

O ser como o absoluto. Heidegger e a *Fenomenologia do espírito*

Frederico Pieper Pires*

Resumo

Este artigo busca analisar os principais aspectos da leitura heideggeriana da obra *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, a partir da história do ser. Em primeiro lugar, aponta-se o absoluto como pressuposto e condutor do pensamento hegeliano. Para Heidegger, a ênfase no sujeito como absoluto concebe a *Fenomenologia* como a última possibilidade de fundamentação da metafísica. A partir do absoluto, é analisada a atribuição do adjetivo “teológico” para o pensamento de Hegel. Em que sentido uma filosofia que identifica sujeito e absoluto pode ser denominada de teológica?

Palavras-chave: Ser; onto-teo-logia; metafísica; Heidegger; Hegel.

Being as absolute. Heidegger and the Phenomenology of Spirit

Abstract

This article aims to analyze the main aspects of the heideggerian reading of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, from the perspective of the history of being. Firstly, it indicates the absolute as prerequisite and as the conductor of Hegelian thought. Accordingly Heidegger, this emphasis on the subject as the absolute justifies the *Phenomenology* as the last possibility of grounding metaphysics. From the absolute, it is analyzed the attribution of the adjective “theological” to Hegel's thought. In what sense a philosophy that identifies subject and absolute can be theological?

Keywords: Being; onto-theo-logy; metaphysics; Heidegger; Hegel.

* Doutor em Ciências da Religião e professor na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Atualmente cursa o doutorado em Filosofia na Universidade de São Paulo – USP. E-mail: frederico.pires@metodista.br

El ser como absoluto Heidegger y la Fenomenología del Espíritu

Resumen

Este artículo pretende analizar los principales aspectos de la lectura heideggeriana de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, desde la perspectiva de la historia del ser. En primer lugar, indica lo absoluto como requisito previo y como el conductor de la reflexión hegeliana. Heidegger como consecuencia de este énfasis en el sujeto como el absoluto concibe la *Fenomenología* como la última posibilidad de fundamentación de la metafísica. A partir de lo absoluto, se analiza la atribución del adjetivo “teológica” para lo pensamiento de Hegel. ¿En qué sentido la filosofía que identifica sujeto e absoluto puede ser teológica?

Palabras clave: Ser; onto-teo-logía; metafísica; Heidegger; Hegel.

Introdução

Heidegger, além de sua filosofia própria, caracteriza-se pelos profícuos comentários sobre importantes pensadores da história da filosofia. Desde pré-socráticos até Nietzsche figuram entre filósofos a quem o pensador da floresta negra dirigiu seu olhar interpretativo. Dentre os filósofos consagrados pela tradição, Heidegger tem reconhecida maior proximidade com o pensamento kantiano, especialmente com sua ênfase na finitude. A obra *Kant e o problema da metafísica*, publicada em 1929, que ilustra este diálogo com Kant, causou furor e entusiasmo. Especialmente os neokantianos não aceitavam a violência da interpretação heideggeriana. Com relação a Hegel, no entanto, o diálogo não foi marcado por tal intensidade. Inclusive, num curso ministrado sobre a *Fenomenologia do Espírito* na Universidade de Freiburg em 1930-1931, Heidegger afirma: “Se desejamos confrontar Hegel, então é requerido de nós que o tenhamos como um parente (Verwandt)” (GA 32:44). Isso significa estar atento aos problemas levantados por Hegel, respeitando a singularidade de seu pensar, estando comprometido com as necessidades primeiras e últimas que surgem de sua investigação filosófica. Esta aparente cumplicidade é demonstrada nas aparições de Hegel na obra heideggeriana. Hegel é personagem muito menos frequente do que Kant; no entanto, surge em momentos de fundamental importância.

Na última seção publicada de *Ser e tempo*, encontramos breve análise do conceito de tempo em Hegel. Na seção 82, Heidegger se esforça em demonstrar as diferenças entre seu pensamento e o de Hegel sobre o tempo. Para Heidegger, Hegel é o que mais avança na concepção ordinária de tempo, pois tempo e espírito se assemelham por serem negação da negação. Hegel entende

história como o progresso do espírito, pois ambos são formalmente similares¹. Em 1930-1931, Heidegger dedicou um curso à interpretação das seções A e B da *Fenomenologia do espírito*. Ao final, Heidegger se posiciona em relação a Hegel. Contra aqueles que diziam que a articulação entre ser e tempo era um problema antigo, já presente na *Fenomenologia*, Heidegger afirmou: “Para Hegel, ser (infinitude) é também a essência do tempo. Para nós, tempo é a original essência do ser” (GA32:210). Há aqui importante inversão derivada da concepção ontológica de cada filósofo. Após este curso há dois textos importantes. Num primeiro, *Hegel e os gregos* (GA9:427-444), Heidegger procura mostrar como a filosofia hegeliana é o aprofundamento da filosofia grega. A noção tempo hegeliana, por exemplo, é articulada com espaço, já indicada por Aristóteles ao estudar o movimento. Na obra *Caminhos de floresta* (2002: 141-239), Heidegger faz minuciosa análise de cada parágrafo da introdução da *Fenomenologia do espírito*. Em outro texto do segundo Heidegger, *Identidade e diferença*, encontramos também importante referência a Hegel, tomado aqui como ponto de comparação. Este é um dos raros momentos em que Heidegger interpreta sua própria filosofia. De maneira bastante esquemática, em *Identidade e diferença*, Heidegger pontua três distinções, concernentes ao objeto do pensamento, à medida e ao caráter do diálogo com a tradição.

Como se pode notar, Hegel aparece em momentos cruciais da trajetória heideggeriana² e, como observaremos, ocupa lugar ímpar na sua filosofia da

¹ Para minuciosa análise deste parágrafo e sua relação com a *Fenomenologia do espírito*, conferir SURBER, Jere Paul. “Heidegger’s critique of Hegel’s notion of time”. In: *Philosophy and phenomenological research*. vol. 39, n.3, 1979. p.358-377.

² Daniel Ferrer destaca importantes cursos não publicados de Heidegger que tratam de Hegel. *Ciência da lógica* (livro 1) 1925/1926; *Ontologia de Aristóteles e Hegel* (1927); *Jenenser realphilosophies* (1934); *Fenomenologia do espírito* (1934;1935;1936); *Lógica: lógica da essência* (1955/1956); *Lógica: sobre o início da ciência* (1956/1957). Segundo Ferrer, por indicação do próprio Heidegger, nenhum destes cursos deverá ser publicado nas obras completas. (FERRER, D. Heidegger and the purpose of Hegel’s *Phenomenology of spirit*. In: *Essays in celebration of the founding of the organization of phenomenological organizations*. Ensaio 39, 2003, p. 4. <<http://www.o-p-o.net/pragueessaylist.html>>. Por que o próprio Heidegger não recomendou a publicação destes textos? Ferrer infere que esta opção indica o lugar de menor destaque dado por Heidegger ao pensamento de Hegel. No entanto, mesmo que apareça menos do que Kant (por exemplo) nos textos publicados ou mesmo que Heidegger não tenha se dedicado a uma interpretação original de Kant, como argumenta Ferrer, é importante notar que ele aparece em momentos importantes da reflexão heideggeriana. Apesar de sua admiração por Aristóteles, Heidegger também não dedicou nenhuma grande obra a Aristóteles ou Platão. Mas isso não significa que estes pensadores ocupassem lugar de menos destaque ou fossem menos importantes para sua reflexão.

história. Com raras exceções, há sempre a preocupação por parte de Heidegger em demonstrar as especificidades de suas ideias. Por que isto ocorre? Não seria este fato indicativo de certas similaridades entre as propostas dos dois filósofos? Se não similaridades, ao menos em alguns aspectos elas não se aproximam bastante? É importante lembrar que, para Heidegger, Hegel é um dos pontos altos da tradição metafísica; e a superação dessa tradição é o alvo do labor filosófico de Heidegger.

Neste texto, interessa-nos a primeira distinção que Heidegger estabelece em relação ao pensamento de Hegel em *Identidade e diferença*. Textualmente esta passagem afirma: “Para Hegel o objeto do pensamento é o pensamento absoluto como conceito absoluto. Para nós o objeto do pensamento, designado provisoriamente, é a diferença enquanto diferença” (HEIDEGGER, 1991:76). A partir desta passagem, objetiva-se mostrar como Heidegger interpreta o absoluto em Hegel, articulando-o com a subjetividade. Este aspecto nos permite compreender a inserção de Hegel na história do ser.

Por que escolher justamente esta passagem para comentar a interpretação heideggeriana do pensamento de Hegel? Em primeiro lugar, esta referência a Hegel aparece num momento importante. É sintomático que justamente ao tratar da diferença, tema central desde os tempos de *Ser e tempo*, Heidegger mencione Hegel. Além disso, ao abordar o tema a partir da diferença podemos conectar vários aspectos destacados por Heidegger. Em especial, o problema da diferença nos permite encontrar a base onto-teo-ego-lógica do espírito absoluto de Hegel. Por fim, a leitura heideggeriana sobre o tema influenciou muito da filosofia francesa mais recente e sua ênfase na diferença. Especialmente Jacques Derrida adota este termo como um dos pilares do seu pensamento.

1. Pressupostos da leitura heideggeriana

Como já observamos, Heidegger se dedicou, talvez como nenhum outro grande pensador do século XX, à (re)leitura da história da filosofia. Entretanto, Heidegger a fez não como historiador; mas como filósofo. Não era seu escopo expor de maneira didática e exata o que outro filósofo disse ou pensou. Antes, sua intenção era sempre estabelecer um diálogo, muitas vezes violento, no qual o pensamento pudesse ser despertado. Neste ponto, Heidegger concorda com Hegel, para quem “(...) com respeito à essência interna da filosofia não há nem predecessores nem sucessores” (HEGEL, 1979: 10). Há sim pensadores que, quando reconhecidos na sua particularidade, são importantes companheiros de diálogo.

Para este diálogo, Heidegger se vale de alguns aspectos que se relacionam intimamente com seu projeto de superação da metafísica e estão presentes em

várias de suas abordagens da história da filosofia. Para compreendermos mais apropriadamente os caminhos da interpretação heideggeriana e evitar juízos apressados, é relevante atentar para seus pressupostos e objetivos específicos.

Em primeiro lugar, a interpretação de Heidegger se caracteriza por certa violência. Em que termos ela se manifesta? William Richardson caracteriza a leitura heideggeriana da história da filosofia ocidental como tentativa “de compreender e expressar não o que outro pensador pensou/disse, mas o que ele não pensou/disse, não pôde pensar/dizer, e por que ele não pôde dizer/pensar” (2003: 22). Esta opção metodológica de Heidegger indica sua procura por aquilo que ficou impensado. Como afirma no seu comentário sobre Platão, “A ‘doutrina’ de um pensador é aquilo que não foi dito no que ele diz” (HEIDEGGER, 1942:5). Mas o que foi esquecido? O que não foi dito, nem pensado?

Para responder a esta questão, Heidegger constitui certa filosofia da história³. Para ele, filosofia é sinônimo de metafísica, que por sua vez é o esquecimento do ser em favor do ente. Em outras palavras, a história da metafísica é marcada pelo esquecimento da diferença ontológica, assim como pelo esquecimento deste esquecimento. A metafísica é uma forma de pensamento surgida na Grécia antiga (especialmente com Platão) que marca a história do Ocidente, confundindo-se com a filosofia. A partir desta premissa, Heidegger estabelece certa continuidade, por demais rígida⁴, entre os vários pensadores e tendências filosóficas presentes em mais de 2 mil anos de história. Segundo Heidegger, desde Platão até Nietzsche todos podem ser enquadrados no que chama de pensamento metafísico, cuja característica mais marcante é assumir o ser como presença constante e indefectível, decorrente da diferença ontológica. No texto em que Heidegger comenta a introdução da *Fenomenologia do espírito*, podemos ler: “A entidade do ente que, desde o início do pensamento grego até à doutrina nietzschiana do eterno retorno do idêntico, aconteceu apropriadamente como a verdade do ente, é para nós

³ GADAMER, Hans-Georg. “Hegel y Heidegger”. In: *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Cátedra, Madrid, 1994: 125-146. Neste texto, Gadamer aponta algumas semelhanças importantes entre Hegel e Heidegger. Uma delas se dá na concepção de história. Segundo Gadamer, pensar o eixo da história como esquecimento do ser guarda suas semelhanças com a intenção hegeliana de encontrar o Uno em todas as partes da história da filosofia.

⁴ Os limites da interpretação heideggeriana da história da filosofia podem ser notados nas interpretações dadas aos filósofos em particular. John D. Caputo, por exemplo, mostra que a concepção de ser em Tomás de Aquino se mostra mais complexa do que simplesmente a redução do ser ao ente. (Cf. CAPUTO, John. *Heidegger and Aquinas. An essay on overcoming metaphysics*. New York, Fordham University Press, 1982). Outro exemplo é a interpretação heideggeriana de Nietzsche.

apenas uma maneira, ainda que decisiva, do ser que, de modo algum, aparece necessariamente apenas como o estar-em-presença do que vem à presença” (HEIDEGGER, 2002:183). Se por um lado esta classificação heideggeriana se mostra reducionista, por outro permite que se estabeleça certa estrutura de continuidade que marca o pensamento ocidental.

Nesta trajetória, o pensamento hegeliano, em especial a *Fenomenologia do espírito*, ocupa lugar de destaque. Nas palavras de Heidegger, a *Fenomenologia* é “o último estágio de uma possível justificação da ontologia” (GA32:204). Hegel foi a última tentativa possível de reflexão filosófica no sentido exposto acima. Hegel pode ser considerado o último filósofo no sentido metafísico do termo, de forma que depois de seu empreendimento não houve nenhum pensador capaz de refundamentar satisfatoriamente a metafísica, até mesmo porque Hegel a conduz ao seu limite⁵. No pensamento heideggeriano, Nietzsche ocupa o lugar de decisão, realizando plenamente a metafísica, mas também acenando para sua superação. Quando a metafísica se desvela de maneira mais evidente se torna possível identificar sua essência. Por esta razão, “o dito de Nietzsche (Deus morreu) menciona o destino de dois milênios da história ocidental” (HEIDEGGER, 2002:247). Para Heidegger, quando Nietzsche anuncia a morte de Deus, indica que aquele ente supremo perdeu sua capacidade de fundar. Ele já não tem mais condições de ser o fundamento, como havia sido desde Platão. O mundo suprassensível perdeu sua autoridade e controle sobre as coisas. Nesta frase de Nietzsche, está em jogo a transvaloração dos valores supremos, que na história da metafísica assumiram vários nomes: mundo suprassensível, ideias, Deus, lei moral, autoridade da razão, progresso, felicidade da maioria, cultura, civilização (idem: 255). A história do Ocidente caminha para a dissolução desses valores, revelando o niilismo como destino histórico da própria metafísica e lógica interna da história ocidental (idem: 255 e 257). Assim, se Nietzsche ocupa o lugar de decisão, Hegel concede à metafísica seu melhor acabamento.

⁵ François Châtelet, ironicamente, propõe que a filosofia (i.e., metafísica), como vocábulo de dicionário, poderia ser expressa da seguinte maneira: “Filosofia: subst. fem. Gênero cultural, nascido em Atenas em 387, nos jardins de Academos, e morto em Berlim, em 1816, com a publicação de *A ciência da lógica*” (CHÂTELET, François. *Hegel*. p.156). Heidegger também afirma: “Filosofia não deve se aliar nem com o científico, nem com aquilo que não é científico, mas simplesmente com seu objeto como tal, que tem sido o mesmo desde Parmênides a Hegel (...) Nós devemos manter a possibilidade aberta de que o tempo vindouro assim como nosso tempo não possui realmente filosofia. Este vazio não é necessariamente de todo ruim”. (GA32:19).

Outra premissa importante da leitura heideggeriana é que “Todo pensador possui somente um único pensamento” (GA 8, p.54)⁶. Se Heidegger indica claramente o único pensamento de Nietzsche, qual seria o de Hegel? Heidegger não responde esta questão diretamente. No entanto, pela análise de suas obras podemos supor que o pensamento único de Hegel é a justificação ego-lógica do absoluto. Isto é, em Hegel a metafísica realiza sua vocação inicial de domínio sobre a *totalidade* dos entes. Este domínio se realiza com o desenvolvimento absolvente da experiência da consciência que conduz ao absoluto. Em outros termos, a idéia central da filosofia hegeliana é a lógica rigorosa do espírito (ou do ser). Mas, em termos mais pormenorizados, como isso se desenvolve?

2. A fenomenologia do espírito e o absoluto como ponto de partida

Aqui já podemos sentir em casa e gritar, como o navegante depois de uma larga e penosa travessia por mares turbulentos: – Terra!. Com Descartes começa a cultura dos tempos modernos, o pensamento da filosofia moderna, depois de ter andando por muito tempo em outros caminhos (HEGEL, 1986:120).

Com esta afirmação, Hegel defende a subjetividade como o elemento fundador da modernidade. A metáfora também nos indica claramente sua inserção no projeto filosófico moderno⁷. Entretanto é necessário avançar em relação a Descartes. Este havia chegado ao *cogito* como certeza, isto é, há a fundamentação absoluta da certeza no sujeito. No entanto, Descartes possui uma limitação. Ele não tematiza suficientemente a própria noção de certeza à qual havia chegado. Descartes apenas menciona aquilo que é mais presente a si mesmo (a autoconsciência), mas não radicaliza a dúvida. Nas palavras de Heidegger, “(...) a absolutidade deste absoluto (*fundamentum*) não é nunca posta em dúvida, nem interrogada, nem mesmo na sua essência nunca é mencionada” (2002:178). A partir de Descartes, há certo desenvolvimento na filosofia moderna. Kant se ocupa em elaborar os limites desta consciência. E, por fim, coube a Hegel demonstrar a absolutidade deste saber, isto é, o

⁶ No caso de Nietzsche, o que confere sistematicidade à sua filosofia é o conceito de eterno retorno do mesmo. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, vol. 1. p.23: “O eterno retorno do mesmo é o centro do pensamento metafísico de Nietzsche”.

⁷ Segundo Habermas, “Hegel inaugurou o discurso da modernidade. Introduziu o tema – a certificação autocrítica da modernidade – e estabeleceu as regras segundo as quais o tema pode ter variações – a dialética do esclarecimento” HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. p. 73.

Absoluto como tal. Se Descartes vislumbrou a terra segura, coube a Hegel mensurar e tomar posse integral desta terra, isto é, da subjetividade.

Para explicar a modernidade e sua fundamentação no sujeito, Heidegger retoma o termo latino *subjectum*. Em Aristóteles, uma das primeiras designações para ser é aquilo que subsiste, em grego, ὑποκείμενον. É este termo que se torna o *subjectum*, ao ser traduzido para o latim. Heidegger reconhece que a referência primeira de ὑποκείμενον não é o sujeito. No entanto, na modernidade realizam-se as possibilidades da metafísica quando se assume o sujeito (tradução de ὑποκείμενον) como fundamento. O *subjectum* se torna aquilo que permanece e que sustenta todas as coisas. Desta maneira, para Heidegger, a essência da modernidade é a constituição da imagem do mundo, isto é,

Imagem do mundo, compreendida essencialmente, não quer por isso dizer uma imagem que se faz do mundo, mas o mundo concebido como imagem. O ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representador-elaborador. Onde se chega à imagem do mundo, cumpre-se uma decisão essencial sobre o ente na totalidade. O ser do ente é procurado e encontrado no estar-representado (*Vorgestelltheit*) do ente (HEIDEGGER, 2002:112).

Quanto mais o mundo estiver *sujeito* ao domínio do *subjectum*, o pensamento se torna antropológico e o ser é pensado em termos de subjetividade. Nas palavras de Michel Haar,

A história do homem é a de uma emancipação absoluta. De que se libertou ele? Ele libertou-se de toda a relação a um Outro diferente dele, quer fosse Deus, a natureza ou o ser. Tornou-se a relação total, o puro meio, o único objecto, o único estudo do único sujeito: ele próprio (HAAR, 1990: 95).

O ser humano já não é aquele que é abarcado pelo ser, mas o que representa e põe o ser, que o representa (*Vor-stellung*).

Quanto mais a subjetividade se organiza, mais a objetividade ganha força. Quanto mais se enfatiza a subjetividade e se faz dela o fundamento, mais a técnica e o domínio do outro e da natureza se intensificam. Neste esquema de pensamento, a subjetividade do ser humano é mais subjetividade quanto mais objetiva for. O ser humano somente se realiza enquanto sujeito por meio da objetividade. Objetividade implica em controle e domínio. Assim, a objetividade acaba por se tornar o valor mais elevado promovendo a técnica. Nas palavras de Heidegger,

É certo que a modernidade, no seguimento da libertação do homem, despertou subjectivismo e individualismo. Mas continua a ser igualmente certo que nenhuma era antes dela produziu um objectivismo comparável, e que em nenhuma era anterior o não individual alcançou uma validade na figura do colectivo (idem: 110).

A modernidade enquanto época do sujeito é o período de domínio da objectividade.

Neste processo de libertação do ser humano, Hegel desempenha papel fundamental. Com ele, a consciência se absolve da dependência dos objetos. *A Fenomenologia do espírito* nada mais é do que o desenvolvimento deste absolver-se, isto é, do desligar-se dos objetos. Este é um dos motivos pelos quais Hegel é considerado um dos pontos altos da metafísica. Ele realiza plenamente, pelo que vimos até aqui, o ideal moderno de liberação do homem para si mesmo e o projeto metafísico de domínio sobre os entes. Para Heidegger, é como se houvesse certo desenvolvimento desta certeza da subjectividade. Ela culminará com Hegel, quando o Espírito é o absoluto. Espírito é entendido como aquilo-que-está-presente. Mas somente isso não é suficiente. O-que-está-presente em e para si mesmo possui a certeza do saber incondicionado de si. “O conhecer efectivo do ente enquanto ente é agora o conhecer absoluto do absoluto na sua absolutidade” (2002:156).

Para Hegel, o absoluto já está em nós. Logo no primeiro parágrafo da introdução, afirma: “(...) se já não estivesse e não quisesse estar perto de nós em si e para si” (HEGEL, 2003, §73: 72). É preciso que o saber não se reconheça mais como simples meio, distinto da verdade. Há de se assumir o absoluto em nós, superando a cisão entre saber e sabido, como se o absoluto estivesse em outro lugar. Se o absoluto já está em nós, não cabe à consciência apreender este absoluto, mas torná-lo explícito. Em outros termos, isso significa que a tarefa é reconstruir algo que já existe e não se limitar a questionamentos epistemológicos, frutos do medo de errar e que pressupõem o saber como meio. Afinal, “por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, então temer que esse temor de errar já seja o próprio erro?” (idem, §74: 72).

Neste sentido, podemos compreender a segunda distinção que Heidegger estabelece em relação a Hegel em *Identidade e diferença*. “Para nós a medida para o diálogo com a tradição historial é a mesma, enquanto se trata de penetrar na força do pensamento antigo. Mas nós não procuramos a força na que foi pensado, mas em algo impensado, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial” (HEIDEGGER, 1991:77). Segundo a perspectiva de Heidegger, e como exposto nos seus pressupostos de leitura da história da

filosofia, o pensamento tem por alvo o impensado. Para atingi-lo, no entanto, é necessário passar através (*durch*) do já pensado. Em Hegel, é como se aquilo que merecesse permanecer já estivesse preservado, cabendo ao pensamento apenas apontar para aquilo-que-já-está-presente.

Para Heidegger, *Denken* é *An-denken*, isto é, pensar é rememorar uma história. Mas que história é esta? É a história do ser, marcada pela metafísica. Entretanto, Heidegger propõe que não se pense esta história metafisicamente. Para tanto, é necessário que se atente à diferença ontológica, não no sentido de tornar a diferença presente, mas pensar a diferença *enquanto* diferença. Na filosofia heideggeriana este pensamento aparece sob a designação de *An-denken* e *Verwindung*. Os dois termos são sinônimos, ainda que nos seus escritos acentuem aspectos diferentes. *Verwindung* aparece raramente nos escritos de Heidegger, especialmente em *Identidade e diferença*. Com ele, Heidegger acentua que pensar é convalescença, distorção, recuperação, revisão e distorção. É superação que indica aprofundamento e aceitação. É o caminho para pensar a verdade do ser como *Überlieferung* (transmissão) e *Ge-schik* (envio) (VATTIMO, 1996:27). Neste sentido, é sinônimo de *An-denken*, que designa o pensar que lembra o ser, sem fazê-lo presente, como algo que já se foi, como algo que não está mais presente, como *gewesen*, como algo já “ido”, mas que influencia a epocalidade atual. O pensamento rememorante nos conduz para além da metafísica, ao nos levar para o interior da metafísica.

No texto *A superação da metafísica* (GA 7: 67-98), Heidegger utiliza dois termos para superação: *Überwindung* e *Verwindung*, acentuando que não podemos *überwinden* a metafísica, mas somente *verwinden*. Isso porque as sombras da morte de Deus ainda cobrem e hão de cobrir a terra por muito tempo, ou seja, ao superar a metafísica sempre deparamos com seus resíduos. *Verwinden* tem o sentido de restabelecer-se, sarar de uma doença, cujas dores ainda podem ser sentidas. Assim a superação da metafísica implica sempre numa convalescença. Superar a metafísica é assumir vínculos com ela. Rememoração e distorção pressupõem que haja algo que seja sujeito a estas ações, ou seja, pressupõe a metafísica. Talvez, certa metáfora utilizada por Derrida possa ser esclarecedora: pensar o ser sem assumi-lo como estrutura dada, mas como envio, é como um parasita que necessita do hospedeiro. Superar a metafísica não significar ir para além dela, mas saltar para o seu interior, para a sua história. Neste sentido podemos entender *Verwindung* como convalescença. Este salto, entretanto, não é simples aceitação da tradição. *Verwindung* também é distorção. Assim rememorar a metafísica é reinterpretar as mensagens que o passado nos envia a partir da história do ser.

Hegel também menciona a rememoração. Entretanto, rememoração assume, na interpretação heideggeriana, apenas aquilo que já foi pensado e que teve

dignidade para permanecer. Procura apenas por aquilo que já está presente, manifesto no não encoberto. Neste ponto, podemos compreender como Heidegger, comparativamente a Hegel, entende sua relação com a tradição.

Até agora temos utilizado o termo absoluto, mas sem explicitá-lo mais apuradamente. Segundo Michael Inwood, Absolut deriva do latim *absolutus* e tem como sentido: desprendido, desligado, completo. O verbo no particípio passado (*absolvere*) significa desprender de, soltar, desligar, completar (INWOOD, 1997, verbete: absoluto). Este sentido original, com suas significações, auxilia-nos na interpretação proposta do pensamento hegeliano sobre o absoluto. Numa passagem bastante sintética, Heidegger afirma:

A certeza incondicionada de si é assim a absolvição (*Absolution*) dela mesma. A unidade de absolvência (desprendimento da relação), absolver-se (completude do desprender-se) e absolvição (ilibação libertadora da completude) caracterizam a absolutidade do absoluto. Todos estes momentos da absolutidade têm o caráter da representificação (*Repräsentation*). Neles se essencializa a *parusia* do absoluto. Só o verdadeiro, no sentido da certeza incondicionada de si, é o absoluto. Só a caracterizada absolutidade do representar-se é o verdadeiro (HEIDEGGER, 2002:163).

A modernidade, influenciada por Descartes, associa verdade e certeza. Neste movimento, a verdade se desvincula dos objetos para se concentrar na representação. Este desligar dos objetos é absolvência (*Abolvenz*). Neste desligamento, que se opera de maneira mais radical no pensamento de Hegel, a consciência já não mais busca um objeto para além de si, mas de maneira incondicionada e mediata representa a si mesma. O saber absoluto é, assim, a consciência incondicionada de si. Na citação acima, Heidegger utiliza três palavras a partir da matriz do termo absoluto. Ainda que estejam estritamente relacionadas, elas destacam aspectos diferentes do mesmo processo. Como já indicamos, absolvência é a tendência do saber de se desprender dos objetos⁸. O absolver-se (*absolvieren*) indica a dinâmica, isto é, a efetividade desta tendência do desligar-se dos objetos. Por fim, o absoluto é a liberdade atual dos objetos, alcançada e exposta na experiência da consciência. O saber absoluto, isto é, a ciência, não surge repentinamente. Ele se produz na sua verdade, cujo movimento é o objetivo da *Fenomenologia do espírito*. O absoluto não pode ser imediato como Schelling pretendia, mas deve acompanhar o movimento

⁸ Para evitar mal-entendidos sobre este aspecto, é importante notar uma observação feita por Heidegger, ressaltando a importância do termo *Aufhebung*. “Ser absolvido do que é sabido não significa ‘abandoná-lo’, mas ‘preservá-lo elevando-o’” (GA32:21).

do nosso saber. Desta maneira, Hegel parte da certeza sensível, mostrando como se desenrola este absolver-se até alcançar sua completude.

O verdadeiro ponto de partida da *Fenomenologia* é o absoluto. O fim da obra já está no seu início, tendo em vista que a obra é o desenvolvimento do espírito em direção a si mesmo (GA32:42). O fim está pressuposto no início. A questão que se põe é: se o saber absoluto é o saber no seu vir a ser, vindo a si próprio, tornando-se outro que a si próprio, então o conhecimento absoluto não pode estar em si mesmo logo no início. Se ele é fruto de todo esse processo, como pode já ser pressuposto? Este problema pode ser dirimido se concebemos o absoluto não somente como meta, mas como o próprio caminho. Para compreender a *Fenomenologia*, é importante que nos livremos da consciência natural, iniciando sua leitura da perspectiva do saber absoluto. Esta perspectiva se torna evidente no emprego do pronome “nós”. Quando Hegel o utiliza, não se refere aos leitores ou a somente a si próprio. O “nós” abarca aqueles que já estão no saber absoluto e que apenas assistem à consciência na sua trajetória dialética.

Em poucas palavras, o Absoluto é o saber absoluto (consciência de si), cujo ser consiste em se manifestar em-pelo-com-por meio do homem, já que de alguma maneira o ser se manifesta para ele antes que seja tematizado enquanto tal.

3. Conceito de experiência e o absoluto

Poderia se argumentar que, ao observarmos os textos de Heidegger sobre Hegel, a questão central não é tanto o absoluto, mas a experiência (*Erfahrung*) no seu vir-à-presença-com-homem. Certamente este conceito é central. No entanto, é preciso atentar para a relação entre experiência e absoluto. Pode-se dizer que experiência, enquanto subjetividade do sujeito, é o processo pelo qual o absoluto vem a se saber como absoluto (HEIDEGGER, 2002:209). Se admitimos que saber é consciência e consciência é *Erscheinung*, experiência é o processo pelo qual a consciência na sua *Parousia* se absolve dos objetos pela gradual percepção de seu lugar na constituição destes objetos, tornando-se gradualmente mais consciente de si, isto é, absoluta autoconsciência (consciência de si). A consciência natural acredita que o objeto é coisa em si, existe por si mesmo. Posteriormente, a consciência reconhece que somente há objeto para uma consciência. Neste desenvolver, a consciência conclui que conhecia a si mesma e não os objetos, absolvendo-se deles. Este movimento é marcado por certa negatividade: a consciência sempre se descobre outra. Por outro lado, ao se tornar outra, a consciência se realiza enquanto autoconsciência.

No texto, *O conceito de experiência em Hegel*, Heidegger destaca três princípios que regem a realização da autoconsciência: 1. a consciência é para si mesma seu próprio conceito; 2. a consciência retira de si mesma sua própria norma; 3. a consciência se coloca a si mesma em teste.⁹ Neste momento, Heidegger emprega dois termos bastante característicos de seu vocabulário: ôntico e ontológico. Em termos hegelianos, há oposição entre o conhecimento real e o conhecimento natural. Este não conhece o real como real, prendendo-se à superficialidade dos objetos. No entanto, o conhecimento natural já traz em si certa noção do ser, tendo em vista que o absoluto já está pressuposto em nós. No entanto, ainda se concentra na objetividade do objeto de maneira abstrata; ou seja, o conhecimento natural se prende no nível ôntico, se mostrando incapaz de ascender ao nível ontológico. Em outros termos, o conhecimento natural é pré-ontológico. A consciência é, assim, marcada por esta unidade e diferenciação, explicitada na sua manifestação. Caso se entenda o conceito como a absolutidade do absoluto (certeza incondicionada de si), isto significa que a consciência, a partir de sua diferenciação e unidade, retira do ontológico seu próprio conceito.

Este aspecto também nos permite compreender como a consciência pode retirar de si mesma sua própria norma. Mesmo o saber absoluto deve ser testado. O critério, isto é a norma, para este teste é dada pela própria consciência a partir de sua dimensão ontológica. Mas o que é medido? A consciência de si, cuja característica é o aparecer. É ela mesma que dá norma, é medida e realiza esta medida. Desta maneira, o teste nada mais é do que o processo de discernimento entre as dimensões ôntica e ontológica. Neste processo, a consciência compara continuamente seu conhecimento do objeto com o saber de si. A consciência retorna sobre si mesma para discernir a unidade destas duas dimensões. Ao fazê-lo, torna-se mais iluminada. A experiência, que é a reunião destes três princípios da consciência, efetiva seu movimento de absolvição dialeticamente. Na perspectiva heideggeriana, dialética nada mais é do que o contínuo diálogo entre ôntico e ontológico. Como podemos notar, mesmo ao destacar o lugar central da experiência, ela somente é possível a partir da pressuposição do absoluto.

⁹ Heidegger retira estes princípios do próprio texto hegeliano. 1º Princípio: “Mas a consciência é para si mesma seu conceito” (§80). 2º. Princípio: “A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência” (§ 84). 3º princípio: “Uma achega de nossa parte se torna supérflua segundo esse aspecto, em que conceito e objeto, o padrão de medida e o que deve ser testado estão presentes na consciência mesma” (§85).

4. Hegel e a teologia do absoluto

Em vários textos dos quais trata do pensamento de Hegel, Heidegger não hesita em utilizar o termo teologia para se referir a ele. Citemos alguns exemplos: “(...) ciência da fenomenologia do espírito é a teologia do absoluto quanto à sua parusia na sexta-feira santa dialéctico-especulativa. Aqui morre o absoluto. Deus está morto. Isso diz tudo menos que não há nenhum Deus” (HEIDEGGER, 2002:233). No comentário à *Fenomenologia do espírito* dedica uma seção para mostrar que o saber absoluto é onto-teologia (GA32:140-146). Em *Identidade e diferença*, Heidegger analisa uma passagem de *A ciência da lógica*, na qual Hegel define começo da ciência. Heidegger observa que é inserida a seguinte observação entre parênteses: “E o mais indiscutível direito teria Deus de que se começasse com ele”. Comentando este trecho, afirma Heidegger: “De acordo com a pergunta que vem no título do trecho, trata-se do ‘começo da ciência’. Se ela deve começar com Deus ela é a ciência de Deus: teologia”. (HEIDEGGER, 1991:82)¹⁰.

Como e por que Heidegger denomina de (onto-)teológica uma filosofia da afirmação da consciência de si? Que tipo de teologia é esta que trata da elevação do saber natural ao saber absoluto?

Para respondermos a estas questões, o caminho é compreender o sentido de teologia empregado por Heidegger ao se referir a Hegel¹¹. Teologia não se restringe ao contexto cristão. Antes, a teologia é anterior ao cristianismo, sem necessariamente se referir a corpo de doutrinas ou a organizações eclesiais. O emprego do termo teologia é ampliado, incluindo pensadores como Platão (o primeiro a utilizar esta palavra para contrapor Hesíodo) e Aristóteles. No limite, teologia se torna sinônimo de metafísica. Mas em que sentido metafísica e teologia se articulam a ponto de se fundirem?

Na *Metafísica* de Aristóteles não aparece o termo Metafísica. Entretanto, ao definir a tarefa da filosofia primeira, Aristóteles lega ao Ocidente a definição mais tradicional de metafísica: “Existe uma ciência que teoriza sobre o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser [...] nós também

¹⁰ É importante observar que Heidegger insere estas observações numa seção intitulada “A constituição onto-teo-lógica da metafísica”.

¹¹ Teologia possui três sentidos em Heidegger: a) hermenêutica da fé (Cf. *Phänomenologie und theologie*, GA9); b) onto-teologia; c) nomear poético dos deuses. Neste artigo, interessa-nos o segundo sentido.

devemos buscar as causas do ser enquanto ser”¹². Na leitura heideggeriana, esta definição de Aristóteles permeia a história da filosofia, em todas as suas nuances. Inclusive duas definições de Heidegger para metafísica se aproximam muito da aristotélica. No texto sobre Kant, escreve: “Metafísica é o conhecimento fundamental da essência como tal e na totalidade” (HEIDEGGER, 1954:14). Na introdução de *O que é metafísica*, escrita em 1949, Heidegger apenas reitera esta definição:

Desta maneira, a metafísica representa, em toda parte, o ente enquanto tal e em sua totalidade, a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais (*òn kathólou, koinón*); de outro, porém, e ao mesmo, a totalidade do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e por isso divino (*òn kathólou, akrótaton, theion*) (HEIDEGGER, 1979:61).

Mas em que, mais especificamente, as duas definições se aproximam? Ao observá-las atentamente, percebe-se que a metafísica se presta a duas tarefas. A primeira, é conhecer os entes enquanto entes, o que equivale a dizer que a metafísica quer conhecer a essência de cada um deles. A segunda tarefa se relaciona com a totalidade dos entes. Esta totalidade de entes pode ser conhecida a partir de uma causa comum, ou seja, há a tentativa de se apreender o princípio primeiro do ser. Na filosofia grega este termo aparece como ἀρχή ou θεός. Procurar as causas do ser enquanto ser significa perguntar pelo seu fundamento. O fundamento, por sua vez, é lugar estável, seguro e regulador que fornece critérios objetivos e válidos para todas as esferas da vida em sociedade. Para tanto, o fundamento deve ser incondicionado e imutável. Para

¹² ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1003 a 21 – 30. Na *Metafísica*, Aristóteles define a ciência primeira de quatro maneiras distintas. 1) A ciência primeira é a ciência que considera “o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem” (*Metafísica*, 1003 a 20-21); 2) A ciência primeira tem como objeto a substância, *ousia* (*Metafísica*, 1028b3-6); 3) A ciência primeira, da qual se ocupa o filósofo, tem como objeto de pesquisa os princípios e causas dos seres (*Metafísica*, 1025b3); 4) A ciência primeira é identificada com a teologia, pois como ciência mais elevada ela deve se ocupar com o que há de mais elevado: Deus (*Metafísica*, 1026a19). Estas quatro definições de Aristóteles, apesar de diversas, não estão em contradição. É possível harmonizar as quatro definições de ciência primeira, preservando a peculiaridade de cada uma. Para tornar possível a transição da consideração do ser enquanto ser para *ousia*, é necessário admitir que o ser é dito de diversas maneiras e especificar qual destes modos de se dizer o ser constitui o objeto privilegiado de interesse da ciência primeira. A partir da *ousia*, compreendida na perspectiva de potência e ato, pode-se entender como o conhecimento de causas e princípios define também a ciência primeira.

Derrida, o jogo da metafísica revela-se, pois, jogo “fundado e constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranqüilizadora, ela própria subtraída ao jogo. A partir desta certeza, a angústia pode ser dominada” (DERRIDA, 1995:231). Este fundamento foi, desde Aristóteles, relacionado com Deus, que resolve os dois problemas básicos da metafísica. Deus é simultaneamente razão (*Grund*) da existência dos entes, assim como nos permite conhecer a essência destes entes. Para Aristóteles, o fundamento é o ser, isto é, o ente enquanto ente. O ser para Aristóteles é a *causa sui*, isto é, a causa não causada. Ele é a causa (*Grund*) de tudo, mas ele mesmo não tem causa e, por isso mesmo, pode ser considerado fundamento. Este ente não está sujeito à historicidade, é imóvel e é puro pensamento. Ele é um ente acima de todos os entes, em termos mais familiares, Deus.

Na filosofia antiga, inclusive em Aristóteles, τὸ ὄν possuía dois sentidos: τὰ ὄντα (*entia*) e τὸ εἶναι (*esse*). No primeiro sentido, τὸ ὄν se relaciona com os entes que nos cercam. O computador que tenho à minha frente é um destes entes, que possui certa massa com determinadas características e funções. Visto que este computador existe, ele toma parte no ser. Observando o computador, posso concluir que ele “é” no sentido de τὰ ὄντα. No segundo sentido, de τὸ ὄν, o inquirir se torna mais amplo: pergunta-se pelo ser do ente, admitindo-se aqui uma diferença entre o ente e o seu ser. Na pergunta pelo ser do ente, procura-se investigar o fundamento de o ente ser, isto é, pergunta-se ao ente por seu ser (HEIDEGGER, 1999. p.59). É importante destacar que, para Heidegger, o ser não é algo distinto do ente. Caso isso ocorresse, o ser seria novamente um ente e a diferença ontológica já não seria mais diferença. Ser é ser do ente e o ente é o ente do ser. Esta afirmação implica numa dupla negação: 1. O ente não é sem o ser; 2. O ser não é sem o ente.

O problema levantado por Heidegger se relaciona com esta pergunta que move a filosofia desde o seu início, mas foi esquecida. Acreditava-se já se ter encontrado a resposta para ela. A diferença entre o ente e o ser foi esquecida, e assumiu-se o ente mais elevado (Deus) como resposta à pergunta pelo ser. Aquilo que é indeterminado (o ser) foi transformado em algo determinado e caracterizado por sua presencialidade (*anwesenheit*). (HEIDEGGER, 2001, §6) Este fundamento entificado (Deus) é sempre descrito em termos de identidade absoluta e presença. Nas palavras de Gianni Vattimo, “a interrogação sobre o ser (o que é o ser) transformou-se desde o princípio numa interrogação sobre o ente do qual todos os outros dependem; não é óbvio, contudo, que o ser que ‘faz’ que os entes existam acabe por ser identificado pura e simplesmente com o ente que os põe na existência”(VATTIMO, s/d/, p.166). Ao entificar o ser em Deus passou-se a acreditar que tudo parte dele e cami-

nha para ele. É o Alfa e o Ômega. Afirmar que Deus é um, por exemplo, significa que Deus é centrado nele mesmo e centro de tudo. Esta unidade de Deus é indissociável de sua eternidade e imutabilidade. A pluralidade é sempre sujeita à mudança. A imutabilidade não pode ser “muitos” e deve ser um. Assim, a transcendência de Deus aponta para sua identidade. Ele funda a história, é o centro da história, mas ele próprio não está sujeito às vicissitudes da historicidade, o que lhe permite manter-se idêntico a si mesmo.

Neste sentido, o pensamento hegeliano é teologia por se inserir na moldura onto-teo-lógica do pensamento ocidental, fundamentando e constituindo sua ontologia sem questionar a entificação do ser, isto é, sem levar em consideração a diferença ontológica. Assim, o Espírito absoluto é outro nome para Deus. Em Hegel, as intenções da metafísica se realizam de maneira plena. A entificação do ser tem motivações claras: buscava-se a dominação da *totalidade* dos entes. Na absolutidade do absoluto o que se realiza é esta intenção primordial do pensar metafísico, garantindo o conhecer qualitativo absoluto da totalidade dos entes. Nas palavras de Heidegger, “Espírito é conhecimento, **Lo,goj** ; Espírito é Eu, ego; Espírito é Deus, **θεός**; e espírito é atualidade, entes pura e simplesmente, o **ὄν**” (GA32:183).

No entanto, qual o aspecto específico da filosofia de Hegel? A entificação do ser se relaciona com a organização da lógica. Em vários termos que temos utilizado (tais como ontologia, teologia etc.) aparece sempre o **λόγος**. Desde a antiguidade, a questão da filosofia tem sido: o que é o ser? A resposta para esta pergunta se direciona para e a partir do **λόγος**. O ser é apreendido pelo **λόγος** e como **λόγος**. Esta resposta da filosofia antiga é trazida à sua completude radical com Hegel, com a organização lógica do sujeito que fundamenta a infinitude. Aliás, para Heidegger, o objetivo principal da *Fenomenologia do espírito* é a absoluta autoapresentação da razão, que na sua forma latina é *ratio* e grega, **λόγος** (GA32:42). Por esta razão, a dialética não é simplesmente questão de método. **Λόγος** é **διαλέγεσθαι**. É um passar por, mas que envolve um falar para si, como um meio. A verdade do que é dito repousa, em última instância, no Eu, no sujeito ou no Espírito. Os termos são sinônimos. Assim “dialética não é outra coisa senão absolventia que é concebida na base do **λόγος**, que é ‘lógica’ no sentido original. A filosofia (método) de Hegel é dialética: 1) o problema do ser permanece orientado para o **λόγος**, e; 2) esta orientação ‘lógica’ é absolventia, entendida em termos de in-finitude” (GA32:93).

Por meio da liberação do sujeito a partir de Descartes e da exploração desta nova terra, Hegel pode encontrar a fundamentação subjetiva e lógica da infinitude. Ainda que apareça com mais precisão na seção *Força e entendimento* da Fenomenologia do espírito, já estava estabelecida desde os primei-

ros escritos de Jena. Em primeiro lugar, a infinitude é o movimento de absolvência, no qual a consciência se absolve do conhecimento relativo, que é unilateral e traz as marcas da cisão entre sujeito e objeto. Do ponto de vista lógico, o outro é incorporado no um. A diferença, assim, se torna não diferença, ainda que seja suprassumida (preservada e superada) no Absoluto. Este esquema de pensamento se reflete na organização lógica do Eu. Quando o Eu se põe como Eu, estabelece uma diferença em si. Entretanto, o que é diferenciado não escapa do Eu, antes se torna visível como o Eu. Em suma, o sujeito absoluto como espírito organizado logicamente é o verdadeiramente infinito e absoluto. O sujeito é a substância.

Mais uma vez, pode-se questionar se é correta a atribuição do adjetivo teológico a Hegel. Como podemos notar, sua argumentação segue por caminhos estritamente lógicos e subjetivos. As elaborações de Descartes, Kant e Fichte estão aqui presentes. Como poderia o pensar de Hegel ser teologia do absoluto? “Com esta expressão ‘ontoteologia’ nós dizemos que a problemática do $\delta\nu$ – como problema lógico – é guiada do início ao fim por $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, o qual é em si mesmo concebido ‘logicamente’ – logicamente no sentido do pensar especulativo” (GA32:141). O ente mais ente, ao qual o ser foi reduzido, foi tratado na tradição metafísica como problema lógico. O fato de Hegel dirigir sua especulação para o sujeito não altera substancialmente a estrutura desta interrogação.

Além disso, o próprio Hegel fornece indícios de que o termo $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ não é equívoco para compreender seu projeto filosófico. Em algumas ocasiões nas suas obras mais tardias, Hegel emite enunciados à primeira vista intrigantes. No primeiro volume de *Curso de estética*, ao analisar a posição da arte em relação à religião e à filosofia, afirma: “Pois também a filosofia não possui outro objeto a não ser Deus, sendo assim essencialmente teologia racional e, por estar à serviço da verdade, é culto divino continuado” (HEGEL, 2001, p.115). Nas *Lições sobre filosofia da religião*, nota-se formulação bastante semelhante. No curso de 1827, ao tratar do conceito de religião, afirma: “Nosso ponto de partida (aquilo que geralmente chamamos de ‘Deus’, ou Deus num sentido indeterminado, é a verdade de todas as coisas) é o resultado de toda a filosofia”. Hegel ainda continua: “Deus como substância é parte da pressuposição que temos feito de que Deus é espírito, espírito absoluto, eternamente simples espírito, sendo essencialmente presente para ele mesmo” (HEGEL, 1983, p.266 e 269). Ainda nas suas *Lições sobre filosofia da religião* afirma: “Deus é o princípio de todas as coisas e o fim de todas as coisas; (tudo) inicia em Deus e retorna para Deus. Deus é um e o único objeto da filosofia (...) Assim, filosofia é teologia” (idem, p. 3). Tomadas

isoladamente, estas afirmações nos causam espanto. Como compreender que o filósofo da absolutidade do absoluto, isto é, que esquadrinha e conquista o território da subjetividade, afirme que tudo começa em Deus? Ou que filosofia é teologia ou mesmo espécie de culto divino? Ou ainda que o Espírito Absoluto é Deus?

Neste sentido, a inserção de Hegel na história da metafísica proposta por Heidegger pode nos auxiliar. Este Deus é o ente mais elevado, alvo da especulação lógica; objeto da ontologia que, na verdade, é onto-teo-logia. O conceito de ciência, presente no título original da *Fenomenologia do espírito*, não se relaciona com a noção contemporânea do termo. Antes, ciência revela seu parentesco com ἔπιστήμη com a filosofia primeira de Aristóteles. Neste sentido, Hegel é, na leitura heideggeriana, a última possibilidade de fundamentação da onto-teo-logia. As afirmações de parentesco entre filosofia e teologia não são contraditórias com seu projeto filosófico. Antes, reforçam a inserção do pensamento hegeliano na história da metafísica.

Conclusão

Muitos trabalhos destacam a crítica heideggeriana à noção de tempo ou ao subjetivismo do pensamento de Hegel. Neste texto, o objetivo foi ampliar mais este foco. Ao abordarmos a interpretação de Heidegger da *Fenomenologia do Espírito* podemos notar a importância do pensamento hegeliano. Muito mais do que uma crítica ao subjetivismo, Heidegger coloca lado a lado Hegel e Aristóteles. O projeto hegeliano seria a consumação das intenções mais recônditas da metafísica, ou seja, o domínio da *totalidade* dos entes. Obviamente que ela traz as marcas da modernidade. Este domínio se dá pela absolvida do sujeito, que num duplo movimento se absolve dos objetos e se torna mais consciente de si. Para Heidegger, ao contrário do que se pensou durante o século XIX, a *Fenomenologia* não é uma obra menor; antes, é a última tentativa possível de fundamentação da metafísica.

Há, entretanto, duas questões sobre a leitura de Heidegger. Em primeiro lugar, a adjetivação teológica de Hegel se fundamenta em grande parte em outras obras que não a *Fenomenologia do espírito*. Heidegger argumenta a partir do conceito de ciência ou da frase ao final da *Fenomenologia*, na qual se diz que a obra é o calvário da consciência. No entanto, para concordarmos com Heidegger, é preciso pressupor certa sistematicidade nas obras de Hegel. O que, a princípio, parece não ser problemático.

Em segundo lugar, Heidegger praticamente não menciona o papel do negativo no pensamento de Hegel. Quando o faz, a negatividade é tratada a partir da absolutidade da experiência ou negatividade para ser suprassumida na

unidade da razão. Gerd Bornheim assume e resume bem esta interpretação heideggeriana: “Não menos certo é que Hegel só se afeiçoa à contradição para melhor destitui-la de seu poder e fazer com que sirva a uma motivação que permanece, nele, fiel à *Metafísica*” (BORNHEIM, 2003, p.149). Por outro lado, Giorgio Agamben aponta certa semelhança entre Heidegger e Hegel. Ao se perguntar pela negatividade na analítica existencial de Heidegger, Agamben o encontra na partícula *Da* de *Dasein*, baseando-se na seção 53 de *Ser e tempo* (AGAMBEN, 2006, p.16). Esta mesma negatividade pode ser encontrada em outra partícula: no *isto* (*Diese*) da certeza sensível, apresentado logo no início da *Fenomenologia do espírito*. A negatividade está no descompasso entre o visar e a linguagem. A certeza sensível visa o particular, mas ao enunciá-lo é traída. Este particular é dito como universal. A certeza sensível visa a árvore, mas diz o aqui; visa a noite, mas diz o agora. Enfim, diz sempre o universal *isto*. Nesta experiência da consciência, Heidegger enfatiza a conclusão de Hegel: “A linguagem tem a natureza divina de inverter imediatamente o ‘visar’, de torná-lo algo diverso, não o deixando assim ascender à palavra” (HEGEL, 2003, §110, p.94). O que seria esta divindade da linguagem? Segundo Heidegger, a linguagem é divina porque é absoluta, isto é, absolvência. Ela absolve a consciência da unilateralidade, permitindo a ascensão à verdade e ao universal (GA32:91). Enfim, Heidegger praticamente não menciona o negativo presente neste descompasso. As razões dessa omissão, e de outras, poderiam ser encontradas na leitura de Hegel a partir da história do ser?

Neste texto buscou-se apontar os principais elementos da leitura heideggeriana da *Fenomenologia do espírito*, indicando sua articulação com a história do ser. Neste sentido, é preciso reconhecer a importância atribuída ao pensamento de Hegel. Ao contrário do que sustenta Daniel Ferrer, ele não ocupa lugar marginal na experiência filosófica heideggeriana, mas é tido como o último acabamento possível da metafísica na tentativa de domínio sob a *totalidade* dos entes, dado sob a égide do esquecimento do ser.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte. Um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II. São Paulo: Loyola, 2002.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- CAPUTO, John. *Heidegger and Aquinas. An essay on overcoming metaphysics*. New York: Fordham University Press, 1982.
- CHATÊLET, François. *Hegel*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

- DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- FERRER, D. Heidegger and the purpose of Hegel's *Phenomenology of spirit*. In: *Essays in celebration of the founding of the organization of phenomenological organizations*. Ensaio 39, 2003, p.1-30. <<http://www.o-p-o.net/pragueessaylist.html>>.
- GADAMER, Hans-Georg. Hegel y Heidegger. In: *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Cátedra: Madrid, 1994.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Piaget, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HEGEL, G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*. Editado por Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1979.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Editado por Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1983.
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke, Vol. 20. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, Vozes, 2003.
- _____. *Curso de estética*. Trad. Marco Aurélio Werle. Volume 1. 2. ed.. São Paulo, EDUSP, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. 2.ed.. Frankfurt am Main: Victorio Klostermann, 1997. Gesamtausgabe, v. 32.
- _____. *Wegmaken*. 1919-1958. 2.ed.. Frankfurt am Main: Victorio Klostermann, 1997. Gesamtausgabe, v. 9.
- _____. *Was Heisst Denken*. Frankfurt am Main: Victorio Klostermann, 2002. Gesamtausgabe, v. 8.
- _____. *Platons Lehre von Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1942.
- _____. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- _____. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____. *Que é isto, a filosofia? Identidade e diferença*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1991.
- _____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes. 9.ed., 2001.
- _____. *Nietzsche*. Pfüllingen: Neske, 1961
- _____. *Introdução à metafísica*. 4.ed. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso editorial, 1999.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de

Janeiro: EDUERJ e Contraponto, 2002.

RICHARDSON, William. *Through phenomenology to thought*. New York: Fordham University, 2003 (4.ed.).

SURBER, Jere Paul. Heidegger's critique of Hegel's notion of time. In: *Philosophy and phenomenological research*. vol. 39, n.3, 1979. p.358-377.

VATTIMO, G. *As aventuras da diferença. O que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Lisboa: edições 70. s/d/

_____. *O fim da modernidade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.