar-se, tornar-se um ‘imediato’.” (p. 59). Nem toda extrusão é alienação.

³¹⁷ HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre filosofia de la religión. III – La religión consumada*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 59. [Tradução minha].

espírito mesmo é em si a separação. Mas isso é apenas *um* dos lados, e a coisa mais importante consiste na reunião do [que foi] separado³¹⁸.

Essa separação é a morte de deus, vista não por um viés trágico, mas entendida como uma libertação desse próprio deus. A libertação de deus através da morte é justamente o momento que deus se libera a si mesmo de si mesmo. Deus se libera de si mesmo naquilo que ele libera como mundo criado. Deus não cria o mundo no exercício da sua liberdade, mas ao contrário, que liberado de si, é mundo. É devido a essa negatividade que deus não pode ser senão aquilo que não é.

Ter como momento mais próximo o outro de si e que justamente por isso é ao mesmo tempo, um ter-se a si mesmo como o outro de si, é o que no sentido mais próprio entende Hegel por liberdade: “*a liberdade consiste justamente em que eu não tenha diante de mim nada absolutamente outro, mas dependa de um conteúdo que sou eu mesmo*”³¹⁹. Por isso se pode dizer que a ideia absoluta é livre, ou seja, que a realidade não lhe seja algo estranho e indiferente, mas que é, diferentemente, sua profundidade, seu mais próprio si mesmo.

Essa decisão próxima da ideia pura de se determinar como ideia exterior, apenas põe para si a mediação a partir da qual o conceito se eleva como existência livre, que penetrou em si mesma desde a exterioridade, torna consumada sua libertação por meio de si mesmo na ciência da lógica como o conceito puro que se apreende a si mesmo³²⁰.

3.4 – A morte de deus como símbolo da vida

Mas qual é o propósito perseguido por Hegel ao enunciar a morte de deus na sua *Fenomenologia*? O que subjaz a esta tematização da morte de deus?

Num sentido mais restrito, a morte pode ser vista como a figura da negatividade, já que a morte de deus (lhe) outorga um significado universal a ideia de morte. A morte de deus é, nesse sentido, uma expressão da *Aufhebung*. Portanto, a morte seria a negatividade e a negação da finitude, a síntese por excelência da infinitude do espírito

³¹⁸ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (I – A Ciência da Lógica)*, 1995, p. 105 (§ 38A).

³¹⁹ Idem, p. 106 (§38A)

³²⁰ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 285.

com a singularidade finita, contingente. Mas aqui, se podia entender então a morte como a manifestação do começo da própria vida.

A morte de deus, nesse contexto, é o símbolo desta metáfora que é a vida. Deus se encontra vivificado (presente) na morte de cada ser finito; afinal de contas, este deus se manifesta através da morte em um mundo onde a multiplicidade, a cisão ou as clássicas dualidades filosóficas são as regras que regem a leitura da realidade. Assim, o absoluto não pode se revelar a si mesmo e só pode ser antevisto através da morte e da suprassunção mediante o devir de cada ente contingente. A presença da unidade do todo ontológico necessita da cisão (*Urteil*) e da suprassunção (*Aufheben*) desta para ser real.

No pensamento hegeliano, a natureza é a negatividade de deus e, por sua vez, deus é a negatividade da natureza. O individual só existe porque nele está presente o universal e, o universal só existe mediante a multiplicidade contingente dos indivíduos. É por isso que, para Hegel, a tarefa da filosofia não é distinta da tarefa da religião, ou seja, superar a separação através de uma *Aufhebung*. O que a religião expressa sob a forma de transcendência, revelação, representação – a filosofia traduz em pensamento especulativo e de maneira puramente imanente. No processo fenomenológico, através da religião, Hegel transita até a filosofia especulativa, ou seja, até o conceito.

Na representação religiosa deus é o “sujeito absoluto” que se exterioriza e que adquire consciência de si mesmo ao término de sua exteriorização.

Só pela religião cristã a natureza de Deus, una em sua diferenciação, a totalidade do espírito divino, foi manifestada na forma da unidade. Esse conteúdo, dado segundo o modo da representação, a filosofia deve elevar à forma do conceito, ou do saber absoluto, o qual é a suprema manifestação daquele conteúdo³²¹.

A religião, afirma Hegel, é ela mesma o ponto de vista da consciência do verdadeiro, do que é em si e para si; ela é o estágio do espírito em que existe de forma geral para a consciência o conteúdo especulativo, ainda que na forma da mera representação. Portanto, o ponto de vista da religião se identifica com o ponto de vista especulativo. Hegel ao transpor em termos religiosos acreditou ter encontrado no

³²¹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (III – A Filosofia do Espírito)*, 1995, p. 28 (§ 384A).

esclarecimento especulativo dos símbolos teológicos a dialética do movimento do espírito.

Nesse sentido, deus pode e deve morrer: esta morte representa o nascimento e o desenvolvimento do espírito. A morte aqui pode ser considerada como o desdobramento do espírito em seu sentido e em sua realidade verdadeira. A morte de deus é então apresentada como o símbolo da metáfora que é a vida, em virtude de que a vida apresenta a totalidade do real dentro de um processo de separação (cisão) que a partir da experiência exige a suprassunção desta para assim poder ser real.

É por isso que para Hegel não há espírito sem o seu desdobramento e sem a negatividade na sua dispersão na efetividade. Através da morte, ou seja, da negatividade absoluta, só através do trabalho da morte mesma, vale dizer, de sua própria criação e manifestação se pode superar a cisão e converter-se na reconciliação. É assim que Hegel expressa a formação do absoluto:

A mais elevada definição do absoluto é que o absoluto não é simplesmente em geral o espírito, mas [sim] o espírito completamente manifesto a si mesmo, o espírito consciente-de-si, infinitamente criador³²².

3.5 – A imanência objetiva da morte de deus: panenteísmo

Acredito que a “morte de deus” se faz necessária no contexto do sistema de Hegel por fazer da substância ou absoluto também sujeito; é nessa morte que a substância alcança sua transformação integral em sujeito e é nesse sentido que a morte de deus adquire um sentido que posso indicar como objetivo, para além do simbólico ou do metafórico. A morte desse deus abstrato, separado e não reconciliado na consciência do sujeito, deusas é fundamental para a autofundação e efetividade do próprio espírito. Ou seja: determinar-se que a morte de deus (o abandono de toda transcendência, do além inalcançável) é o ponto fulcral para que compreendamos o absoluto como não estranho à própria morte. Deus é aquele que conhece a morte e que nesta morte sobrevive a si mesmo, vide o Prefácio da *Fenomenologia*.

³²² Ibidem.

Desse modo, o sentido objetivo da “morte de deus” seria uma espécie de fechamento da metafísica da morte hegeliana. Se pode inferir que a morte no seu sentido ontológico é impulsionada pela imanência deste mesmo deus no mundo, ou melhor dizendo, um panenteísmo³²³. A morte sistemática “se fecha em e para si” por não haver necessidade de recorrer a um mais além para salvaguardá-la; o processo especulativo se autoalimenta e as mortes ônticas, sejam elas com conteúdo espiritual ou não (contingência da cotidianidade), estariam suprassumidas nesta imanência processual do próprio espírito. As mortes ônticas, dessa forma, não se “elevariam” a um Outro; já estariam com sua significação garantida pelo próprio devir circular do sistema. Se “deus morreu” foi justamente para “descer” de sua transcendentalidade e se concretizar junto ao mundo do entes.

Nessa concretude (religação do deus com o ente através da mediação da morte) toda e qualquer contingência (e, portanto, todo o mundo dos contingentes) estaria reconciliada, pois a morte, longe de ser apenas a negatividade radical dos entes vivos, seria o “instante de encontro” a mediadora entre o infinito e o finito, sujeito e objeto.

Apesar de Hegel realmente privilegiar a morte sistemática no seu pensamento, jamais se pode escamotear a morte ôntica. Essa morte representativa ou da representação, ambientada no mundo dos fenômenos, é necessária ser pensada já que ela contém, preenhe em si, o conteúdo ontológico da morte da “grande transcendência”. Se deus morreu para justificar sua imanência no mundo, a morte ôntica se estabelece também como momento especulativo, para além do momento intelectual e dialético. Logo esta morte se desdobra em sentido especulativo no decorrer do sistema, mesmo que a entendamos em algum momento como contingência absoluta. Pode-se assim antever os dois sentidos da morte por nós trabalhada como as duas faces da mesma moeda³²⁴.

³²³ “Para Hegel, todavia, Deus não é apenas ‘em si mesmo’, mas também “para si mesmo”, como encarnado no mundo. Desse modo, panenteísmo parece ser a melhor maneira de caracterizar a compreensão da religião por Hegel. Panenteísmo é constituído por três termos gregos: pan, significando todos ou tudo; en, significando em; theos, significando Deus, e é apropriado para transmitir precisamente o que Hegel quer significar: que Deus é imanente no mundo, porém é mais do que a soma das partes do mundo” Cf. PLANT, Raymond. *Hegel. Sobre religião e filosofia*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, p. 56.

³²⁴ O que se deve ressaltar aqui é como estas duas mortes (ôntica e ontológica) são recebidas pela consciência. Se operarmos dentro do contexto da *Fenomenologia*, é bem provável que o “choque” da morte ôntica sobre a subjetividade do sujeito, que na verdade é o que funda realmente a subjetividade singular ou consciência-de-si, tenha que ser trabalhada na arena de um conflito interno à própria consciência, algo que já trabalhei acima no tratamento sobre a consciência infeliz. (É aqui que ganha

força a crítica de Heidegger à Hegel: a morte no pensamento hegeliano não pode ser levada a sério, pois ela não contém o elemento da catástrofe, pois a mesma já estaria reconciliada no interior do sistema, perdendo assim o vigor da negatividade, pois o absoluto ou incondicionado já teria “domesticado” a negatividade no seu interior). Não sou partidário da tese de Heidegger: considero que a morte no sistema de Hegel (ao menos no nível da consciência, pois é justamente ela que dá acesso ao plano do pensamento puro) mesmo que suprassumida imanentemente, detém o conflito da angústia, da dor, do medo, da recusa que a morte traz. A catástrofe logo está em jogo também, como momento necessário da reconciliação das duas mortes. Uma coisa é a morte ôntica de um vegetal, por exemplo. Outra bem diferente é a morte de um ser com consciência, que detém a morte em si e precisa lidar com ela para se reconciliar com o absoluto (que também morreu para evitar a unilateralidade das duas mortes).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir esta dissertação, talvez o melhor caminho seja voltar às questões capitais que se apresentaram na introdução e responde-las brevemente.

No que tange à primeira questão, se observou que na *Ciência da Lógica*, mais precisamente na *Lógica da essência*, na dialética das modalidades, Hegel elabora um conceito de necessidade cuja contrapartida é a contingência existente. Se um ente é contingente mas de fato existe, então, enquanto existe, não pode não existir. Se enquanto existe, embora contingente, é necessário. Mas essa necessidade é relativa, como bem demonstrou Hegel. A necessidade depende da existência de fato do ente contingente. Hegel absolutizou, sim, a necessidade, mas absolutizou por igual e no mesmo contexto a efetividade, a possibilidade e a contingência efetivada. As modalidades, quando aplicadas ao Absoluto, são todas elas absolutas. Logo, se entende que a necessidade e a contingência estão particularmente ligadas, da mesma forma que uma é a contrapartida da outra; assim a atribuição de que o Sistema hegeliano é absolutamente necessitarista cai por terra. Em Hegel, a necessidade é sempre a necessidade de um contingente que de fato existe e, enquanto existe, necessariamente existe, embora pudesse também não existir.

Mas, se isso é assim, de que modo a necessidade pode surgir da contingência? Talvez seja o caso de trazer à tona a questão a negatividade dialética. Em sua forma extrema a necessidade não é um princípio positivo da regularidade que supera a contingência, mas o anverso negativo da contingência: o que é necessário, acima de tudo, é o fato de que cada ente particular contingente encontra sua verdade em sua própria autoanulação, disrupção, ou seja, na sua própria morte. Se pode imaginar aqui um ente finito que persiste em sua singularidade e consegue se impor como necessidade duradoura: a necessidade efetiva é a negatividade que destrói essa identidade. Esta é a necessidade universal hegeliana em sua efetividade: o poder negativo que traz para sua verdade todas as particularidades, destruindo-as no processo. A necessidade, portanto, nada mais é que a verdade da contingência, a contingência trazida para sua verdade por meio de sua morte imanente.

Já sobre a segunda questão norteadora desta dissertação, a resposta como se viu é um sonoro sim. Se especificou que se pode enquadrar a tematização da morte na filosofia de Hegel em dois grandes flancos: a morte ontológica e a morte ôntica. A primeira é a dimensão privilegiada de abordagem de Hegel, que tem na premência de sistematicidade e necessidade da exigência de fechamento do sentido especulativo total do Conceito, a morte já reconciliada e dotada de especial significação dentro do Sistema. A morte ontológica deve ser apreendida, não como o “verdadeiro” sentido da morte, mas como morte especulativa que engloba em seu sentido todos os outros possíveis de serem manifestados fenomenologicamente, ou se preferir, dentro da esfera da filosofia real e suprassumidos no Conceito, no âmbito do puro pensamento. Isto não quer dizer que a morte seja eliminada pela razão. Enquanto o entendimento cria a morte através de suas abstrações, existe na razão, segundo Hegel, um reconhecimento da realidade da morte. A razão, diferente do entendimento, apreende a morte como algo efetivo, que ocorre, transforma, exerce um papel no processo da vida do espírito: a morte é aquilo que é terrível e dilacerante, mas que não deve ser escamoteada jamais.

Esse encarar de frente a própria morte se estabelece, na filosofia de Hegel, justamente na segunda tipificação do problema da morte, ou seja, na morte ôntica. Se estabeleceu que a morte como contingência ôntica pode ser entendida de duas maneiras. A primeira simplesmente como o fim da vida, o término de um ente em sua singularidade vital. Nesse caso, a contingência está atrelada ao empírico, ao mundo natural dos fenômenos e condicionada à mortal queda temporal. Por outro lado, dentro desta mesma perspectiva da morte como contingência ôntica, se constatou que nesta mesma morte do ente natural se poderia atrelar a ela um conteúdo espiritual que lhe daria o significado de processo, onde não ficaria apenas exposta à contingência inerente da natureza. Nesse sentido, trouxe à tona o papel da figura da *aufheben* para a discussão. Se na primeira abordagem da morte ôntica, a morte suprime a contingência, na segunda a morte suprassume a contingência e lhe confere um significado espiritual. Tal ação da *aufheben*, foi destacada principalmente na interpretação da tragédia *Antígona*. Nela, os rituais fúnebres, por exemplo, são a demonstração de que a morte como contingência ôntica ganha significação justamente por salvaguardar a universalidade própria do ente finito, que ao ficar retido na memória da comunidade, se conserva na suprassunção do Absoluto mesmo.

Por fim, a última questão se referia sobre a morte de deus e sua significação no pensamento hegeliano. Se chegou a conclusão, após se percorrer o significado desta morte, tanto no escrito de juventude *Fé e saber*, como na *Fenomenologia*, de que a morte de deus outorga um significado universal a ideia de morte. A morte de deus é, nesse sentido, uma expressão da *Aufhebung*. Portanto, a morte seria a negatividade e a negação da finitude, a síntese por excelência da infinitude do espírito com a singularidade finita, contingente. Deus pode e deve morrer: esta morte representa o nascimento e o desenvolvimento do espírito. A morte aqui pode ser considerada como o desdobramento do espírito em seu sentido e em sua realidade verdadeira. A morte de deus é então apresentada como o símbolo da vida. A “morte de deus” se faz necessária no contexto do sistema de Hegel por fazer da substância ou Absoluto também sujeito; é nessa morte que a substância alcança sua transformação integral em sujeito e é nesse sentido que a morte de deus adquire um sentido específico no Sistema. Através disso, se pode inferir que a morte no seu sentido ontológico é impulsionada pela imanência deste mesmo deus no mundo, ou melhor dizendo, um panenteísmo. A morte sistemática “se fecha em e para si” por não haver necessidade de recorrer a um mais além para salvaguardá-la; o processo especulativo se autoalimenta e as mortes ônticas, sejam elas com conteúdo espiritual ou não (contingência da cotidianidade), estariam suprassumidas nesta imanência processual do próprio espírito. As mortes ônticas, dessa forma, não se “elevariam” a um Outro; já estariam com sua significação garantida pelo próprio devir circular do sistema. Se “deus morreu” foi justamente para “descer” de sua transcendentalidade e se concretizar junto ao mundo do entes.

Já afirmava em algum momento, o filósofo espanhol George Santayana (1863-1952), que um interessante método para avaliar o peso de uma filosofia é saber o seu pensamento a respeito da morte. Desse modo, a morte não poderia ser um assunto que o filósofo deva tratar apenas de passagem, ou com o qual não deva perder tempo; ao contrário, é uma das questões filosóficas mais importantes. Atinando toda uma série de indagações, suscitando a própria reflexão filosófica, a morte é, para alguns (como Schopenhauer, por exemplo) a própria origem do ato de filosofar: a morte é a musa da Filosofia.

Ora, pelo que foi visto neste trabalho, parece que Hegel não fugiu no construir da sua filosofia do tratamento da morte. Deveras, pode-se dizer, que no seu discurso sobre a morte, Hegel opta por uma estratégia que visa suprassumir e de algum modo domesticar a morte no interior de seu Sistema. Pois se, como expressam as famosas páginas da *Fenomenologia do espírito*, as que tratam da dialética do senhor e do escravo, o acesso à humanidade como tal não é possível a não ser pelo confronto da morte, do senhor absoluto, e isto implica necessariamente a capacidade que tem o sujeito de se elevar acima da simples vida animal, de pôr a totalidade de sua vida em jogo a fim de posicionar a consciência-de-si como livre, como liberta.

Hegel opta, assim, pela ideia de uma negação espiritual da vida, de uma suprasunção, de uma *Aufhebung* que conserva a vida enquanto a nega. Como ele sublinha no Prefácio da *Fenomenologia*, a energia do pensamento, do puro eu que permite atribuir uma existência própria e uma liberdade separada do accidental, ao que não existe a não ser em sua ligação com algo outro, isto é, com o próprio conteúdo do pensamento, com a Ideia, que, contundo, só existe em sua relação com o ente pensante finito. Essa separação, que resulta do trabalho do entendimento e manifesta o poder absoluto deste, só advém através do pensamento, que é como o entendimento das potências da morte, pois, nelas, é a própria efetividade do real que se vê exposta à morte. É, dessa forma, enquanto ser pensante, que o sujeito se vê levado a afirmar o que é realmente a morte.

A vida, ao invés de se opor à intangibilidade da morte, deve então compor-se interiormente com ela: *não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto.* Assim, trata-se de encarar a morte de frente, não de voltar-lhe as costas, e de permanecer em sua negatividade, o que só é possível se, pelo poder mágico do espírito, o negativo se veja convertido na efetividade mesma. Que o Absoluto não possa advir a não ser se exteriorizando na natureza e na história, que o infinito tenha a necessidade de passar pelo calvário da finitude e da morte para se revelar a si mesmo, eis o que Hegel parece querer nos dizer.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Hegel

HEGEL, G.W.F. **Ciência da lógica**. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____ **Ciencia de la lógica**. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982.

_____ **Cursos de Estética (I)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

_____ **Cursos de Estética (IV)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

_____ **Enciclopédia das ciências filosóficas. (I) A Ciência da lógica**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____ **Enciclopédia das ciências filosóficas. (II) Filosofia da natureza**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____ **Enciclopédia das ciências filosóficas. (III) A filosofia do espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____ **Escritos de juventud**. México: Fondo de cultura econômica, 1998.

_____ **Fé e saber**. São Paulo: Hedra, 2007.

_____ **Fenomenologia do espírito**. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____ **Lecciones sobre la historia de la filosofía (Tomo III)**. México: Fondo de Cultura Económica, 1955

_____ **Quem pensa abstratamente?** In.: __Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 22, n. 69, 1995.

_____ **Werke in 20 Bänden**. Alemanha: Suhrkamp Verlag, 1970.

2. Outras obras

AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

AMORIM, W. L. **Contigência, Modernidade e Dispositivo Técnico**. Florianópolis, 2009. (Tese - PPG Filosofia - UFSC).

ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel – a ordem do tempo**. São Paulo: Editora Polis, 1981.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Bauru: Edipro, 2007

BALOD, Flavio Costa. **Hegel e Heidegger a respeito do... nada**. In.: Síntese – Revista de Filosofia. V.34 N. 109, 2007.

BARBA, Clarides Henrich de. **A dialética da ação trágica na Antígona em Hegel**. Porto Alegre: Revista Veritas, v.43, nº4, 1998.

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

BOURGEOIS, Bernard. **A enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel**. In.: HEGEL. G.F.W. Enciclopédia das ciências filosóficas. Ciência da lógica. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

BORNHEIM, Gerd. (org.) **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1999.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CASTAGNETTI, T. **Contingência e necessidade em Hegel**. São Leopoldo, 2007. (Dissertação – PPG Filosofia – UNISINOS).

CIRNE-LIMA, Carlos. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

_____ **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____ **Depois de Hegel**. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

COMTE-SPONVILLE, André. **Bom Dia, Angústia!** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

COSSETIN, Vânia L. F. **O problema da linguagem no sistema hegeliano: o paradoxo do absoluto incondicionado e exprimível**. Porto Alegre, 2007 (Tese - PPG Filosofia - PUCRS).

COSTA, Alexandre. **Thánatos – da possibilidade de um conceito de morte a partir do logos Heraclítico**. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

DASTUR, Françoise. **A morte. Ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

DERRIDA, JACQUES. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FARTHING, Stephen (org.). **501 grandes artistas**. Rio de Janeiro: Sextante, 2009.

FELIPPI, Maria Cristina Poli. **O Espírito como herança**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

FERREIRA, Manuel J. Carmo. **Hegel e a justificação da filosofia**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1992.

FERRER, Diogo. **Hegel e as patologias da ideia**. In.: Revista Filosófica de Coimbra, nº 27, 2005.

GABRIEL, Markus. **A ideia de Deus em Hegel**. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v.23, n.33, pp. 525-537, jul/dez, 2011.

GÓMEZ, Jesús Esquerra. **El ateísmo hegeliano**. Anales del seminário de metafísica, Zaragoza, v. 44, 2011.

HARTMANN, N. **A filosofia do Idealismo alemão**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **La Fenomenologia del espíritu de Hegel**. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

_____ **Ser e tempo** (Vol. II). Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

HENRICH, Dieter. **Hegel em su contexto**. Caracas: Monte Avila Editores, 1987

HÖSLE, V. **O Sistema de Hegel**. São Paulo: Loyola, 2007.

HUISMAN, Denis. **História do existencialismo**. Bauru: Edusc, 2001.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

IBER, Christian. **Conceito, juízo e silogismo: Introdução à lógica do conceito de Hegel**. Revista Opinião Filosófica, Porto Alegre, v. 03; nº. 02, 2012.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

_____ **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ **O fim de todas as coisas**. In: Biblioteca online de Filosofia e cultura. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_fim_de_todas_as_coisas.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2013.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel e o hegelianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KONDER, Leandro. **Hegel. A razão quase enlouquecida**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. **Agonie terminée, agonie interminable**. Paris: Galilée, 2011: 74, apud BATAILLE, Georges. **Hegel, a morte e o sacrifício**. In.: Alea: Estudos Neolatinos, vol. 15, núm. 2, 2013.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Philosophy in the Flesh**. Nova York: Basic Books, 1999.

LARDIC, Jean-Marie. **A contingência em Hegel**. In: HEGEL, G.W.F. Como o senso comum compreende a filosofia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

LEÓN, Ernesto Gallardo. **El concepto de Dios en algunos textos del joven Hegel**. México: Política y cultura, 2013.

LEVINAS, Emmanuel. **Dios, la muerte y el tiempo**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2005.

_____. **Time and the other**. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.

LUFT, Eduardo. **Para uma crítica interna do sistema de Hegel**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

_____. **As sementes da dúvida**. São Paulo: Mandarim, 2001.

MACLACHLAN, Ian. **Enciclopédia da morte e da arte do morrer**. Lisboa: Quimera Editores, 2004.

MARMASSE, Gilles. **A natureza como objeto sensível, múltiplo e contraditório**. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, ano 6, nº11, Dezembro, 2009.

MARQUES, Victor. **Da vida da Lógica à lógica da vida**. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, ano 9, nº 16, Junho – 2012.

MENESES, Paulo. **Abordagens hegelianas**. Rio de Janeiro: Vieira e Lent, 2006.

_____. **Para ler a Fenomenologia do espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

MORAES, Alfredo de Oliveira. **A metafísica do conceito**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MULLER, Marcos Lutz. **A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores**. IN: _ Veritas, Porto Alegre, Vol. 43, Nº 4, 1998.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

PERTILLE, José Pinheiro. **Faculdade do Espírito e Riqueza Material: Face e Verso do Conceito de Vermögen na Filosofia de Hegel**. Porto Alegre, 2005 (Tese - PPG Filosofia - UFRGS).

_____. *Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana*. In.: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 8, nº15, Dezembro – 2011

PLANT, Raymond. **Hegel. Sobre religião e filosofia**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

PUENTE, Fernando Rey. **A morte como término, mas não como finalidade da vida em Aristóteles**. In.: Síntese, v. 29, n. 93, 2002.

RAND, Sebastian. **Subjetividade animal e o sistema nervoso na Filosofia da Natureza de Hegel**. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, ano 7, nº12, Janeiro, 2010.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia** (Vol. I). São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **Metafísica. Ensaio introdutório**. São Paulo: Loyola, 2001.

RESTREPO, Carlos Enrique. **La frase de Hegel: “Dios ha muerto”**. Colômbia: Escritos, 2010.

Revista do Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo: Unisinos, 2008, Ano VIII, nº 261

ROSENFELD, Kathrin H. **Sófocles e Antígona**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

SANTOS, José Henrique. **O trabalho do negativo – ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SHELLING. **História da filosofia moderna: Hegel**. In.: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, Vol. XXVI.

SCHUMACHER, Bernard. **Confrontos com a morte**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SILVA, Márcia Zebina Araújo da. **A teleologia especulativa de Hegel: vida lógica e vida do espírito**. Campinas, SP: Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UNICAMP, 2006.

SIMMEL, George. **Metafísica da morte**. In.:__ Revista Política e Trabalho, UFPB, n. 14, 1998.

SÓFOCLES. **Antígona**. Coimbra: Fundação Calouste Gulbekian, 1984.

SPINOZA. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

VIEIRA, Leonardo Alves. **A desdita do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. **A disciplina entre duas liberdades – Loucura e hábito no idealismo alemão**. In.: Mitologia, loucura e riso. A subjetividade no idealismo alemão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. **Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo: Boitempo, 2013.

WAHL, Jean. **Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel**. Paris: Press Universitaires de France, 1951.

WEBER, Thadeu. **Hegel - Liberdade, Estado e História**. Petrópolis: Vozes, 1993

WIELAND, W. In.: ____ LEBRUN, Gerard. **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac e Naify, 2006.