Síntese - Rev. de Filosofia
v. 35 n. 113 (2008): 361-380

CRÍTICA DA MORAL DEONTOLÓGICA NO JOVEM HEGEL

Erick C. de Lima[1]

Resumo: **A freqüência com que a crítica hegeliana ao suposto formalismo da ética kantiana tem retornado em diversas ramificações da discussão ético-política contemporânea, em especial a partir da década de 1970, cria um ensejo oportuno para um reexame da primeira tentativa de Hegel de "superar" a filosofia prática de Kant: o programa arquitetado em Frankfurt, baseado no conceito de amor e que, graças a este embasamento, realça o sentido "comunitário" da *Aufhebung* do ponto de vista moral na "eticidade". Pretende-se aqui, primeiramente, resgatar aspectos gerais da relação entre as investigações do jovem Hegel e a crítica ao idealismo kantiano-fichteano. Em seguida, partido do arcabouço geral da interpretação hegeliana do cristianismo, a intenção é interpretar a crítica da moral deontológica a partir do conceito de amor em *Geist des Christentums*.**

Palavras-chave: **Amor, moral, cristianismo, idealismo, reflexão.**

Abstract: **With the profound renewal of political philosophy that happened since the 1970s, the objection of "empty formalism" directed by Hegel against Kant's moral theory has been returning to the contemporary philosophical debate over the moral foundations of the political community. This fact raises interest in Hegel's first attempt to overcome Kant's practical philosophy: the project of a radical critique of deontological ethics that he planned in Frankfurt and was based on the concept of love, whose inherently intersubjective character underlines the social significance of what Hegel**

[1] Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Atualmente desenvolve projeto de pesquisa de pós-doutoramento na mesma universidade financiado pela FAPESP. Artigo submetido a avaliação no dia 18/05/2007 e aprovado para publicação no dia 14/11/2007.

later conceived as the *Aufhebung* of the moral point of view in ethical life. Firstly, this paper aims to outline Hegel's early critique of the Kantian-Fichtean idealism in the light of his historical philosophical investigations in Tübingen, Bern and Frankfurt. The second part is an attempt to re-examine the relationship between Hegel's conception of love and his critique of deontological morality, as it is presented in *Geist des Christentums*.
Keywords: **Love, morality, Christianity, idealism, reflection.**

1. Amor, Volksreligion *e a Crítica do jovem Hegel ao Idealismo Kantiano-Fichteano*

Embora surja em um contexto de investigação histórico-cultural, a preocupação com o amor vem atrelada, no jovem Hegel, à recepção e posterior refutação das noções de autonomia moral e razão prática oriundas do idealismo kantiano-fichteano. Nesta primeira parte, gostaríamos de deslindar esta relação. Ao investigar, a partir de Bern, as condições de possibilidade de uma *Volksreligion* moderna – uma religião à maneira grega, dotada de uma isomorfia em relação às práticas tradicionais e ao imaginário popular, capaz, com efeito, de "suspender" a positividade sem vida do cristianismo e a renitente refutação esclarecida do positivo –, Hegel é conduzido à temática do amor enquanto elemento constituinte da adesão subjetiva à mesma. Partindo desta conexão, pretende-se evidenciar a contraposição entre o amor e os princípios práticos derivados do idealismo kantiano-fichteano.

Com respeito ao problema da adesão subjetiva a práticas religioso-morais, Hegel adota, desde Tübingen, um ponto de partida diferenciado, segundo o qual ao "caráter empírico, que está encerrado nos limites do círculo das inclinações, pertence também o sentimento moral..."[2] Ao contrário do "esvaziamento" moral do "caráter empírico" em Kant, e influenciado pelo "caráter estético" de Schiller, Hegel defende uma compreensão mais integrada das "duas metades do homem"[3], e o amor desempenha nesta integração um papel particular. Trata-se de um sentimento moral que estimula outras inclinações e sentimentos que podem ter valor moral. Hegel ainda se vincula a Kant pela compreensão da origem da moral na razão

[2] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. Frankfurt am Main : Suhrkamp. I, 30.
[3] "em nossa própria natureza estão envolvidas tais sensações que, apesar de não morais e não oriundas do respeito pela lei e que, portanto, nem são inteiramente firmes e seguras, nem possuem em si um valor, nem merecem novamente respeito, mas são, contudo, dignas de amor, evitam inclinações más e fomentam o melhor do homem. Deste tipo são todas as boas inclinações, compaixão, bem-querer, amizade etc..." HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 30.

pura prática como vontade, no "caráter inteligível", e que o amor baseia-se em uma inclinação, algo que é, por isso, intrinsecamente "patológico" e pertencente ao "caráter empírico". Além disso, atribui paradoxalmente ao amor o papel de princípio fundamental do "caráter empírico", sem deixar de compreendê-lo como algo em si mesmo moral, capaz de direcionar a natureza pulsional pela validade prática da relação intersubjetiva racionalmente motivada.

> "O princípio fundamental do caráter empírico é amor, o qual tem algo de análogo com a razão, na medida em que o amor se encontra a si mesmo em outros seres humanos, ou antes, esquecendo-se de si mesmo, põe-se para fora de sua existência, como que vive em outro, sente e é ativo – tal como a razão, enquanto princípio de leis universalmente válidas, reconhece-se a si mesma novamente em todo ser racional, enquanto concidadã de um mundo inteligível. O caráter empírico é, na verdade, afetado por prazer e desprazer, mas amor, se ele já é um princípio patológico do agir, é altruísta (*uneigennützig*)."[4]

Esta analogia entre o amor e a racionalidade prático-moral, estabelecida pela intersubjetividade intrínseca a ambos, não é invalidada, para Hegel, pelo fato de o amor pertencer fundamentalmente ao *homo phaenomenon*: ele é, na verdade, um composto de "ambas as metades do homem", uma inclinação cujo caráter patológico não a torna menos digna, nem nada retira de sua grandeza[5]. Eis porque, a partir de Tübingen, os paradigmas cristãos do "amor a Deus" e do "amor ao próximo" são considerados por Hegel como enunciações paralelas de um mesmo "princípio": a prática dos deveres em geral com satisfação (*gerne tun*). Por isso – e aqui se encontra a raiz das reflexões de Hegel sobre o amor em Frankfurt –, o amor, mesmo sensível e próximo ao prazer e à satisfação como qualquer inclinação, tem um papel importante na promoção da prática moral: o altruísmo universalmente exigido pela razão moral não é coerção do caráter inteligível sobre o empírico, não é dominação e controle da razão sobre o egoísmo inato, mas cumprimento espontâneo do dever, unificação da satisfação subjetiva mais íntima com o comportamento objetivamente válido de respeito ao ser humano como fim em si.

No período de Bern, o maior alinhamento com a *Postulatenlehre* kantiana induz o arrefecimento da analogia entre o amor e a racionalidade prático-moral, de maneira que Hegel continua a salientar o teor prático-moral do amor sem admitir, contudo, um tal sentimento dentre os motivadores morais genuínos, o que se chocaria com a concepção de autonomia como pedra fundamental da doutrina dos postulados da razão pura prática[6]. É no

[4] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände, I, 30.
[5] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände, I, 362.
[6] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände, I, 234.

período de Bern que Hegel começa a expandir seu horizonte filosófico[7], graças à influência da *Kritik der Urteilskraft* de Kant e das *Briefe über ästhetische Erziehung* de Schiller, na direção da investigação das condições subjetivas e sociais de uma concepção viva da "religião do povo". Na mesma época, graças ao aprofundamento de estudos históricos, Hegel se dirige à compreensão do processo de colapso do mundo grego e de sua religião frente ao advento do mundo romano e à disseminação da religião cristã, bem como do processo pelo qual esta passa dos ideais igualitários e comunitários iniciais à sua solidificação como religião positiva e objetiva baseada na autoridade eclesiástica[8].

Pode-se dizer que a preocupação maior de Hegel em Tübingen e Bern é com o resgate, na modernidade, da integração social "imediata" própria à pólis antiga, em que o indivíduo se identifica imediatamente com o *ethos* universal da comunidade, numa harmonia nutrida e estimulada pela "religião popular". Se Hegel se torna paulatinamente mais consciente da impossibilidade de que o cristianismo de sua época exerça uma função social integradora se deve não só às insuficiências e à positividade intrínsecas à religião cristã, mas antes aos processos de formação da modernidade, que impediram que a religião pudesse exercer a função que realizara outrora. A *Zeitdiagnose* de Hegel é, com efeito, que o ideal da pólis antiga desapareceu, porque a vida livre unificada de antes, animada imediatamente pela fantasia religiosa, tornou-se, graças à institucionalização de relações de direito privado e à ubiqüidade de relações sociais burguesas, uma vida privada ou essencialmente individualista. Neste processo, a liberdade substancial e a eticidade foram reduzidas à moral enquanto código individual de conduta e à subordinação do estado à manutenção dos interesses particulares.

É neste contexto que, nos primeiros anos de Frankfurt, o amor é considerado novamente, enquanto forma da adesão subjetiva a uma *Volksreligion*, em estreita analogia com a racionalidade prática, mas agora num viés eminentemente crítico em relação às concepções morais do idealismo kantiano-fichteano, o que prefigura tanto um conceito mais amplo de racionalidade prática – para além das dicotomias da "filosofia da reflexão" e que, em última instância, resultará nas concepções maduras de eticidade e espírito objetivo –, quanto o primeiro programa hegeliano de uma crítica da moral deontológica como tal, efetivado no texto mais importante do período: *Geist des Christentums und sein Schicksal*.

---

[7] BONDELI, M. 1997. Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System. Hamburg: Felix Meiner.

[8] BONDELI, M. 1999. "Vom Kantianismus zur Kant-Kritik. Der junge Hegel in Bern und Frankfurt," in: BONDELI & LINNENWEBER-LAMMERSKITTEN. Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit. München: Fink Verlag.

Nos fragmentos reunidos como *Entwürfe über Religion und Liebe*, escritos no início da estadia em Frankfurt, sob influência notória da *Grundlage* de Fichte[9] e de *Urteil und Sein* de Hölderlin[10], Hegel tenciona estabelecer a conexão entre o amor e a unificação fundamental das dicotomias kantianas, evidenciadas pela sua reestruturação na filosofia do eu absoluto de Fichte. O ponto de partida de Hegel é uma radicalização de sua adesão bernense à razão prática absoluta: filiando-se à tradição fichteana, Hegel compreende, sob a chave do conceito moral como determinação do eu que se diferencia em contraposições, a distinção entre a fundamentação teórica dos dados e objetos da fé positiva, por um lado, e o ideal moral a ser ambicionado pelo sujeito, por outro.

No primeiro fragmento, "Uma crença é denominada positiva..."[11], que se divide em duas partes, Hegel parte da idéia de subjetividade absoluta para alcançar um ideal religioso que une subjetividade e objetividade, liberdade e natureza. Uma crença ou fé positiva, na medida em que vale como um princípio da ação humana, é representação teórica de algo objetivo que se respeita como uma autoridade dominadora. Seguindo Fichte, Hegel concebe, por outro lado, a atividade prática como uma unidade subjetiva posta que aniquila seu oposto, de maneira que a fé moral é a expectativa racionalmente fundada na realização do ideal de igualdade entre nossa própria atividade consciente e a atividade infinita que transcende toda realidade, todo o limite que nos acomete enquanto consciências efetivas.

Já no trecho subseqüente, sob o título de "Religião, fundar uma Religião", Hegel pretende que a idéia deste esforço absoluto, desta suprema atividade prática que anseia por atingir a suspensão de toda realidade na infinitude de Deus, também não pode originar uma religião. "As sínteses teóricas se

---

[9] ROSENKRANZ, K. 2001. Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

[10] JAMME, C. 1988. Ein ungelehrtes Buch. Die philosophiesche Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800, Bonn: Felix Meiner; _____.1990 "´Jedes Lieblose ist Gewalt´. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung". In: JAMME, C. Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel, Frankfurt am Main: Suhrkamp. A influência de Hölderlin foi imensa em Hegel durante o período de Frankfurt, não somente para que Hegel pudesse manter intacto e sem distorções seu ideal, mas também no enriquecimento deste ideal da comunidade livre. Antes mesmo que Hegel atinasse com a possibilidade de afastamento em relação a Kant, Hölderlin formulara, já em 1795, uma crítica da filosofia prática de Fichte como dominação da natureza pela razão e mesmo do caráter puramente antropológico da ampliação do belo kantiano operada por Schiller. WYLLEMAN, A. 1989. Driven Forth to Science, in: WYLLEMAN, A. Hegel on the ethical life, religion and philosophy (1793 – 1807). Louvain: Louvain University Press. Para Hegel, é extremamente importante a concepção de um ser (Sein) como unificação (Vereinigung) que antecede o juízo (Urteil) ou a partição originária (Urteilung) que engendra sujeito e objeto. BONDELI, M. 1997. Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System. Hamburg: Felix Meiner.

[11] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 239.

tornam totalmente objetivas, inteiramente contrapostas ao sujeito. A atividade prática aniquila o objeto e é inteiramente subjetiva"[12]. Assim, nem nas sínteses teóricas, que contrapõem objeto e sujeito, nem na atividade prática, que, apesar de ainda os contrapor, tenciona aniquilar o limite e ser totalmente subjetiva, está-se ligado ao objeto, isto é, está-se em contato com a "divina união". "Onde sujeito e objeto, ou liberdade e natureza são pensados como de tal forma unificados que a natureza é liberdade, que sujeito e objeto não podem ser separados, aí está o divino – um tal ideal é o objeto de toda religião. Uma deidade é ao mesmo tempo sujeito e objeto, não se pode dizer dela que seja sujeito em oposição a objetos"[13].

Já aqui é visível que Hegel, sob forte influência da tese hölderliniana de que a unificação "verdadeira e infinita" antecede a *Ur-teilung* ou cisão originária entre sujeito e objeto, não vê como possível o resgate da religião não-positiva dentro do paradigma racional-religioso da fé moral kantiano-fichteana. Segundo Hegel, esta unidade, que é o ideal religioso por excelência, somente pode ser encontrada no amor, o qual é compreendido por Hegel, pela primeira vez, na linha do que pretende Hölderlin com o termo *Vereinigung*[14]. "Somente no amor se é um com o objeto, não se domina, nem se é dominado. Este amor, tornado essência (*Wesen*) a partir da imaginação (*Einbildungskraft*), é a divindade. O homem cindido (*der getrennte Mensch*) tem, por conseguinte, reverência, respeito por ela; o [homem] em harmonia consigo (*der in sich einige [Mensch]*) tem amor."[15]

O amor é esta unidade bipolar em que há ausência completa de dominação, em que sujeito e objeto em sentido tradicional não mais estão presentes e se ultrapassa o subjetivismo e objetivismo absolutos das sínteses prática e teórica. O amor, enquanto unificação essencialmente bipolar, amálgama e não dominação, fornece a alternativa ao respeito e à reverência que o homem incompleto e finitizado tem pelo infinito enquanto algo que está fora dele e que o aguarda no além; constitui-se não simplesmente como subterfúgio análogo, mas como sentimento de "imanência do divino", o qual se torna efetivo, pela imaginação, na harmonia consigo mesmo e na suspensão da opressão da natureza própria pela autoridade estranha. Notório é também o deslocamento da unificação do terreno da possibilidade e do dever-ser do esforço prático para a efetividade do sentimento amoroso, gerada pela imaginação e que é sentida como harmonia da racionalidade com a natureza.

---

[12] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 242.
[13] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 242.
[14] HENRICH, D. 1971. "Hegel und Hölderlin", in: Hegel im Kontext, Frankfurt. Frankfurt: Surhkamp.
[15] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 242.

"Aquela unificação pode ser denominada unificação do sujeito e do objeto, da liberdade e da natureza, do efetivo e do possível. Se o sujeito conserva a forma do sujeito, e o objeto a forma do objeto, a natureza [permanece] sempre natureza, então nenhuma unificação é encontrada. O sujeito, o ser livre, é o que prepondera, e o objeto, a natureza, é o subjugado."[16] É a crítica de Hölderlin a Fichte que é determinante para a refutação de um ideal de subjetividade prática incondicionada que, a partir do aquém da efetividade consciente, deve se alçar à infinitude pela paulatina aniquilação de toda a objetividade, de maneira que se pode reconduzir a unificação da natureza e da liberdade, onde objeto e sujeito são um só sem subordinação, à concepção do *Sein* explorada por Hölderlin em sua obra-prima *Urteil und Sein* de 1795[17].

Entretanto, ao contrário de Hölderlin[18], que, resgatando a ontologia platônica do amor e da beleza num registro espinosiano, encontra na "intuição intelectual" do ser o acesso à infinitude, Hegel compreende que a unificação é experimentada no sentimento amoroso, experiência que se faz representar (também artisticamente) pela faculdade imaginativa e sua união peculiar do sentimento e da razão. De qualquer forma, apesar desta primeira recusa da *moralische Weltanschauung*, tanto a idéia kantiana de um livre jogo das faculdades no ajuizamento do belo (*Kritik der Urteilskraft*) e a concepção fichteana do *Schweben* da "imaginação produtiva", quanto a ampliação "ética", empreendida por Schiller, do conceito kantiano de beleza como "terceiro caráter" do homem, que faz a mediação entre as "metades cindidas" do "homem total", continuam a ser idéias influentes para Hegel. Em suma, na passagem entre os dois primeiros trechos deste fragmento se dá uma verdadeira ruptura com o kantianismo presente na compreensão dos mandamentos morais como exigências de "afirmar a unidade prática contra os impulsos"[19].

A idéia do amor como algo que se coaduna com a moralidade, isto é, como princípio de ação não-racional ou patológico, mas ainda não auto-referente, é uma concepção que Hegel traz dos tempos de Tübingen. Mas se antes o amor tem necessariamente de ser ligado a uma moralidade estritamente racional, nos fragmentos de Frankfurt Hegel vai paulatinamente sustentando a transcendência do ponto de vista moral pelo amor. "A unidade prá-

---

[16] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 242.
[17] JAMME, C. 1988. Ein ungelehrtes Buch. Die philosophiesche Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800, Bonn: Felix Meiner; _____. 1990 "´Jedes Lieblose ist Gewalt´. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung". In: JAMME, C. Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
[18] WYLLEMAN, A. 1989. Driven Forth to Science, in: WYLLEMAN, A. Hegel on the ethical life, religion and philosophy (1793 – 1807). Louvain: Louvain University Press.
[19] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 239.

tica é afirmada pelo fato de que o contraposto é suprimido (*aufgehoben*). Todos os mandamentos morais são exigências para afirmar esta unidade contra os impulsos. Estas são diversas apenas em que, representada esta unidade, são direcionadas a impulsos diversos."[20] A moral se associa para Hegel à dominação da multiplicidade de nossa natureza impulsiva pela unidade do eu abstrato. Neste sentido, "moral (*Moralisches*) e objetivo (*Objektives*) em sentido habitual são diretamente contrapostos um ao outro"[21], pois a "essência do eu prático consiste no movimento da atividade ideal para além do efetivo (*im Hinausgehen der idealen Tätigkeit über das Wirkliche*) e na exigência de que a atividade objetiva deva ser igual à [atividade] infinita"[22]. Eis porque Hegel compreende que o ponto de vista moral, da atividade prática subjetiva com vistas à realização do bem, revela-se, na realidade efetiva, como um impulso para superar toda a subjetividade que é, na verdade, um "amor pelo objetivo" e pela separação, sem o que estancaria toda a atividade. Uma tal relação é percebida também na menção ao fato de que o ideal judaico de Deus enquanto senhor e autoridade transcendente confere aos homens "domínio sobre os objetos".

2. Amor e Crítica da Moral em Geist des Christentums

A fecundidade da conexão estabelecida por Hegel ainda em Frankfurt entre o amor e a crítica da moral deontológica, que marca o seu distanciamento em relação ao kantianismo do período de Tübingen e Bern[23] pela adesão ao programa da "filosofia da unificação" inspirada por Hölderlin e Schelling[24], surpreende pela sua atualidade[25].

---

[20] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 239.
[21] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 242.
[22] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 240.
[23] BONDELI, M. 1997. Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System. Hamburg: Felix Meiner.
[24] JAMME, C. 1988. Ein ungelehrtes Buch. Die philosophiesche Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800, Bonn: Felix Meiner.
[25] Pode-se interpretar tal conexão entre crítica do universalismo deontológico e a tessitura intersubjetiva da vida comunitária como uma intensa antecipação não somente da teoria hegeliana da mediação intersubjetiva da autoconsciência, mas também de discussões recentes, principalmente no contexto do embate entre moral deontológica e as éticas valorativas fundadas na noção do "bem viver", ainda que haja, em função do "misticismo" hegeliano, enorme resistência em assumir esta filiação. HABERMAS, J. 1974. "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geites'". In: GÖHLER, G. Frühe politische Systeme. Frankfurt am Main: Ullstein. De fato, a concepção hegeliana da interação se faz atualmente presente na "filosofia social", seja como preâmbulo para a mediação do debate entre comunitarismo e liberalismo (FORST, R. 1994. Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus.

Com respeito a esta conexão, o desenvolvimento de Hegel em Frankfurt, cujos resultados se revelam plenamente nos textos de filosofia prática de Jena, pode ser descrito como a tomada de consciência de que, embora seja a base da concepção moderna de justiça, a moral de herança kantiana – e o direito natural legitimado a partir dela – não é capaz de engendrar um tecido de relações intersubjetivas solidárias que tornem possível a combinação de um "bom viver" individual com a existência social, e isto justamente porque, como se depreende da discussão sobre o amor enquanto sentimento ético, motivação moral e relação intersubjetiva genuinamente espiritual, deveres sociais racionalmente fundados não dão conta do processo intersubjetivo de formação e de confirmação de identidades, processo que se deve muito mais ao caráter afirmativo e recíproco da estima pelo outro, da valorização de suas particularidades e da participação na sua relação a si, e que tem, na limitação recíproca das esferas de liberdade, somente uma das condições de sua efetivação institucionalizada. Na medida em que, no horizonte da interpretação intersubjetivista do conceito de amor, Hegel pretende superar os "limites individualistas" da concepção kantiana do respeito pela lei e alcançar uma representação mais harmoniosa, solidária e "viva" das relações interpessoais, talvez se possa aí ter um indício de que a concepção de *Vereinigung*, associada ao amor, constitua mais do que simplesmente um "estágio preliminar"[26] para a teoria do reconhecimento de Jena[27].

No mais importante texto de Frankfurt, Hegel pretende, no registro histórico-espiritual, uma caracterização do "espírito do cristianismo" tanto em face do "espírito do judaísmo", quanto do destino histórico da religião fundada por Jesus. Intimamente ligada a estes dois aspectos está a chave "intersubjetivista" de leitura destes fragmentos centrada no conceito de amor. Através deste conceito, compreendido agora de maneira mais ampla do que nos *Entwürfe* como envolvendo elementos do "amor ao próximo", da solidariedade, da fraternidade e da amizade, Hegel propõe sua primeira crítica sistemática da moralidade kantiana e da forma "jurídica" ou "legalista" da moral como tal. O tópico do "pleroma", surgido em Bern para qualificar o esforço de Jesus em vivificar os mandamentos "mortos"

Frankfurt: Suhrkamp.), seja na tentativa de contextualização social de princípios da justiça constituídos formalmente, ou na transformação da filosofia prática em teoria normativa das instituições e condições de socialização, ou ainda como prelúdio para a integração pós-metafísica da moral kantiana e da concepção ético-política aristotélica. HONNETH, A. 2000. Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt: Surhkamp _____ 2004. "Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel", in: Merker, B. Subjektivität und Anerkennung. Frankfurt: Mentis.

[26] SIEP, L. 1979. Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Freiburg/München: Alber.

[27] KOTKAVIRTA, J. 2004. "Liebe und Vereinigung". In: MERKER, B. Subjektivität und Anerkennung. Frankfurt am Main: Mentis. 17.

dos judeus, é retomado no contexto moderno da complementação e reunificação dos termos separados pela lei moral kantiana, e esta é compreendida como condensação conceitual do elemento deontológico presente no espírito do judaísmo e da lei mosaica.

Por outro lado, o amor enquanto paradigma de relação intersubjetiva que se eleva acima da "integração social dominadora" possibilitada pelas leis éticas ou civis, revela, na existência social marginal do séqüito de Jesus, isto é, na imprevista transcendência do *Gott unter den Menschen* das relações fraternais em relação à aspereza das relações intersubjetivas efetivas, sua ineficiência como princípio genuinamente sócio-integrador, o que, para Hegel, sela o destino do cristianismo como religião: a tentativa de Jesus de tornar desnecessária, pela disseminação de uma "ética do amor", a mera legalidade, contrapartida social da ética deontológica, encontra limites no conflito entre o grau de socialização que permite e as condições de vida social numa sociedade modernizada, e não é capaz de fugir ao destino do dilaceramento. Neste sentido, são eloqüentes as últimas sentenças do quinto fragmento, em que Hegel menciona que a religião cristã é historicamente impelida "entre estes extremos que residem nos limites da contraposição entre Deus e o mundo, entre o divino e a vida ..., mas é contra o seu caráter essencial encontrar a tranqüilidade numa beleza viva e impessoal; e é seu destino que igreja e estado, liturgia e vida, devoção e virtude, fazer espiritual e mundano jamais possam ser amalgamados em um."[28]

Entretanto, apesar de um término que pode ter sido frustrante quanto à expectativa por uma *Volksreligion*, a esperança de que se nutre sua investida nos fragmentos iniciais consiste em que a religião cristã poderia, enquanto religião do amor, unificar e tornar vivas as cisões que permeiam a vida moderna: o cristianismo, cujo destino é o mundo moderno, tem de conter a fonte, pensa Hegel, onde a reconciliação das oposições da vida moderna deve ser procurada. É neste sentido que o "amor intersubjetivo" é resgatado como tentativa de estancar o individualismo que é condição da moral e do direito modernos.

De maneira geral, o espírito do judaísmo revela seu caráter fundamental em sua personificação em Abraão, cuja descrição nos dois primeiros fragmentos recupera, curiosamente, elementos do esquema geral da filosofia do primeiro Fichte, especialmente a concepção da autonomia (*Selbständigkeit*) realizável somente ao preço da "dominação" sobre o não-eu[29]. Abraão rompe os vínculos que o prendem aos outros seres humanos

[28] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 418.
[29] WILDT, A. 1983. Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption. Stuttgart: Klett-Cotta. 299.

e à natureza, põe-se em oposição ao mundo como um todo, para o que compreende este mundo como controlado pelo seu ideal de um Deus que está somente nele, e não na natureza e nos outros. O espírito do judaísmo é, segundo Hegel, o espírito da oposição e da hostilidade para com tudo que é estranho e, por isso, uma unidade da vida que é, enquanto fundada na autoridade do Deus de Abraão, somente aparente: a hostilidade de Abraão em relação à natureza e aos outros seres humanos corresponde à representação da onipotência de Deus que funda uma religião onde não há espaço para o amor ou unidade com o divino, mas apenas para uma relação de escravidão e senhorio entre homem e Deus[30], e que se reproduz na relação interpessoal baseada na legalidade.

"À ausência de amor (*Lieblosigkeit*) dos judeus não pôde Jesus contrapor diretamente o amor, pois a ausência de amor enquanto algo negativo tem necessariamente de se mostrar em uma forma, e esta forma, o positivo dela [da ausência de amor E.C.L], é lei e direito. É nesta figura conforme ao direito (*in dieser rechtmäßigen Gestalt*) que ela sempre aparece."[31] A aproximação com a moral kantiana, último baluarte da modernidade filosófica, revelará que a "positividade" inerente ao espírito judaico não pode ser corrigida em termos de rigor moral, mas antes que, tal como sua expressão mais moderna, o "legalismo moral", ou uma *rechtsförmige Moralität*, tem suas raízes na *Urteilung* ou "cisão originária" entre sujeito e objeto e na fixação de sua oposição absoluta[32].

"À idéia de Deus dos judeus como seu senhor e quem tem autoridade sobre eles (*Gebieter über sie*) contrapõe Jesus a relação de Deus aos seres humanos como a de um pai para com seus filhos."[33] Jesus pretende eliminar, segundo Hegel, o ideal judaico de um Deus onipotente e contraposto

---

[30] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 278.
[31] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 362/363.
[32] DÜSING, E. 2004. "Gesetz und Liebe. Untersuchungen zur Kantkritik und zum Ethik-Entwurf in Hegels Frankfurter Jugendschriften", in: Merker, Barbara und Georg Mohr/ Michael Quante – Subjektivität und Anerkennung. Frankfurt am Main: Mentis. Para Düsing, apesar da consistência teórica própria, Hegel emprega, no seu projeto ético em Frankfurt, conceitos que prefiguram a lógica especulativa, os quais condicionam a elaboração consistente de uma crítica à moral kantiana. Aqui se vê delineada uma inovação com respeito à superação da separação kantiana entre a objetividade ética (a lei moral) e a subjetividade da vontade finita. Para Hegel, a eticidade verdadeira e a liberdade do "homem total" consistem em que o universal e objetivo da eticidade estejam harmônica e intimamente ligados ao sujeito natural particular, o que precisamente lhe rouba a estranheza. Tal eticidade enquanto eticidade efetiva é a síntese do sujeito e do objeto na qual ambos perderam sua contraposição. Prenunciando já seu afastamento e crítica da filosofia fichteana, Hegel caracteriza sua concepção do todo ético humano não como mera identidade de sujeito e objeto, mas como uma síntese ou harmonização de termos diversos, a qual estanca a contraposição pela ligação essencial de ambos os termos que faz desvanecer a diversidade.
[33] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 370.

ao mundo. Esta relação homem-Deus que não é mais baseada na dominação e na subjugação, o que impossibilita o ser-um dos dois, mas numa relação de unificação e de amor, tem de assumir o lugar do ideal de um Deus supramundano. Hegel pretende mostrar que esta nova relação, na medida em que o divino é compreendido de maneira imanente ao mundo, se reproduz no universo intra e interpessoal humano de uma forma que ultrapassa o paradigma legal-coercitivo de auto-relação e de inter-relação.

> "Deus é amor e o amor é Deus: não há outra divindade a não ser o amor. Somente o que não é divino, o que não ama, tem de ter a divindade na idéia. Quem não pode acreditar que Deus estava em Jesus, que ele reside nos homens, este despreza os homens. Reside o amor [entre os homens], reside Deus entre os homens ... Onde isto não se dá, então dele tem de se falar ... tudo é separado e assim há apenas *um* ideal."[34]

Com efeito, a tarefa de que se incumbe Jesus é ultrapassar este estado de coisas, o destino engendrado pela própria vida e que a esfacelou. Em nome disso, segundo Hegel, Jesus incorpora o ideal do "homem em sua totalidade", a totalidade da natureza humana que tem de ser recuperada pelas forças do próprio homem, ou seja, sem o subterfúgio de uma unidade somente aparente e, por isso mesmo, dominadora.

> "Um homem que quisesse restabelecer o ser humano em sua inteireza (*Ganzheit*) não podia de maneira nenhuma trilhar um tal caminho que acrescenta, ao dilaceramento do ser humano, somente uma renitente presunção. Agir no espírito das leis não lhe poderia significar agir em favor do dever contradizendo as inclinações. Pois ambas as partes do espírito (não se pode, neste estar-dilacerado do ânimo, falar de outra maneira) não se encontrariam, justamente por isso, de maneira nenhuma no espírito, mas sim contra o espírito das leis, uma delas porque é um excludente, portanto, limitada a partir de si mesma, a outra porque é um oprimido (*Unterdrücktes*)."[35]

Para Hegel, Jesus não se opôs à lei como tal, mas sim ao que se poderia chamar de um recurso "desespiritualizado" à mesma. O que caracteriza o recurso à lei que se contrapõe ao "espírito das leis" é a exclusão mútua do dever e da inclinação, e, conseqüentemente, a subordinação da particularidade da natureza pulsional à universalidade do princípio estritamente racional de ação[36]. "Pois o madamento do dever é uma universalidade que

---

[34] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 304/305.
[35] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 324.
[36] Faz-se nítida a influência de Schiller. Tanto nas Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen e em Über Anmut und Würde, Schiller critica Kant por ele ter deslocado a relação de dominação e escravidão para o interior do homem, exigindo virtude como "inclinação para o dever", através do que "prazer e dever são postos em conexão". Hegel radicaliza a crítica de Schiller a Kant: polemizando também a validade da lei como fundamento dos deveres éticos, Hegel critica, por sua vez, o princípio kantiano da eticidade como absoluto Sollen, substituindo-o pelo amor. Tal influência é o

permanece contraposta ao particular, e este é o oprimido quando ela domina."[37]

A "doutrina ética", que Hegel considera estar sendo veiculada por Jesus, caracteriza-se pela intenção de fornecer um complemento (plhrwma) à dominação estranha do universal abstrato da lei sobre as inclinações do indivíduo particular. O mesmo efeito que Jesus espera ter na crítica ao *modus vivendi* judaico Hegel espera ter na sua crítica a esta que é a expressão conceitual mais depurada do poder obrigante da universalidade abstrata da lei racional: a moral kantiana. Entretanto, o entusiasmo de Jesus em acabar com a unidade abstrata, coercitiva e "dominadora" entre universal e particular, como intenção de abolir a estranheza dos termos sem abolir a própria "espiritualidade" da obrigatoriedade dos mandamentos morais enquanto tal, isto é, de "complementá-la", tem de alçar-se para além da contraposição pura e simples. Ora, isto nada mais é do que subverter o significado mesmo dos termos enquanto são compreendidos de maneira apartada. "Jesus não teve simplesmente de indicar o complemento dos deveres, mas sim também o objeto destes princípios, a essência da esfera dos deveres, a fim de destruir o âmbito contraposto ao amor."[38]

Importava a Jesus, pensa Hegel, sobretudo indicar a essência indivisa de ambos os termos, de ambas as "metades" do ser humano, não simplesmente indicar a natureza pulsional como complemento de um dever em si abstrato – o que poderia soar como um subterfúgio ao rigor de uma vida moral[39] –, mas apresentar o conteúdo dos mesmos enquanto conteúdo particular intrinsecamente universal: a esfera desta essência, onde se dissolve a oposição entre forma e conteúdo, é o âmbito do amor, e os conteúdos que daí brotam são, enquanto tais, contrapostos à universalidade abstrata da lei. "Unicidade da inclinação com a lei, por meio do que esta perde sua forma enquanto lei. Esta concordância é o plhrwma da lei, um ser, o

impulso para a inovação conceitual que antecipa caracteres do sistema posterior. A eticidade, concebida em unidade harmoniosa com a inclinação sensível, não está, como habitualmente, contraposta, enquanto universal não-abstrato, ao particular, ao sujeito natural – o que exige um projeto não-conceitual de unidade entre o universal e o particular, sem sua contraposição irreconciliável. "Este poderia ser o primeiro projeto ... de uma universalidade não abstrata ou discursiva, mas concreta, a qual posteriormente Hegel vai desenvolver ... em sua lógica especulativa ... Esta concepção da universalidade concreta forma ainda em sua posterior filosofia do direito a base lógico-conceitual para a crítica à ética kantiana. Nos escritos de Frankfurt, aquela unidade de razão e sensibilidade, de eticidade e inclinação é, enquanto amor, um sentimento fundamental que não pode ser determinado em si mesmo conceitualmente." DÜSING, E. 2004. "Gesetz und Liebe. Untersuchungen zur Kantkritik und zum Ethik-Entwurf in Hegels Frankfurter Jugendscgriften", in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – Subjektivität und Anerkennung. Frankfurt am Main: Mentis, 5.

[37] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 303.

[38] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 334.

[39] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 325/326.

qual, tal como se poderia exprimir de outra forma, é o complemento da possibilidade; pois possibilidade é o objeto enquanto um pensado, o universal."[40] Afora a ressonância hölderliniana e a antecipatória da unificação "ontológica" do efetivo e do possível – acessível a um "sentimento" da eticidade efetivada, ainda que compreendido, seguindo a tradição da *Vereinigungsphilosophie*, no elemento de uma vivência quase-inefável –, vê-se que, na vida ética, a concordância da universalidade com o teor motivacional da vida impulsiva do ser racional suspende a relação formal meramente pensada de subordinação dos interesses particulares à universalidade abstrata do dever, a relação entre determinar e ser-determinado.

"A razão prática de Kant é a faculdade da universalidade, isto é, a faculdade de excluir ... O excluído não é um suspenso (*aufgehoben*), mas um separado, ainda subsistente."[41] A refutação hegeliana da moral kantiana, pela via da apropriação do intento renovador de Jesus, baseia-se na tese de que a moralidade, em seu elemento de total pureza conceitual, isto é, enquanto pensamento da determinação imediata do querer pela forma da lei, conserva ainda a positividade e a heteronomia, compreendidas como o domínio do universal impessoal sobre a particularidade anímica do indivíduo, submissão da natureza impulsiva à unidade abstrata do mandamento. A "universalidade é uma [universalidade] morta, pois ela é contraposta ao singular, e vida é a unificação de ambos – moralidade é dependência de mim mesmo, cisão em si mesmo."[42] Na equação que antecipa o aguilhão crítico de Hegel em Jena, a universalidade absolutamente contraposta ao particular, impotente em face da irredutibilidade deste, converte-se em identidade relativa, em um universal que é ele mesmo um particular e que somente é capaz de se pôr em identidade com aquele na forma da dominação, pelo fazer valer de sua identidade vazia e abstrata. "Para o particular, impulsos, inclinações, amor patológico, sensibilidade, ou como se o queira chamar, o universal é necessária e eternamente um estranho, um objetivo. Resta uma positividade indestrutível que, ao fim e ao cabo, suscita indignação, porque o conteúdo, que o mandamento universal do dever adquire, uma obrigação determinada, encerra e contém a contradição de ser, ao mesmo tempo, universal e, em virtude da forma da universalidade, faz para a sua unilateralidade as mais firmes pretensões."[43]

Para fazer frente a este domínio ultrajante do universal sobre o singular, Jesus recorrera, pensa Hegel, a um procedimento que, ao contrário da relação determinante de "subsunção violenta" do particular sob o universal vazio do dever, faz lembrar o conceito kantiano de juízo reflexionante:

---

[40] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 326.
[41] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 301.
[42] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 303.
[43] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 323.

a capacidade de elevação do particular até o universal, ou seja, a imanência da universalidade da obrigatoriedade em relação ao conteúdo particular dos impulsos[44]. Com isso, Hegel parece estar resgatando o potencial ético da idéia da "universalidade sintética" do intelecto intuitivo de Kant e sua implícita relação orgânica da parte ao todo, ao mesmo tempo em que reinterpreta, por esta via, o mandamento cristão do amor a Deus "espiritualizado" por Jesus. "Ele [o amor] não é nenhum universal contraposto a uma particularidade, não [é] uma unidade do conceito, mas uma unidade do espírito, divindade. Amar Deus é se sentir no todo da vida sem limites, no infinito. Neste sentimento de harmonia não há, sem dúvida, qualquer universalidade; pois na harmonia o particular não é resistente, mas consoante, senão não seria nenhuma harmonia."[45]

O ponto nevrálgico do procedimento é que se pretende com isso não apenas evitar a renúncia ao papel dos impulsos e interesses particulares na efetivação de uma vida ética, mas também não renunciar à racionalidade (universalidade) da mesma. "Jesus contrapôs ao mandamento a disposição (*Gesinnung*), isto é, a propensão espontânea (*Geneigtheit*) em agir assim. A inclinação (*Neigung*) é fundada dentro de si mesma, tem seu objeto ideal dentro de si mesma, não em um estranho (a lei ética da razão)."[46] Mas se a universalidade e obrigatoriedade da conduta ética se erigem como inclinação ao agir ético, revelam assim a essência unificada que é o homem tomado na totalidade de sua "natureza espiritual", o que faz ver na *Übereinstimmung* da lei e da inclinação não simplesmente a sobreposição dos termos irredutivelmente contrapostos, mas sim a enunciação discursiva de sua unidade essencial que tem de ocorrer segundo os termos fixados em sua diferença[47].

> "A concordância da inclinação com a lei é de tal espécie que lei e inclinação não são mais diversas; e a expressão concordância da inclinação com a lei

---

[44] Para justificar esta interpretação, Bondeli se apóia em duas evidências: a noção de uma Erhebung do singular ao universal, a qual permite a suspensão da contraposição como alternativa à tese deontológica da submissão da natureza impulsiva à idéia do dever; e a noção da síntese de universal e particular que suspende a contraposição. BONDELI, M. 1997. Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System. Hamburg: Felix Meiner.

[45] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 363.

[46] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 301/302.

[47] Desta inefabilidade da unificação viva, ligada à resistência de Hegel em Frankfurt ao pensamento conceitual e discursivo, isto é, à reflexão, por esta ser inadequada para exprimir o "ser" anterior à Ur-teilung, até o próprio Jesus é presa, em sua tentativa de retirar a forma legal dos mandamentos éticos durante o sermão da montanha. "Quando Jesus exprime também aquilo que ele contrapõe às leis e [que põe] acima delas enquanto mandamentos ... então esta expressão é mandamento em um sentido inteiramente diferente do que o dever-ser do mandamento do dever (das Sollen des Pflichtgebots). Ela é somente a conseqüência de que o vivo é pensado, exprimido, dado na forma que lhe é estranha do conceito, enquanto, em contrapartida, o mandamento do dever, segundo sua essência, é, enquanto um universal, um conceito." HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 324.

> se torna inteiramente inapropriada, porque nela aparecem lei e inclinação ainda como particulares, enquanto contrapostos, e facilmente poderia ser entendido um auxílio da disposição moral, do respeito pelo dever e do ser-determinado da vontade pela lei através da inclinação diversa disto; e já que os [termos] que concordam são diversos, também a concordância seria somente contingente, somente a unidade de estranhos, um pensado."[48]

Tal como na idéia de intelecto intuitivo, na qual se baseia a faculdade de julgar reflexionante, o ser racional tem de ser aqui representado como prefigurando em si mesmo a diversidade empírica e sensível e, portanto, como estando acima do conflito entre os caracteres sensível e inteligível enquanto condição da escolha e adoção de móbeis morais. A crítica hegeliana à moral deontológica tem de ser compreendida em seu caráter genuinamente ético-antropológico, isto é, num viés que privilegie a relação de concordância e harmonia, e que evite conotações unilaterais, como por exemplo a refutação da universalidade e racionalidade da vida ética em nome da orientação do bem agir pela natureza impulsiva do indivíduo. Na verdade, a crítica de Hegel à positividade da moral somente se dirige a ela enquanto *principium executionis*, como *Ausführungsprinzip* ou motivação, mas não enquanto *principium diiudicationis* ou *Beurteilungsprinzip*[49], pois é justamente na idéia do respeito pela lei como único móbil moral que se prefigura uma unidade dominadora do universal abstrato e da natureza impulsiva. Obviamente, a virulência desta crítica reside justamente na redução do paradigma kantiano da moral à perspectiva do ajuizamento dos deveres e ações, à inefetividade do *Gewissen* e da bela alma, tal como Hegel sustenta na *Fenomenologia*.

Justamente porque Hegel compreende o problema da dominação sobre o particular como um problema relativo à constituição abstrata do universal moral, sua crítica não resvala para um moralismo da particularidade, mas continua antes a sustentar a racionalidade da vida ética através de uma reconsideração da natureza da unidade universal, a fim de elevá-la para além da separação irreconciliável entre universal e particular. Hegel pretende extirpar o poder da universalidade excludente e re-assimilar harmonicamente o particular através de uma reconstituição da idéia de universalidade como contendo o particular enquanto suspenso. Ora, este é o sentido das inúmeras menções no texto do "Espírito do Cristianismo" à aproximação do sentimento moral de respeito ao temor e ao medo que caracterizam uma submissão violenta ao universal e que entram em conflito com a idéia do "universal orgânico". Faz-se necessária a reconciliação do respeito, da lei enquanto móbil, com a universalidade verdadeira, o que

[48] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 326/327.
[49] BONDELI, M. 1997. Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System. Hamburg: Felix Meiner, 125.

somente é possível, segundo Hegel, pela concepção de uma motivação ao agir ético espontânea e unificada com a estrutura pulsional do indivíduo[50].

Portanto, Jesus é visto como arauto de um ideal ético que é totalmente diverso não apenas do puro legalismo, mas também da remissão da validade da lei à obrigação moral erigida pela autonomia da razão, a qual somente suprime a positividade parcialmente e, mais exatamente, na medida em que interioriza a dominação do particular pelo universal. Para Hegel, do ponto de vista da positividade – perspectiva mais ampla do que o conceito kantiano de heteronomia –, há muito pouca diferença entre o ser humano que tem seu senhor fora de si e o que o tem dentro de si e que, portanto, é "seu próprio escravo"[51]: a positividade no ético corresponde à oposição tanto da universalidade formulada conceitualmente, quanto da objetividade das obrigações legais ou civis à particularidade e subjetividade da natureza impulsiva do ser humano. Se à positividade corresponde a cisão e o dilaceramento do homem, à complementação da lei corresponde o "ser", a unidade da vida, a virtude ética em que a diferença entre universal e particular, sujeito e objeto é suspensa. "Como os mandamentos do dever pressupõem uma separação e anunciam uma dominação do conceito em um dever-ser, então, em contrapartida, aquilo que é enaltecido acima desta separação é um *ser*, uma modificação da vida"[52].

A virtude não é o controle do indivíduo sobre seus impulsos e interesses através de sua razão, mas modificações ou configurações da vida, unicidade de dever e inclinação, na qual aquele se despoja de sua universalidade abstrata, e esta de sua mera particularidade. "A contraposição do dever e da inclinação encontrou nas modificações do amor sua unificação."[53] Segundo Hegel, Jesus anuncia a "doutrina ética" segundo a qual as modificações do amor presentes na virtude elevam o homem acima do autodomínio da moral individualista, mas também acima do mundo das obrigações civis e das exigências de uma "pura legalidade". A positividade na

---

[50] Esta concepção de universalidade, imbuída da valorização pós-kantiana do "intelecto intuitivo", indica o distanciamento em relação à Postulatenlehre e ao ideal de harmonia entre a razão e a sensibilidade através do movimento duplo de "sensificação" da moral e de "moralização" da sensibilidade, no qual insistira Hegel em Bern. BONDELI, M. 1999. "Vom Kantianismus zur Kant-Kritik. Der junge Hegel in Bern und Frankfurt," in: BONDELI & LINNENWEBER-LAMMERSKITTEN. Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit. München: Fink Verlag. Na concepção em Frankfurt, que desemboca no monismo de uma "metafísica do ser" capaz de ultrapassar o Sollen do progresso virtuoso em direção à santidade, a harmonia "extorquida" mediante "respeito", que está na base da afirmação da virtude em face da sensibilidade e que dá sentido ao progresso, implica em temor da sensibilidade e ímpeto irreconciliável em suprimi-la. JAMME, C. 1990 "´Jedes Lieblose ist Gewalt´. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung". In: JAMME, C. Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

[51] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 322 e 323.

[52] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 324.

[53] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 338.

vida ética, a elevação do sentido da obrigação tanto civil quanto moral até o patamar de uma identidade meramente abstrata, sacrifica a vivacidade das relações humanas: "Lástima para as relações humanas que, precisamente, não se encontram no conceito de dever, o qual, tanto quanto não é meramente o pensamento vazio da universalidade, mas antes deve se apresentar numa ação, exclui todas as outras relações e as domina."[54] O problema é que tais relações, que simplesmente não se encontram no conceito de dever, são as relações intersubjetivas genuínas, aquelas que, ao contrário do "agir conforme as leis", extorquido quer por si mesmo quer pela coerção civil, não caem sob o âmbito da ordenação: sua própria essência é integrar a estrutura pulsional individual num agir social solidário e formador do outro.

"Imediatamente voltado contra leis se mostra este espírito de Jesus, enaltecido acima da moralidade, no sermão da montanha, o qual é, na maioria dos exemplos sobre leis, uma tentativa levada a termo de retirar das leis o legal (*das Gesetzliche*), a forma de leis, e que prega não o respeito pelas mesmas, mas aquilo que as preenche e, contudo, as suspende como leis, e que é, assim, algo mais elevado do que a obediência às mesmas e que as torna prescindíveis."[55] O amor a que alude Jesus no sermão da montanha é, para falar em termos da crítica hegeliana a Kant, a conexão harmoniosa do universal da ética, o mandamento moral, e da natureza sensível do sujeito particular numa efetividade que garante a liberdade do homem "em sua totalidade". A partir desta concepção do amor Hegel define, como contrapartida à moral deontológica, uma "doutrina da virtudes"[56] enquanto modificações do amor, as quais definem o escopo subjetivo e intersubjetivo do amor. O amor é, primeiramente, um estado de harmonia interior ao sujeito ético instaurado pela unicidade de sua racionalidade e sua natureza impulsiva, ou seja, o sentimento e o discernimento desta existência total. Em segundo lugar, o amor é um estado de harmonia intersubjetiva, isto é, de unicidade dos diversos sujeitos éticos no seu plano comum de ação. A relação intersubjetiva do amor opera entre os indivíduos a unificação não dominadora que se efetiva, no interior de cada um, como unicidade entre razão e sensibilidade, e assim ambos são, um para o outro, plenamente livres dentro desta relação, sem assimetria ou unilateralidade, e somente por ela são o que são. Na acepção intersubjetiva do amor, pode-se ver implícita a estrutura intersubjetiva do espírito compreendida como o ser-reconhecido resultante da mútua formação e confirmação de identidades, uma estrutura que o amor como tal ultrapassa. O amor é uma totalidade à qual os indivíduos estão obrigados, mas que não tem a forma da obrigação, pois não a sentem como obrigados,

---

[54] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 323.
[55] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 324.
[56] DÜSING, E. 2004. "Gesetz und Liebe. Untersuchungen zur Kantkritik und zum Ethik-Entwurf in Hegels Frankfurter Jugendschriften", in: Merker, Barbara und Georg Mohr/ Michael Quante – Subjektivität und Anerkennung. Frankfurt am Main: Mentis, 7.

e sim como unicidade de sua vida com a vida do outro, "duplicação da vida e unicidade da mesma"[57].

Como ensinam os *Entwürfe*, é problemática a noção de absorção total, pois resta ainda a diversidade das pessoas, que, enquanto possibilidade da separação, revela o caráter "mortal" dos indivíduos que se amam. O avanço peculiar de *Geist des Christentums* reside na cláusula de que o amor pressupõe a multilateralidade desenvolvida da vida. É no horizonte da plenitude viva desta relação intersubjetiva que o Hegel de Frankfurt ainda poderia cultivar esperanças de que o cristianismo pudesse superar a positividade da solidificação da comunidade em instituições e leis, o que ele, entretanto, não faz, assim como mostra sua concepção do "destino de Jesus".

Bibliografia

BONDELI, M. 1997. *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*. Hamburg: Felix Meiner.

_____. 1999. "Vom Kantianismus zur Kant-Kritik. Der junge Hegel in Bern und Frankfurt," in: BONDELI & LINNENWEBER-LAMMERSKITTEN. *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. München: Fink Verlag.

DÜSING, E. 2004. "Gesetz und Liebe. Untersuchungen zur Kantkritik und zum Ethik-Entwurf in Hegels Frankfurter Jugendscgriften", in: Merker, Barbara und Georg Mohr / Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt am Main: Mentis

FORST, R. 1994. *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt: Suhrkamp.

HABERMAS, J. 1974. "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geites'". In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.

HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

HENRICH, D. 1971. "*Hegel und Hölderlin"*, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt. Frankfurt: Surhkamp

HONNETH, A. 2000. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt: Surhkamp.

[57] HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. I, 245.

_____ 2004. "Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel", in: Merker, B. *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt: Mentis.

JAMME, C. 1988. *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophiesche Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn: Felix Meiner

_____. 1990 "´Jedes Lieblose ist Gewalt´. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung". In: JAMME, C. *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

KOTKAVIRTA, J. 2004. "Liebe und Vereinigung". In: MERKER, B. *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt am Main: Mentis.

LIMA, E. C. 2006. *Direito e Intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*. Campinas. 293 p. Tese de Doutorado em Filosofia, UNICAMP.

LUKÀCS, G. 1986. *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin / Weimar: Aufbau-Verlag.

ROSENKRANZ, K. 2001. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. WILDT, A. 1983. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.

SIEP, L. 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg / München: Alber.

WILLIAMS, R. 2001. *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel´s Philosophy of right*. New York: Albany

WYLLEMAN, A. 1989. Driven Forth to Science, in: WYLLEMAN, A. *Hegel on the ethical life, religion and philosophy (1793 – 1807)*. Louvain: Louvain University Press.

WILDT, A. 1983. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Endereço do Autor:
Rua Comendador Custódio Ribeiro, 345
37540-000 *Santa Rita do Sapucaí* - MG
ericklima74@hotmail.com