

Figuras da Cisão - judaísmo e unificação no jovem Hegel

Figures of Split - judaism and unification in the young Hegel

Hernandez Vivan Eichenberger

jarivaway@gmail.com

(Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil)

Resumo: No presente texto reconstruiremos os escritos do jovem Hegel a respeito do judaísmo a fim de demonstrar o vínculo entre essa reflexão e a filosofia da unificação (*Vereinigungsphilosophie*). Os escritos a respeito do judaísmo se legitimam como um exemplar da estruturação da noção de cisão, conceito central do debate em torno da unificação, e servem como preparação e pressuposto dos escritos acerca do cristianismo em vista do correto posicionamento da figura de Jesus.

Palavras-chave: Hegel; unificação; judaísmo; Frankfurt.

Abstract: In this paper we will rebuild the writings of the young Hegel about Judaism in order to demonstrate the link between this reflection with the philosophy of unification (*Vereinigungsphilosophie*). The writings about Judaism are legitimized as a model of the structure of the concept of division, a central concept of the debate on the unification, and serve as preparation and presupposition of writings about Christianity in order of to position correctly the figure of Jesus.

Keywords: Hegel; unification; judaism; Frankfurt.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p139-156>

1. Filosofia da Unificação

Dieter Henrich, em um texto seminal, demonstrou a profunda influência da assim chamada filosofia da unificação (*Vereinigungsphilosophie*) sobre Hölderlin e Hegel em sua mútua colaboração em Frankfurt. Henrich mapeia essa tradição filosófica secundária perfilando pensadores como Platão, Shaftesbury, Hemsterhuis, Herder e Schiller. A principal preocupação da *Vereinigungsphilosophie* diz respeito à unidade do homem com o mundo, seja do ponto de vista social ou natural. Na base das várias versões da filosofia da unificação há a perspectiva comum de que o homem se encontra cindido em seu entorno físico e espiritual e que essa fragmentação expressa uma carência que deve cessar. Modernamente, a cisão que a filosofia da unificação visaria dissolver ou atenuar concerniria às oposições entre homem e sociedade, liberdade e natureza, sujeito e objeto. Henrich, em seu célebre artigo, se propõe a

inventariar os precedentes da *Vereinigungsphilosophie* e mostrar como Hölderlin e Hegel acolheram ativamente essa perspectiva.

Hölderlin, no registro de assimilação e elaboração da filosofia da unificação, buscou conciliar as oposições modernas através de seu conceito de amor. Para Hölderlin, amor significava, duplamente, a unidade de tendências opostas, a saber, a tendência do homem a buscar a infinitude e sua tendência à entrega ao existente, a reconhecer-se no mundo finito. Hegel irá, igualmente, operacionalizar a noção de amor a fim de encontrar a mediação capaz de superar o estado de cisão. Em oposição, no entanto, para Hegel o conceito de amor respondia apenas pelo segundo sentido estipulado por Hölderlin. Segundo Henrich,

Há que se começar por observar que Hegel assumiu o pensamento de Hölderlin somente de forma abreviada. Para Hölderlin, ‘amor’ era unificação de tendências, uma das quais se orientava ao infinito (*Unendliche*) e a outra à entrega (*Hingabe*). Compreendida a primeira como relação com a origem, e a segunda como relação com aquilo que nos fez perder a unidade do ser. No conceito hegeliano de amor não se encontra nada desta dualidade. ‘Amor’ é entendido simplesmente como unificação do sujeito e objeto¹.

Os escritos de Hegel em Frankfurt podem ser vistos como uma resposta original ao conjunto de problemas estabelecido por essa orientação filosófica. Do ponto de vista hegeliano, isso significou um profundo acerto de contas histórico em relação à religião, projeto já iniciado em Berna mas enquadrado sob um novo prisma a partir do contato com Hölderlin. O pano de fundo da investigação promovida por Hegel consistirá em repensar a história do judaísmo e do cristianismo a partir de critérios hauridos do contato com a filosofia da unificação.

A influência dessa orientação filosófica, e o que marca distinção entre Hegel e Hölderlin, pode ser apreciada na diferença entre o conceito de “positividade” definido em Berna e em Frankfurt. Se em Berna, movimentando-se ainda no universo conceitual kantiano², o “positivo” era distinguido a partir de um conceito intemporal de razão, como tudo aquilo que afrontava a livre disposição subjetiva, em Frankfurt é conferido ao conceito uma historicidade mais apurada que indica os modos possíveis de unificação no presente. Antes compreendido apenas como um conteúdo autoritariamente estabelecido, ossificação de algum preconceito de época, o conceito de positividade é em Frankfurt repensado enquanto uma expressão histórica ultrapassada, enquanto caducidade. Segundo Hegel em seu escrito bernense sobre a positividade da religião cristã, no que concerne à definição da positividade

1 HENRICH, D. „Hegel und Hölderlin“. In: _____. (Org.). *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 1971, p. 28. Tradução em língua espanhola: HENRICH, D. Hegel y Hölderlin. In: _____. (Org.). *Hegel en su contexto*. Tradução de Jorge Aurelio Díaz. Venezuela: Monte Vila editores, 1990, pp.23-24.

2 Idem, p.22; (Idem, p.20).

de uma religião, é positiva “uma religião que ou não se postula pela razão e até entra em conflito com ela ou concordando com ela, exige, contudo, ser crida somente tendo por base a autoridade”³. A autoridade, isto é, aquilo que não pode ser adequadamente reconstruído por uma razão liberta de constrangimentos (religiosos, sociais, políticos), é tomado como positivo. Em Frankfurt, em compensação, a positividade é uma dada expressão ultrapassada da época. O padrão de julgamento da positividade se altera: ao invés de uma determinada instituição responder pela sua pertinência frente a uma razão anistórica, agora a positividade liga-se ao que essa instituição expressa segundo os padrões interiores à sua própria época. No texto frankfurtiano *Que os magistrados sejam eleitos pelos cidadãos* é possível encontrar o seguinte tipo de afirmação: “Que cegueira a daqueles que creem que as instituições, as constituições, as leis que já não concordam com os costumes, as necessidades e as opiniões dos homens, e das quais o espírito já fugiu, podem seguir subsistindo”⁴. Ao não corresponder mais aos anseios de uma determinada época é que se configura a positividade de determinada instituição e disso mesmo se segue o fator de seu perecimento.

O importante a se notar é que o critério da positividade, de Berna a Frankfurt, modifica-se: “Hegel historicizou intensamente o conceito de positividade”⁵. Ao invés do critério da positividade ser definido em menção a um conceito intemporal de razão, como ocorria em Berna, agora ele deve ser sancionado ou negado pelo desenvolvimento histórico efetivo; há que se reconhecer os traços da racionalidade na própria realidade, e não simplesmente rejeitá-la abstratamente por normativamente não cumprir os princípios de uma razão ausente das relações efetivas. Nisso mesmo reside uma diferença precípua em relação a Hölderlin, cuja lealdade aos ideais revolucionários franceses tomava por padrão normativo. É por não conceder qualquer racionalidade ao real que Hölderlin termina por deslocar o alcance do conceito de

3 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1986, p.111. Tradução em língua espanhola: HEGEL, G.W.F. *Escritos de juventud*. Tradução de Zoltan Szankay e José Maria Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p.79. Beckenkamp sintetiza corretamente o sentido da positividade em Berna: “No período de Berna (...) constata-se uma tendência a enfatizar a pureza da moralidade, o que leva crescentemente a uma contraposição radical entre a razão e a sensibilidade prática, entre o espírito e a natureza” (BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009, p.131).

4 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.269; (*Escritos de Juventud*, p.248). Segundo Beckenkamp, “A nova versão [do conceito de positividade] abandona o pressuposto original de uma única natureza humana, representada adequadamente pela razão. Com base nesse pressuposto, Hegel tinha anteriormente mostrado como o cristianismo se afastou do núcleo natural ou racional da pregação de Jesus, tornando-se cada vez mais positivo. (...) Hegel pode admitir que mesmo uma religião baseada na fé em uma autoridade externa e calcada na obediência cega pode corresponder à natureza dos homens em uma determinada época, não devendo, portanto, ser caracterizada como positiva enquanto os homens permanecerem nesse estado” (BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, p.188).

5 LUKÁCS, G. *El Joven Hegel - y los problemas de la sociedad capitalista*. Tradução de Manuel Sacristan. 2ª edição. Barcelona-México: Grijalbo, 1970, p.240.

unificação ao domínio da natureza - ou, conforme a caracterização de Henrich, preferir a *Hingabe* em favor da *Sehnsucht* -, como é possível interpretar a partir da sequência final de *Hipérion: A unificação política de Hipérion* é terminantemente interdita⁶. Para Hegel, a questão a ser encaminhada reside na avaliação minuciosa de em que medida as formações históricas anteriores contemplam a unidade entre sujeito e objeto, sem apelo à ideia de uma infinitude que se realize para além desse mundo⁷. Henrich assinala com precisão a rejeição de Hegel ao conceito holderliniano de amor no que diz respeito à ligação com o infinito ao lembrar que para o suábio “anseio é má infinitude, infinitude abstrata” (*Sehnsucht ist schlechte, ist abstrakte Unendlichkeit*)⁸.

2. Parâmetros da reconstrução histórico-filosófica do judaísmo

O debate em torno do judaísmo articula-se em uma dupla frente. Por um lado, serve como escrito preparatório, em sentido lógico e histórico, em relação às longas incursões de Hegel a respeito da figura de Jesus e do Cristianismo. O projeto de Jesus será encarado como uma tentativa de unificação eminentemente fracassada. Disso mesmo faz-se evidente que o desmembramento social e religioso que a mensagem de Jesus visa suturar, o mundo judaico que o precede e no qual se insere, será visto sob o signo da separação. Nesse sentido, o posicionamento correto do problema da filosofia da unificação tem como pressuposto a reconstrução da história da cisão, tão bem expressa pela vida judaica correspondente ao Antigo Testamento. A novidade da proposta de Jesus deve ser vista em contraste com a realidade do mundo judaico, de modo que as investigações sobre judaísmo e cristianismo solicitam ser encaradas como complementares. Por outro lado, especificamente o judaísmo é o exemplar

6 HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003, p. 165-166. Para uma interpretação geral desse ponto ver LUKÁCS, G. “El Hyperion de Hölderlin”. In: _____. (Org.). *Goethe y su época*. Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1968, p.222.

7 A título de contraste, o romantismo alemão precisa ser mencionado como uma perspectiva concorrente, a qual embora partisse de um diagnóstico semelhante não se sintoniza com a filosofia da unificação. Ao invés de se articular em torno de um projeto que vise a unidade do subjetivo e objetivo, o romantismo ampara-se no procedimento da ironia, uma resposta individualista e potencialmente niilista ao potencial desagregador da modernidade. As raízes sociais do primeiro romantismo estão ligadas à situação do intelectual alemão e sua ineliminável desarmonia com a sociedade. Segundo Paulo Arantes, “descrever e lamentar o caráter fragmentário do mundo moderno, à luz da coesão da Antiguidade, era então assunto de todos, de Schiller ao jovem Hegel. Cisão, desmembramento, atomização, são indícios da ‘aliança’ moderna, como se dizia então, enfeixados por Schlegel sob o signo da Reflexão, que separa e isola, condenando o sujeito moderno à consciência, o que pode não ser um avanço em relação à integridade substancial do mundo antigo. A novidade de Schlegel não deve ser procurada na afirmação de que a modernidade é esse enorme girar em falso do entendimento emancipado, mas no reconhecimento de que a demanda de unificação talvez não esteja destinada a encontrar satisfação” (ARANTES, P. “Origens do Espírito de Contradição Organizado”. In: _____. (Org.). *Ressentimento da Dialética*, São Paulo: Paz e Terra, 1996, p.222).

8 HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, p.30; (*Hegel en su contexto*, p.25).

típico daquilo que Hegel vai chamar “cisão” (*Entzweiung*) ou “separação” (*Trennung*). “Cisão” quer significar a dissociação do homem em relação a uma vida harmoniosa, a interdição de relações unificadas mediadas pelo amor, a fratura social e política que separa o indivíduo da vida autenticamente pública. A polissemia do conceito não resulta de um uso distenso. Na verdade, Hegel utiliza o termo a fim de marcar os diferentes níveis em que a cisão se faz presente do mundo judaico, seja no que diz respeito à interioridade do indivíduo ou em relação ao conjunto das instituições às quais se encontra de algum modo vinculado. Nesse sentido, cisão é uma cifra para se assinalar a experiência múltipla de perda dos laços comunitários, do esmagamento da subjetividade e do predomínio da lei positiva sobre os impulsos vitais do indivíduo.

A fim de demonstrar como ocorre a gênese da cisão, Hegel se deterá em uma reconstituição histórico-filosófica do judaísmo. Histórica na medida em que busca demarcar os principais eventos índices da separação, ao investigar em profundidade as principais personalidades e épocas do judaísmo, e filosófica em razão do fato de que propõe interpretar esses eventos a partir da filosofia da unificação. A reconstrução hegeliana obedecerá, em largos traços, a retomada de três dos principais personagens do espírito judaico: Abraão, Noé e Moisés. Trata-se de mostrar como cada um foi em alguma medida responsável e vítima da cisão básica que constitui a religião judaica, bem como reagiu a ela⁹.

A normatividade da crítica hegeliana a respeito do judaísmo, e igualmente em relação ao cristianismo, se apoia na religião e sociedade materializados na Grécia Antiga. A sociedade grega antiga é vista como o ideal plenamente realizado de uma formação social unificada, na qual indivíduo e sociedade, natureza e liberdade, entendimento e sensibilidade encontram plena expressão sem qualquer mutilação ou predomínio de um sobre o outro. Dilthey indica vivamente que “A vida e a religiosidade grega se convertem em padrão com o qual [Hegel] mede todas as épocas do desenvolvimento judeu-cristão”¹⁰. Essa posição, todavia, não parece inteiramente rigorosa. A afirmação de Dilthey, ainda que verdadeira, guarda uma dimensão unilateral. Há que se levar em consideração que o ideal grego se esfuma em Frankfurt; torna-se justamente isso: um ideal, cuja efetividade passa a ser posta em dúvida. Segundo Lukács,

Antes de mais nada, a Antiguidade - que, no período de Berna, aparecia como uma época que deveria renascer em nosso tempo - é agora considerada como algo definitivamente ultrapassado. Embora Hegel continue a caracterizar a Antiguidade do

9 HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tradução de José Marcos Lima. Rio de Janeiro: Elfos, 1995, p.50: “[a partir d]esta separação multiforme, a do homem e da natureza, do homem e do homem, do homem e de Deus, surge aquilo que será o legalismo, o espírito de servidão perante a letra da lei, que caracterizará o judaísmo”.

10 DILTHEY, W. *Hegel y el idealismo*. Tradução de Eugenio Ímaz. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956, p.63.

mesmo modo como o fazia antes, considera agora que ela não tem mais atualidade para nossos dias, situando-se ineliminavelmente no passado¹¹.

Como característica marcante plasmada nos textos de Frankfurt há que se mencionar o fato de que a reedição do ideal grego não está mais em pauta. O que ocorre é que a Grécia idealizada ainda serve como uma régua que permite avaliar as demais formações sociais, ainda que ela própria esteja relegada ao pretérito. A avassaladora especificidade do mundo moderno não permite mais quaisquer veleidades passadistas. Nesse sentido, Lukács parece ter razão ao argumentar que o compromisso envolvido no escrutínio hegeliano acerca do judaísmo e do cristianismo não está ligado à curiosidade ou a um exercício de erudição de um teólogo recém-formado¹². Desse modo, tomar a cisão como definidora de uma época é uma questão essencialmente *moderna*. Por mais que a posição do problema seja bem demarcada historicamente, a preocupação conserva ligações com o presente histórico.

3. Cisão no judaísmo

A cisão para Hegel possui duas dimensões básicas. Há um aspecto social da separação e um aspecto natural. O homem está duplamente cindido: frente a seus semelhantes e frente à natureza. Abraão é o exemplo prototípico dessa cisão. Em que pese ser um representante da dupla cisão, em Abraão é proeminente a cisão social, frente a sua antiga pátria, amigos e familiares, e em Noé é que o problema da natureza se mostrará mais patente.

Para Hegel, Abraão “era um estranho (*Fremdling*) na terra, tanto contra o solo, quanto contra os homens, sob os quais era e permaneceu sempre um estranho”¹³. Ser um “estranho” significa estar desvinculado das relações proporcionadas pelo amor, isto é, contrair relações de domínio frente a natureza e de hostilidade frente aos homens. O gesto inaugural da religião judaica é emblemático nesse sentido. A separação que Abraão conduz frente a sua anterior posição social é livremente determinada e tem como fim o incremento de sua “autonomia”. A separação faz-se sobre relações ditas “belas”, ou seja, harmônicas: “O primeiro ato pelo qual Abraão se converte no pai de uma nação é uma separação (*Trennung*) que rasga (*zerreisst*) os vínculos da convivência e do amor, a totalidade das relações com os homens e com a natureza, na qual estava vivendo até então; rechaçou assim estas belas relações de

11 LUKÁCS, G. “O jovem Hegel”. In: _____. (Org.). *O jovem Marx e Outros escritos de Filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, p.95.

12 LUKÁCS, G. *El Joven Hegel - y los problemas de la sociedad capitalista*. p.118: “[Em Frankfurt] seu problema [de Hegel] é, antes, como deve comportar-se o homem individual com a sociedade burguesa, como entram em contradição os postulados morais e humanísticos do desenvolvimento da personalidade com a estrutura e a legalidade da sociedade burguesa, e como apesar de tudo aqueles postulados podem harmonizar-se com esta, reconciliarem-se com esta”.

13 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p. 278; (*Escritos de Juventud*, p.288).

sua juventude”¹⁴. Com o abandono de sua pátria, Abraão possuía o firme propósito de “ser um homem inteiramente autônomo, independente; [abandonou sua pátria] para poder ser chefe”¹⁵. Desse modo, a história de Abraão ocorre sob o signo de uma pretensa independência, de uma espécie de simulação da verdadeira liberdade. Não especificamente nomeando Abraão, mas todo o povo judeu, Hegel argumenta que o desejo de independência converte-se em seu contrário, em uma espécie de dialética entre autonomia e heteronomia: “seu impulso [do povo judeu] por independência era efetivamente o impulso por dependência de algo próprio”¹⁶. Abraão erra pelo mundo com seus rebanhos e mantém uma relação utilitária com a terra, como mero pasto para seus animais. Sua relação com os demais povos ocorre apenas sob extrema necessidade. Conservou-se em movimento e não se associou a nenhuma tribo: “Ele aferrou-se a sua separação”¹⁷.

Com a reconstituição da história de Abraão, Hegel pretende demonstrar como podem se iluminar mutuamente a vida religiosa e a experiência social. É a partir da situação de busca da independência por parte de Abraão, de dissolução dos laços comunitários, que se edifica um ponto de vista privilegiado para a compreensão da religião judaica. A situação de oposição engendradora pela saída de sua antiga pátria e seu constante choque com outros povos é o que determina a necessidade de uma construção religiosa que garanta a unidade da multiplicidade do mundo, seus povos e culturas, bem como a proteção do indivíduo desgarrado, o próprio Abraão. Nesse sentido, Hegel visa delinear a concepção judaica como unidade frente ao mundo e, por consequência, dominação frente a esse mundo: “O mundo inteiro por excelência oposto, se ele não devia ser nada, era sustentado por um deus oposto a esse mundo; nesse Deus não devia ter nenhuma parte natural, mas sim tudo devia ser dominado por ele”¹⁸. A ideia de um deus dominador é reativa à multiplicidade do mundo com o qual Abraão frequentemente se chocava¹⁹. A relação de Abraão com o mundo passou a ser

14 Idem, p. 277; (Idem, p. 287).

15 Idem, ibidem; (Idem, ibidem). No original: “... *um ein ganz selbständiger, unabhängiger Mann, selbst Oberhaupt zu sein*”.

16 Idem, p. 294; (Idem, p.300). Vale notar que a liberdade ou a autonomia só comparece em sentido negativo na narrativa da história de Abraão: “Abraão não queria amar e, por isso, [queria] ser livre” (idem, pp. 277; 287). Ser livre ou autônomo significa, próximo a certa e estreita concepção moderna, determinar-se individualmente e, portanto, desligar-se da comunidade, das relações de amor. Há aqui, de algum modo, um prenúncio do conceito da verdadeira liberdade, isto é, estar consigo mesmo em seu outro ou, em outras palavras, a verdadeira liberdade não é indeterminação individual, mas realização coletiva de um povo em suas instituições. Ver: HEGEL, G. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2005, p.80.

17 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.278; (*Escritos de Juventud*, p.288).

18 Idem, p.279; (Idem, ibidem).

19 BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, p.136: “Em sua existência errante em um mundo hostil e estranho, a única unidade que subsiste em Abraão é a da segurança de sua vida, à qual se contrapõe a multiplicidade das circunstâncias no mundo à volta. Esse estado de coisas resultou, entretanto, da separação dos laços naturais da família e da pátria, que o

mediada por deus, um ideal que conferia ordem à multiplicidade que ameaçava sua sobrevivência: “seu ideal subjugava o mundo para ele, presenteou-o tanto do mundo quanto ele necessitava, e contra o restante punha ele em segurança (*Sicherheit*)”²⁰. A comparação com a religião grega - em Berna tomada como exemplar, em que pese o ceticismo em relação a ela como definidora de uma sociabilidade possível nos escritos de Frankfurt - é o ponto invisível que medeia a crítica à religião judaica. Como enfatiza Beckenkamp,

Se a religião dos gregos se caracteriza pela representação da unidade dos homens e dos deuses em uma natureza que constitui uma bela unidade originária, a religião de Abraão se caracteriza pela separação e pelas contraposições: separado da natureza, o homem projeta sua segurança contra a natureza em um ser supremo, separado e contraposto tanto ao homem quanto a natureza²¹.

No mesmo sentido, Hyppolite caracteriza o judaísmo:

O caráter essencial deste espírito [judaico] parece ser, portanto, para Hegel, a sua hostilidade em relação a todos os valores vitais, o heroísmo ou o amor das comunidades humanas, por exemplo, mas também, em contrapartida, a descoberta do que está ligado à reflexão, valores intelectuais e espirituais: a astúcia, o interesse exclusivo por si mesmo, e também a sublimidade de um Universal abstrato, de um Deus inacessível, único²².

A relação estabelecida com o mundo por meio de um deus dominador contribuiu significativamente na maneira como a comunidade judaica passou a viver. O desejo por segurança estreitou as suas perspectivas comunitárias a quase nada. Conforme Hegel, o projeto de libertação judaico contemplava apenas a satisfação das necessidades mais animais: “Uma hostilidade universal admite somente uma dependência física, uma existência animal, que, em consequência, somente pode ser assegurada à custa dos restantes e a qual os judeus receberam como feudo”²³. A conclusão de Hegel é que essa “seguridade isolada” é consequência da “separação infinita” (*der unendlichen Trennung*)²⁴, ou, em outras palavras, o desejo por segurança judaico é somente um projeto inteligível sob a perspectiva de que a cisão entre Abraão e seu povo frente ao mundo encontra-se cristalizada. A busca por uma terra de que jorre leite e mel, que contemple as carências do apetite, enquadra-se nesse contexto de satisfação física.

O tributo pago pela seguridade, segundo Hegel, foi a interdição da possibilidade

compele agora a refletir o todo de sua existência em um ser supremo que o contrapõe”.

20 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.279; (*Escritos de Juventud*, p.289).

21 BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, p.135.

22 HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*, pp.49-50.

23 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.283; (*Escritos de Juventud*, p.292).

24 Idem, p.279; (Idem, p.289).

do amor. Isso significa que a cisão primária de Abraão com o mundo, a hostilidade para com a sociedade de seu tempo, no máximo temperada por relações utilitárias eventuais com outros povos (transações comerciais, por exemplo), foi amainada pela unidade deslocada para um ideal, o deus dominador. Segundo Hegel, “Visto que Abraão não pode ele mesmo realizar a única relação que era possível com o mundo infinito oposto, a relação de domínio, então ela permaneceu confiada a seu Ideal”²⁵. Ora, se é uma relação de dominação que funda a relação de deus e mundo, é evidente que nem mesmo Abraão dela escapava, em que pese possuir um estatuto privilegiado, uma espécie de “favorito” (*Günstling*) de deus²⁶.

Dessa maneira, é possível entender que esse modelo de aliança de deus com os homens analisado por Hegel era um modelo infenso a relações harmônicas, unificadas, expressas no conceito de amor. “Ele apenas podia amar nada” (*Nur lieben konnte er nichts*)²⁷, diz Hegel sobre Abraão. O evento emblemático que marca essa impossibilidade foi a quase morte de seu filho Isaac. Julgando cumprir seu dever frente a Deus, a relação mais elementar de amor foi levada ao limite do quase abatimento de seu próprio filho, suspenso apenas pela ordem do próprio deus. Assassinato ou não-assassinato de Isaac, ambos fundaram-se na autoridade do deus dominador²⁸. Conforme Hyppolite, a relação do judeu com seu deus apenas revela a máxima separação radical que define sua cultura: “É esta reflexão total que é o espírito do povo judeu. A vida abalada, os seres já só podem conceber relações senhor/servo, porque o infinito foi separado do finito. Portanto, a vida já não é imanente às coisas vivas, mas o infinito é além”²⁹.

A perspectiva propugnada por Hegel à época era justamente uma unidade que se efetivasse tendo como elemento mediador o “amor”, uma unidade que não se sobrepõe aos termos aos quais unifica. Segundo a reconstituição da história judaica promovida por Hegel, no entanto, a unidade promovida pelo povo judeu sempre significou dominação, seja interiormente atuando na repressão dos impulsos vitais em favor de uma lei moral que os constrangia, seja exteriormente como

25 Idem, *ibidem*; (Idem, *ibidem*).

26 Idem, *ibidem*; (Idem, *ibidem*). A partir dessa ideia de “favoritismo” é que se funda a noção exclusivista judaica de “povo escolhido” para Hegel. Ao contrário dos “deuses lares” nacionais particulares, o modelo judaico introduz uma espécie de universalidade excludente, que estabelece, ao mesmo tempo, um Deus universal, verdadeiro e exclusivo. Os deuses lares não se pretendiam superiores aos demais deuses, “em compensação o Deus ciumento de Abraão e de seus descendentes inclui em si a pavorosa reivindicação (*die entsetzliche Forderung*) de que somente ele era deus e que esta nação era a única que tinha um deus” (pp.280;289).

27 Idem, *ibidem*; (Idem, *ibidem*).

28 BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, p.135: “A fé de Abraão é uma fé em uma unidade transcendente, que se contrapõe à natureza como um todo, para que assim Abraão possa ter uma garantia de segurança em seus embates particulares com a natureza que o cerca. O preço da segurança é a submissão e mesmo o sacrifício em prol da divindade, inclusive o sacrifício da paternidade, um impulso natural”.

29 HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*, p.51.

política autoritária. Por isso Hegel pode argumentar que “Onde foi concedido a seus descendentes que tivessem sua realidade menos separada de seu ideal, nas ocasiões em que eles mesmos foram suficientemente poderosos para realizar sua ideia de unidade, aí eles exerceram a tirania mais indigna, dura e exterminadora frente a toda vida; pois a unidade se eleva somente por cima do morto (*denn nur über dem Tode schwebt die Einheit*)”³⁰. Por exemplo José, o qual no Egito contribuiu com a instalação de uma espécie de teocracia na qual o faraó ocupava o lugar de deus³¹.

Hegel situa o problema da cisão em sua dimensão natural na figura exemplar do dilúvio. O esquema de Hegel para pensar o “desgarrar” caracterizado pelo dilúvio nesse contexto consiste em compreendê-lo como uma fissura na unidade originária prévia a ele. Os trechos sobre Noé dão a entender que o dilúvio aparece como uma ruptura no caráter harmonioso da natureza frente ao homem e do homem frente a natureza. Hegel fala em “perda do estado de natureza”, em “unificação destruída”; argumenta que anterior ao dilúvio havia uma natureza “amigável ou tranquila”³². Por essas passagens é possível concluir que Hegel pensa a história a partir do esquema liberdade, perda da liberdade e reconquista da liberdade³³. Conforme Beckenkamp,

De acordo com o modelo da filosofia da união, só é possível chegar à separação a partir de uma união prévia pressuposta. A pressuposição de uma instância da união, imediatamente presente e dada à consciência, seja na vivência do amor, seja na experiência do belo, em geral sob o polêmico título de intuição intelectual, constitui talvez a característica mais marcante do desenvolvimento da filosofia da união na constelação de Frankfurt. O esquema ‘união originária - separação - retorna à união’ tem uma longa história, desde a Antiguidade até Rousseau, que o atualizou no contexto da filosofia do esclarecimento setecentista, de uma maneira que se faz presente e marca o desenvolvimento do pensamento da união na filosofia pós-kantiana³⁴.

Em outras palavras, há, por parte de Hegel, a noção de uma unidade originária anterior a toda cisão de modo que deve ser visto como o evento traumático que

30 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.280; (*Escritos de Juventud*, p.289).

31 Idem, ibidem; (Idem, p.290).

32 Idem, p.274; (Idem, p.234).

33 LUKÁCS, G. *El Joven Hegel - y los problemas de la sociedad capitalista*, p.99: “O processo histórico é no jovem Hegel do período de Berna uma grande construção triádica: liberdade originária e atividade autônoma da sociedade humana - perda dessa liberdade sob o domínio da positividade - reconquista da liberdade perdida. Salta à vista o parentesco dessa filosofia da história com as concepções idealísticas-dialéticas de Rousseau”. Qual a diferença sob o prisma das concepções elaboradas em Frankfurt? É justamente o último dos termos que é posto sob júdice: a reconquista da liberdade torna-se problemática. A nova liberdade não é simplesmente uma retomada da unificação perdida, mas também deve incorporar traços da positividade (como a propriedade, por exemplo, o que os escritos a respeito do Cristianismo convincentemente atestam). O esforço de Hegel passa a ser em compreender e incorporar positivo, sob um conceito de racionalidade mais maleável e não meramente extensivo a uma razão intemporal que, desalojada da história, poderia julgar toda positividade como falsa e como atentado à liberdade humana.

34 BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, pp.147-148.

encerra o fim da época de harmonia: “A impressão que causou o dilúvio dos tempos de Noé sobre o ânimo dos homens deve ter sido de um profundo desgarrar e seu efeito a descrença mais espantosa frente à natureza”³⁵. A natureza desfez-se de seu “estado de equilíbrio”³⁶. Frente à hostilidade da natureza, a reação ao dilúvio por parte de Noé foi a projeção sobre ela da dominação, a fim de restabelecer pela força o equilíbrio. Segundo Hegel, “Para que o homem pudesse resistir frente às erupções (*Ausbrüche*) de uma natureza hostil, a natureza devia ser dominada”³⁷. A dominação que Noé imprimiu à natureza não foi real, mas sim a projeção de deus como assegurador de uma natureza agora domesticada: “Foi no [ser] pensado que Noé construiu [a unidade d]o mundo desgarrado”³⁸. Ao depositar sua fé em deus, este garantiu, por sua vez, a impossibilidade de novos dilúvios ou destruições do gênero humano a partir do descontrole da natureza³⁹.

Hegel estabelece uma relação de comparação entre Noé e Nimrod, o rei que teria sido um dos promotores da Torre de Babel. Ao contrário de Noé, que projetou deus sobre a natureza a fim de dominá-la, Nimrod pôs o elemento dominador no próprio homem. Seu objetivo era fazer da natureza algo inofensivo e por essa razão conduziu a construção da torre de Babel, uma torre que se sobrelevasse a todas as possíveis enchentes. Desse modo, Nimrod unificou os homens, “mas por meio da violência”⁴⁰. Noé, no entanto, não teve melhor êxito: “Noé assegurou-se contra o poder hostil da natureza submetendo ela e a si mesmo a um ser mais poderoso, dominando-a”⁴¹. Nem Nimrod, nem Noé conseguiram restabelecer as relações harmônicas anteriores à cisão provocada pelo dilúvio.

O momento seguinte do arrazoado de Hegel acerca do judaísmo consiste na avaliação da figura de Moisés. Por isso, ele se dedicará a recuperar os motivos que resultaram na libertação da escravidão no Egito. Do ponto de vista metodológico, reconstituir o imaginário do povo judeu é necessário a fim de compreender como mesmo o povo judeu tendo protagonizado uma libertação política de grande porte isso não ter significado uma mudança da atitude que lhes seria mais característica, isto é, a passividade. Sintomático nesse sentido foi o modo pelo qual o imaginário

35 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.274; (*Escritos de Juventud*, p.234).

36 Idem, *ibidem*; (Idem, *ibidem*).

37 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.275; (*Escritos de Juventud*, p.235).

38 Idem, *ibidem*; (Idem, *ibidem*).

39 BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, p.138: “Noé reconstrói em pensamento o mundo dilacerado pelo evento do dilúvio, ideando uma unidade suprema transcendente à natureza e capaz de dominá-la. Em seu ideal, a terrível natureza hostil é rebaixada a categoria de outro ideado, dependente da unidade suprema”. Essa unidade ganha a forma de ente. O pacto entre esse ente e os homens garante que a natureza permaneça dominada desde que a lei emanada por esse ente seja cumprida.

40 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.276; (*Escritos de Juventud*, p.236).

41 Idem, *ibidem*; (Idem, *ibidem*).

do povo judeu foi convencido à luta política: “Quando Moisés, depois de haver-se entusiasmado em sua solidão pela libertação de seu povo, apresentou-se diante dos anciões de Israel expondo-os seu plano, para eles este plano não teve legitimação no ódio de suas almas contra a opressão, nem tampouco no desejo de ar puro e de liberdade, mas sim em alguns artifícios, com os quais Moisés os confundia e que foram repetidos logo, com a mesma habilidade, pelos magos egípcios”⁴². É evidente, e isso desde Berna, que Hegel não tem qualquer apreço por discutir a realidade dos milagres, questão da qual ele se desvencilha rapidamente, mas sim em problematizar a natureza da motivação da luta de libertação judaica. Conforme sua perspectiva de partida, Hegel busca traçar o sentido do que ele chamará de “destino” judeu, um jugo historicamente construído e definível por sua completa dependência, passividade ou, em uma palavra, cisão. Essa cisão aparece aqui na figura da exterioridade, isto é, dada a passividade histórica segundo a qual houve a constituição do povo judeu, o único modo de conduzi-los à liberdade não aparece como um súbito despertar de uma autonomia adormecida - que na verdade jamais existiu -, mas sim como resultado de “truques”, “artes”, exteriores por excelência.

A argumentação de Hegel, metodologicamente centrada nos motivos da libertação, ajuda a compreender os momentos seguintes da luta conduzida por Moisés. Isso porque, na mesma medida em que as pragas abatiam-se sobre o faraó e este recrudescia o domínio sobre os judeus, os próprios judeus não mantiveram qualquer coesão, de maneira que amaldiçoaram Moisés⁴³. Esse comportamento, precisamente, é índice de que o desejo por liberdade não estava enraizado no povo judeu, a ponto de os primeiros reveses da luta política de libertação reverterem em críticas a Moisés. Hegel acentua o fato de que o processo de libertação não foi fruto de uma conscientização da maioria judaica: “Moisés age sozinho”⁴⁴. O faraó, porém, com medo de suas artes, concede permissão para que o povo judeu parta do Egito. A luta contra o faraó é vitoriosa, mas Hegel reclama da falta de heroísmo do povo judaico, falta-lhes a “valentia”⁴⁵. Resta aos judeus apenas a “satisfação do covarde”⁴⁶: “Os judeus venceram, mas eles não lutaram”⁴⁷. O padrão de crítica a essa forma de saída do Egito é, sem dúvida, o heroísmo grego. Hegel confere ênfase no fato de que a libertação não foi impulsionada pela própria liberdade. É a reconstituição dos motivos do povo judeu que lhe permite afirmar, sem qualquer surpresa, que “Não é então nenhum milagre que este povo, que em sua libertação teve um comportamento de escravo, expressou diante de toda dificuldade ou perigo

42 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.281; (*Escritos de Juventud*, p.290).

43 Idem, p.282; (Idem, p.291).

44 Idem, ibidem; (Idem, ibidem).

45 Idem, ibidem; (Idem, ibidem).

46 Idem, ibidem; (Idem, ibidem).

47 Idem, ibidem; (Idem, ibidem).

posterior seu arrependimento por haver deixado o Egito e seu desejo de voltar a esse país; mostrou que no curso de sua libertação estava desprovido de alma e do sentimento da necessidade de liberdade (*Bedürfnis der Freiheit*)⁴⁸.

A libertação não inaugurou época nova na história judaica. Se os fundamentos materiais da dominação ruíram, não é possível dizer o mesmo dos fundamentos morais. O pesado destino judeu se fez sentir mesmo após a libertação, pois agora se faziam necessárias novas leis, pois as do faraó não mais tinham efeito sobre o povo. Desse modo, “O libertador de seu povo se converteu também em seu legislador; isto não podia significar outra coisa que aquele que o havia libertado de um jugo lhes proporcionava outro. Que uma nação passiva se desse leis a si mesma é uma contradição (*Widerspruch*)”⁴⁹. A pretensão da legislação de Moisés encontra seu horizonte intransponível na cisão que caracteriza o judaísmo: de um lado o sujeito (ou objeto) supremo, de outro os judeus. Os judeus sempre estão frente a um infinito que necessariamente os oprime no tocante à sua autonomia: “são nada e apenas são algo na medida em que o objeto infinito os faz, são um feito (*Gemachtes*), não um sendo (*kein Seiendes*), não tem nenhuma vida, nenhum direito, nenhum amor para si”⁵⁰. Portanto, mesmo na atividade de formar leis, ativa por excelência, o princípio permaneceu a passividade, isto é, o nada dos judeus frente a seu deus. Daí que a terra prometida lhes apareça garantindo, antes de tudo, sua “existência animal”⁵¹, isto é, o comer e o beber.

Em oposição ao espírito grego, o sujeito infinito ao qual dedicavam suas existências não podia ter forma visível. A visibilidade implicaria em uma limitação inaceitável. A única concessão à divindade era o templo, materialmente constituído. Todavia, nada se encontrava no interior do templo quanto ao espírito nacional desse povo, mas sim apenas um “espaço vazio”⁵². A crítica de Hegel aqui incide em mais um aspecto da cisão estruturante do judaísmo, nesse caso sobre o divórcio entre razão e sensibilidade. Uma religião que esteja unificada à sensibilidade não dispensa as figuras de culto. Segundo Hegel, para a religião judaica as imagens não falam nem ouvem (seriam sem qualquer espírito e, em razão disso, dispensáveis), e por isso mesmo os judeus “nada pressentem da sua [da imagem] divinização na intuição do amor e na fruição da beleza”⁵³. Mais uma vez, o padrão de crítica calca-se na Grécia Antiga. Hegel explicitamente retoma os cultos de Elêusis e os compara às práticas judaicas. Enquanto para os gregos o sagrado ligava-se a suas vidas - em que pese não poder ser objeto de linguagem, sinônimo de profanação -, não havia, porém, uma

48 Idem, ibidem; (Idem, ibidem).

49 Idem, pp.282-283; (Idem, ibidem).

50 Idem, p.283; (Idem, p.292).

51 Idem, ibidem; (Idem, ibidem).

52 Idem, p.284; (Idem, ibidem).

53 Idem, ibidem; (Idem, ibidem).

ligação entre o sagrado e os judeus, na medida em que, embora dele falassem, a relação básica era de sujeição de um súdito frente ao senhor. Hegel afirma de modo lapidar: “O sagrado estava eternamente fora deles [dos judeus], sem ser visto nem sentido”⁵⁴. A religião judaica, portanto, é completamente infensa à sensibilidade, à imagem, à intuição; é pura ideia dominadora, subjugadora do sensível.

Outro momento significativo da cisão é o sétimo dia. Em que pese o elogio de Hegel às festas anuais como o “mais humano da constituição de Moisés”⁵⁵, a festa do sétimo dia traz em si toda a carga da separação. O sétimo dia representa um momento no qual o tempo é esvaziado em favor do descanso do trabalho. O ócio, o vazio, é marcado ainda pela lógica do trabalho que comparece como seu outro necessário, o sétimo dia é preenchido negativamente como ausência de trabalho. Hegel chama esse descanso de “unidade passiva do espírito”, “unidade triste e não sentida”⁵⁶. O dia da consagração a deus ser celebrado por meio do vazio é sintomático da mentalidade escrava que predominava em Israel: “Os escravos devem receber bem o descanso do trabalho”⁵⁷. A ligação com o divino aparece como uma interrupção ocasional do traço mais essencial do povo. A religião com o divino, não por acaso, é marcada pela passividade.

O projeto de Moisés, segundo Hegel, repousava sobre a manutenção da existência física, balanceada apenas pela natureza servidora do judeu - ou servia a outro, ou agia em favor da sua subsistência (servia a si). Ou seja, os judeus encontravam-se sob o signo da passividade, isto é, a satisfação física como prioridade em relação à ligação com o eterno, a verdadeira atividade. É nesse sentido que é necessário ver os últimos momentos de Moisés, isto é, como um projeto físico-existencial, e não propriamente espiritual: “O selo final que Moisés pôs em sua legislação foi uma ameaça orientalmente bela com a perda de toda gozo (*Verlustes alles Genusses*) e de toda felicidade; trouxe diante do espírito servil a imagem dele mesmo, o terror diante do poder físico”⁵⁸. A ameaça de Moisés é precisamente no sentido da interrupção da subsistência e não na ruptura de uma bela aliança. No mesmo sentido, vale assinalar a emblemática morte de Moisés. Hegel a interpreta, como de resto toda a história judaica do período, sob o signo da heteronomia frente a um senhor. Para Hegel, “[Moisés] morreu em castigo por um único gesto de escassa iniciativa própria em um único golpe não ordenado”⁵⁹. A autonomia foi recompensada com a morte. Hegel nota a contradição entre a metáfora utilizada por Moisés ao se autocompreender como a águia que acostuma e orienta os filhotes (o povo judeu);

54 Idem, p.285; (Idem, p.293).

55 Idem, pp.285-286; (Idem, p.294).

56 Idem, p.286; (Idem, ibidem).

57 Idem, ibidem; (Idem, ibidem).

58 Idem, pp.287-288; (Idem, p.295).

59 Idem, p.291; (Idem, p.298).

não se trata de um processo que caminha para a autonomia, mas precisamente de seu contrário. Moisés é aquele que tragicamente realiza os ideais opostos aos quais acredita.

Na medida em que a Grécia Antiga serve de medida da crítica, faz-se incontornável o tratamento de uma semelhança entre ambos os povos, a saber, a limitação da propriedade e a igualdade das fortunas. O elogio que poderia ser direcionado ao povo judeu por limitar a fortuna deve ser antecedido por uma análise pormenorizada dos motivos que levam a essa limitação. A abordagem histórica da questão conduz de modo inelidível às proposições de Sólon e Licurgo: “Para defender seus Estados do perigo com o qual a desigualdade das fortunas ameaçava a liberdade, Sólon e Licurgo limitaram de múltiplas maneiras o direito de propriedade e impediram uma quantidade de abusos que poderiam haver conduzido a desigualdade das fortunas”⁶⁰. Haveria na limitação da fortuna por parte do povo judeu alguma semelhança com os projetos de Sólon e Licurgo? Hegel responde negativamente à questão. Isso porque a motivação de legislações parecidas não guardam entre si os mesmos valores. Para Hegel,

Nas repúblicas gregas a origem destas leis era que a desigualdade que houvesse se produzido sem elas pôs em perigo a liberdade dos cidadãos empobrecidos, expondo-os à possibilidade de sua aniquilação política. Entre os judeus, em compensação, sua origem se encontrava no fato de que não tinham nenhuma liberdade nem direito, posto que tudo o que possuíam o tinham emprestado e não como propriedade, já que enquanto cidadãos eram todos um nada (*weil sie als Staatsbürger alle Nichts waren*).⁶¹

A razão pela qual a propriedade era controlada na antiga Grécia estava ligada à manutenção da liberdade efetiva dos cidadãos, enquanto um mecanismo para a prevenção de abusos como a escravização por dívidas, portanto como garantia da autonomia. Já para o povo judaico, a limitação da propriedade apenas lembrava-os de que tudo o que aparentemente possuíam nada mais era do que um empréstimo do sujeito infinito, do senhor supremo, a quem dedicavam culto, de maneira que essa limitação era apenas mais uma expressão da sua não-liberdade. O dízimo, inclusive, deve ser visto como a lembrança de que a terra é um empréstimo⁶². Conforme Hegel, “todos os gregos deviam ser iguais porque *todos* eram livres, autônomos; os judeus deviam ser iguais porque *todos* não tinham capacidade de se autodeterminar”⁶³.

O último passo da argumentação de Hegel busca explicar a situação histórica dos judeus como uma espécie de derivação do seu destino original e sua renitente

60 Idem, p.289; (Idem, p.296).

61 Idem, pp.289-290; (Idem, pp.296-297).

62 Idem, p.284; (Idem, p.292).

63 Idem, p.290; (Idem, p.297).

permanência na cisão:

Todos os estados consecutivos do povo judeu - inclusive o estado miserável, sórdido e mesquinho no qual se encontra hoje - não são senão conseqüências e desenvolvimentos de seu destino original (*Folgen und Entwicklungen ihres ursprünglichen Schicksals*). Foi este destino - um poder infinito que eles se opuseram como algo inconciliável - o que os maltratou e os continuará maltrando até que se reconciliem com o espírito da beleza (*Geist der Schönheit*), superando (*aufheben*) o destino por meio da reconciliação (*Versöhnung*)⁶⁴.

O poder do destino é reafirmado pelo comportamento oferecido pelo povo judeu no que diz respeito à sua incapacidade de autonomia e hostilidade frente a todos os outros povos e a natureza. Essa cisão básica que se reproduz e não se reconcilia com nada é aquilo que devia ser superado.

Hegel menciona que os momentos nos quais os judeus conseguiram se reconciliar foram, paradoxalmente, os momentos nos quais foram dominados. Quando relacionaram-se com outros deuses puderam processar uma “unificação bela”. O processo de unificação foi fruto do contato com outros povos. Ao invés de adorar um deus invisível, suas novas relações foram estabelecidas com a natureza, com o sol e as estrelas, “então encontraram vínculos, sentimentos, nos quais eles são unificados (*vereinigt*)”⁶⁵. Todavia, a força dos judeus enquanto povo residia em sua hostilidade aos demais e os novos laços não tardaram a ruir: “Como teriam eles podido de uma vez se libertar de seu destino inteiro, do antigo pacto de ódio, e organizar uma unificação bela (*schöne Vereinigung*)?”⁶⁶. O pesado fardo do destino não pôde ser superado e, numa espécie de ressaca, ele se reanimou. A época que se seguiu a esse breve interregno foi a época da monarquia - que para povos livres significava a não liberdade -, na qual ao menos um desfrutava da liberdade que era negada interna e externamente a todos os demais. Todavia, os reinos judeus sofreram revesses e o domínio histórico do Império Romano se impôs. Por causa desse domínio, mesmo o povo se dividiu em seitas, em vários partidos com projetos particulares - os fariseus, saduceus, essênios. O fanatismo judeu não foi aplacado pelo domínio, apenas encontrou novas formas de expressão.

A célebre conclusão de *O Espírito do Judaísmo* relaciona o destino judeu a Macbeth. Tal como a personagem shakesperiana, o povo judeu desvinculou-se de relações harmônicas em favor de uma perspectiva dominadora⁶⁷. Além disso, sua

64 Idem, p.292; (Idem, p.298).

65 Idem, p.293; (Idem, p.299).

66 Idem, p.293; (Idem, p.300).

67 SHAKESPEARE, W. *Hamlet/Rei Lear/Macbeth*. Tradução de Barbara Heliodora. São Paulo: Abril, 2010. Ver, por exemplo (pp.513-514), quando Macbeth se vê obsidiado com o espírito de seu amigo Banquo. A metáfora aqui envolvida diz respeito a uma lesão do passado que permanece a atormentar o sujeito que supunha-se livre por seu ato de violência. Ademais, o tema do destino,

religião sempre foi nociva aos sentimentos mais humanos curvando-se primariamente à lei emanada por um deus senhor, sem quaisquer escrúpulos em fazer violência à natureza humana. É isso que permite Hegel afirmar que “A grande tragédia do povo judeu não é uma tragédia grega; não pode suscitar nem temor nem compaixão, pois ambos correspondem apenas ao destino do erro necessário de um ser belo; sua tragédia apenas pode suscitar asco (*Abscheu*)”⁶⁸.

4. À guisa de conclusão

Não por acaso, *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* se inicia exatamente no momento em que os projetos particulares de cada seita formadora do povo judeu não conseguem pôr-se de acordo. A nação judaica está rasgada internamente por conflitos e dominada externamente pelos romanos quando Jesus aparece. A moral pregada por Jesus é uma espécie de esforço em superar as separações que encontra, seu projeto é a unificação dos vários âmbitos que a vida judaica insiste em conservar. Hegel, no entanto, ao reconstituir a história de Jesus, pretende mostrar que essa unificação possuía vários pontos cegos e não era capaz de dar uma resposta satisfatória à sociedade a qual seu apelo se direcionava. Hegel não hesitará em considerar a intervenção de Jesus na vida judaica como uma espécie de fracasso. A mensagem de Jesus não podia encontrar recepção em um povo que teria se acostumado à passividade.

A investigação a respeito do judaísmo institui o solo sobre o qual esse veredicto é anunciado. A filosofia da unificação ofereceu uma constelação conceitual a fim de que Hegel enunciasse seu diagnóstico e mesmo seu sistema. Dieter Henrich afiança que “Desta compreensão do ‘amor’, como conceito fundamental de sua reflexão [de Hegel], brotou sem fissuras o sistema”⁶⁹. Desdobrar essa citação exigiria longas mediações. Gostaríamos de indicar, todavia sem demonstrar essa tese, impossibilidade nos limites desse texto, que o episódio de exame do judaísmo constituiu um passo fundamental na formação do sistema hegeliano.

Referências

- ARANTES, P. “Origens do Espírito de Contradição Organizado”. In: _____. (Org.). *Ressentimento da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.
- DILTHEY, W. *Hegel y el idealismo*. Tradução de Eugenio Ímaz. México-Buenos Aires:

em um registro distinto, compreendido como um modelo de reconciliação não mediado pela noção de lei, terá crucial importância nos escritos sobre o Cristianismo.

68 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.293; (*Escritos de Juventud*, p.300).

69 HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, p.27; (*Hegel en su contexto*, p.23).

- Fondo de Cultura Economica, 1956.
- HEGEL, G. *Escritos de juventud*. Tradução de Zoltan Szankay e José Maria Ripalda. México: Fondo de Cultura Econômica, 1984.
- _____. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1986.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2005.
- HENRICH, D. „Hegel und Hölderlin“. In: _____. (Org.). *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Surkhamp Verlag, 1971.
- _____. Hegel y Hölderlin. In: _____. (Org.). *Hegel en su contexto*. Tradução de Jorge Aurelio Díaz. Venezuela: Monte Vila editores, 1990, p. 23-24.
- HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.
- HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tradução de José Marcos Lima. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.
- LUKÁCS, G. “El Hyperion de Hölderlin”. In: _____. (Org.). *Goethe y su época*. Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1968.
- _____. *El Joven Hegel - y los problemas de la sociedad capitalista*. Tradução de Manuel Sacristan. 2ª edição. Barcelona-México: Grijalbo, 1970.
- _____. “O jovem Hegel”. In: _____. (Org.). *O jovem Marx e Outros escritos de Filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- SHAKESPEARE, W. *Hamlet/Rei Lear/Macbeth*. Tradução de Barbara Heliodora. São Paulo: Abril, 2010.

Recebido em: 13.03.2015
Aceito em: 22.04.2015