

TRADUÇÃO

Textos selecionados de *Preleções sobre a filosofia da religião*

G. W. F. Hegel

III. A necessidade e a mediação da relação religiosa na forma do pensar¹

2. A mediação da consciência religiosa no interior de si mesma

b. O saber mediato enquanto observação e enquanto reflexão

Este ponto de vista, que em geral é peculiar a nosso tempo, procede segundo a psicologia empírica, isto é, recolhe aquilo que se encontra na consciência comum, bem como o modo em que foi encontrado, *observa o fenômeno* e põe *fora* dele o que ali é *infinito*.

Sob este ponto de vista, a religião é a consciência do ser humano sobre o que é mais elevado, transcendente, sobre o ente fora dela e acima dela. Ou seja, a consciência se encontra dependente, *finita*, e, assim, nessa sua sensibilidade, é consciência que *pressupõe* um *outro* do qual ela depende e que vale para ela como essência, porque ela própria é determinada como negativa, finita.

Partindo do tratamento de sua *forma universal*, essa observação e essa reflexão se desenvolvem na configuração seguinte.

Na consciência, na medida em que eu sei de um objeto e em que sou refletido em mim em face dele, sei *o objeto* como *outro de mim*, sei de mim, portanto, como *circunscrito* por ele e *finito*. Nós nos encontramos finitos; esta é a determinação; a esse respeito parece não haver mais nada a ser dito. Por toda parte encontramos um fim; o fim de um está ali onde o outro começa. Simplesmente porque temos um objeto somos finitos: onde ele começa, eu não estou, portanto sou finito. Nós nos sabemos finitos segundo múltiplos aspectos. Segundo o aspecto físico: a vida é finita; como vida, nós somos exteriormente dependentes dos outros, temos necessidades etc. e temos consciência desses limites. Nós temos esse sentimento em comum com os animais. As plantas e o [reino] mineral são também finitos, mas eles não têm o sentimento de seus limites; é uma superioridade do vivente saber seu limite e ainda

¹ Os textos se encontram entre as páginas 167 e 196 da edição da Suhrkamp (1986) e entre as páginas 167 e 198 da edição da Frommann (1965). Tradução de Fabiana Del Mastro.

mais uma superioridade do espírito; ele tem medo, ansiedade, fome, sede etc., em seu sentimento de si há uma ruptura, uma negação, e o sentimento desta negação está dado. Quando se diz que a religião se fundamenta sobre esse sentimento de dependência, pode-se dizer também que o animal teria religião. Para o ser humano só há esse limite na medida em que ele o ultrapassa; no sentimento, na consciência do limite reside o ser-além-do-limite. Este sentimento é uma comparação de sua *natureza* com seu *ser-aí* nesse momento; seu *ser-aí* não corresponde à sua natureza.

Para nós, esta pedra é limitada, mas para ela mesma, não; nós nos encontramos além de sua determinidade; ela é imediatamente idêntica àquilo que ela é; o que constitui o seu ser determinado, não é para ela como um não-ser. O sentimento do limite pelos animais é comparação de sua universalidade com seu *ser-aí* nesse momento determinado. O animal como vivente é para si universal; ele sente sua limitação como universalidade negada, enquanto carecimento. Igualmente, o ser humano é essencialmente unidade negativa, identidade consigo, e tem a certeza da unidade consigo, o sentimento de si próprio, de sua relação consigo; este sentimento contradiz o sentimento de uma negação dentro de si. O sujeito se sente também como poder face à sua negação e supera esta accidentalidade, ou seja, satisfaz seu carecimento. Todos os impulsos do ser humano, assim como nos animais, são essa afirmação de si próprio, e o animal se reproduz, de igual modo, face à negação dentro de si. O vivente só é na superação do limite e por meio dela ele se reconcilia consigo mesmo. Esse carecimento interior aparece imediatamente como objeto fora dele, do qual ele se apropria e, assim, reproduz seu si.

Portanto o limite da finitude é para nós na medida em que já o ultrapassamos. Esta reflexão tão abstrata não é feita por esse ponto de vista da consciência, mas esta *permanece no interior do limite*. O objeto é o não-ser da consciência; que ele, portanto, seja posto como distinto do eu, depende de que ele *não* seja o que eu sou. Eu sou o finito. Assim, é o *infinito* o que está além dos limites; ele é um *outro* do limitado; é o ilimitado, infinito. Desse modo, nós temos *finito* e *infinito*.

Mas nisso já está contido que ambos os lados estão *em relação* um com o outro, e temos de ver como ela se determina; isso se dá de modo muito simples.

O infinito, este como meu objeto, é o não-finito, não-particular, não-limitado, o universal; o finito é posto em relação com o infinito como o negativo, dependente, o que se dilui na relação com o infinito. Na medida em que ambos são reunidos, emerge uma *unidade*, isto é, através da *superação de um* e, mais precisamente, do *finito*, que não pode resistir face ao infinito. Esta relação, expressa como sentimento, é a do *medo*, da *dependência*. Esta é a relação de ambos; mas ali ainda não está nenhuma outra determinação.

Por um lado, eu me determino como o finito; por outro, eu não afundo na relação, mas me relaciono comigo mesmo. Eu sou, eu subsisto, eu também sou o

afirmativo; por um lado, eu me sei como nulo, por outro lado, como afirmativo, como válido, de modo que o infinito não me importuna. Podemos chamar isso de *bem* do infinito, assim como a superação do finito pode ser chamada de *justiça*, segundo a qual o finito deve se manifestar como finito.

A observação não ultrapassa a consciência que é determinada dessa maneira. Mas quando pensamos ir tão longe, dizemos que lá está contido o todo da religião. E nós também podemos ir adiante e reconhecer que podemos conhecer Deus; por assim dizer, asseveramos isso arbitrariamente; todavia, se quisermos nos comportar apenas observacionalmente, é necessário permanecermos com essa determinação da consciência. O observar só pode concernir ao sujeito, ele não pode seguir adiante porque ele só trabalha empiricamente, detém-se apenas ao presente, ao dado imediatamente, e Deus não é algo tal que se deixa observar. Portanto, aqui só pode se tratar do objeto que está em *nós* enquanto tal e do que nós somos como *finitos*, e Deus se determina, por este ponto de vista, apenas como o infinito, como o outro do finito, enquanto o próprio *além*; na medida em que ele é, eu não sou; na medida em que ele me toca, o finito simultaneamente desvanece. Assim, Deus é determinado com uma oposição, que aparece absolutamente. Dizemos: o finito não pode apreender o infinito, alcançá-lo, concebê-lo, não podemos ultrapassar este ponto de vista. Dizemos: ali temos tudo o que precisamos saber sobre Deus e religião e o que está além dali é mal. Nós poderíamos, no entanto, observar que nós podemos conhecer Deus, que nós sabemos da riqueza de sua vitalidade e espiritualidade; mas isso seria mal.

Quando nós nos colocamos sob o ponto de vista da experiência empírica, da observação, de fato não podemos ir adiante; pois *observar* significa apreender o próprio conteúdo *exteriormente*; mas este exterior, limitado, é o *finito*, o que está *em face de um outro exteriormente*, e este outro é, enquanto infinito, o *além* dele. Se eu sigo adiante, se inicio minha consideração de um ponto de vista espiritualmente mais elevado da consciência, eu me descubro não mais como observador, mas esqueço a mim mesmo ao me imiscuir no objeto; eu me afundo ali na medida em que busco conhecer Deus, conceituá-lo; eu me rendo a ele, e na medida em que o faço, não estou mais na relação da consciência empírica, da observação. Se Deus não é mais para mim um além, não sou mais puro observador. Assim, na medida em que queremos observar, precisamos permanecer neste ponto de vista. E essa é toda a sabedoria de nosso tempo.

Permanecemos na *finitude do sujeito*; ela vale como o mais elevado, o último, como inabalável, inalterável, o mais prezado, e em contraposição ao sujeito há um outro no qual este sujeito tem seu fim. Este outro, chamado Deus, não é mais um além para o qual nos dirigimos no sentimento de nossa finitude, pois em nossa finitude nós somos firmes e absolutos.

A reflexão do *ser-para-além do limite* certamente tem de ser admitida; embora esse ultrapassar seja apenas uma tentativa, uma mera *nostalgia* que não alcança o que procura; alcançar o objeto, conhecê-lo, na verdade significaria desistir de minha finitude; mas ela é o nosso mais íntimo, não devemos renunciar a ela; e é dentro dela que somos prontos, satisfeitos e com ela reconciliados.

Por ora temos de considerar todo esse ponto de vista mais detalhadamente, examinar o que constitui sua determinidade universal e avaliar o que lhe é essencial. Nele está a determinidade de minha finitude, de minha relatividade; o infinito se contrapõe a ele, mas como um além. Com a negação, e eu sou determinado como negação essencialmente, minha afirmação *alterna*, ou seja, a determinação que eu sou. Nós veremos que ambas, negação e afirmação, desmoronam em uma unidade e a absolutidade do eu emerge.

1. Por um lado, trata-se aqui de sair de minha finitude para uma instância mais elevada, por outro lado, eu sou determinado como o negativo dessa instância mais elevada; esta permanece um outro, indeterminável por mim, inatingível na medida em que a determinação deve ter um sentido objetivo. Apenas a minha abertura rumo ao distante é dada; eu permaneço deste lado e tenho nostalgia por um além.
2. Temos de notar que esta direção para um além é tão somente *minha*, minha atividade, minha direção, minha afecção, meu querer, minha aspiração. Quando eu utilizo os predicados de infinita bondade e onipotência como determinações desse além, eles só têm sentido *em mim*, um sentido subjetivo, não objetivo, e incidem completamente apenas naquela *minha direção*. Minha finitude absoluta, firme, impede-me de alcançar aquele além; abdicar de minha finitude e alcançá-lo seriam uma coisa só. O interesse por *não* alcançá-lo e *me* preservar é o mesmo.
3. Isso esclarece que a negatividade duplicada, a minha como finito e a de um infinito face a mim, no qual o próprio *eu* está assentado, são, por um lado, apenas uma duplicação em mim, a determinação de que eu sou o negativo; mas por outro lado, também o negativo é determinado como outro face a mim. Esta segunda determinação pertence igualmente a mim; são direções distintas, uma voltada para mim e uma voltada para fora, mas que também incide *em mim*; minha direção para o além e minha finitude são determinações em mim; nelas eu permaneço *junto de mim* mesmo. Por consequência, também o próprio *eu* se tornou *afirmativo*, e isso é o que constitui o outro aspecto desse ponto de vista. Minha afirmação se expressa assim: eu sou. Sou distinto de minha finitude e sou a superação de minha finitude. Trata-se da perspectiva do anseio, da aspiração, do dever em geral: *eu sou o que devo ser*, ou seja, eu sou bom por natureza, ou ainda, eu sou, e de fato na medida em que sou *imediatamente bom*. Sob esta

ótica, trata-se apenas de me preservar assim; por certo, também há em mim uma possibilidade de relacionamento com outro, com os pecados, com os erros etc.; mas isso é determinado imediatamente como ulterior, como exteriormente *acidental*. Eu sou - este é um relacionamento comigo, uma afirmação; eu sou como eu devo ser. A imperfeição é o que eu não sou e ela não está em minhas raízes, mas em um *embaraço contingente* em geral.

Assim, sob esse ponto de vista da afirmação deve estar certamente contido que eu também me relacione com um exterior, que o bem possa ser ofuscado. Minha afirmação na relação com tal incorreção se torna, assim, também afirmação mediada, partindo de tal isolamento, torna-se afirmação produzida, mediada pela superação da imperfectibilidade, que em si é apenas contingente. O bem de minha natureza retornou à igualdade comigo mesmo; desse modo, esta reconciliação não remove *nada do interior*, não o afeta, mas apenas retira o exterior. Desse modo, o mundo, o finito, reconcilia-se consigo mesmo. Se, além do mais, também se dizia que Deus reconciliou o mundo consigo, esta reconciliação ocorre agora do mesmo modo *em mim como finito*; eu *como singular* sou bom; tendo caído em erro, preciso apenas me livrar do acidental e estou reconciliado comigo. O interno é apenas ofuscado em sua superfície, mas esse ofuscamento não atinge o cerne; o *espírito* não entrou em relação com o acidental, ele permanece fora do jogo; o interior, o espírito, é o originalmente bom e o negativo não é determinado no interior da natureza do próprio espírito.

Na velha teologia, ao contrário, havia a representação da condenação eterna; ela pressupunha a vontade como genuinamente livre: não depende de minha natureza, mas de *minha vontade autoconsciente* o que eu sou, e eu sou culpado por conta da vontade. Assim, a minha natureza, o originário, não é o bem; eu não posso atribuir nenhum ser-bom *fora de minha vontade*; o bem cai apenas no lado de meu espírito autoconsciente. Aqui, em contrapartida, só foi assumida a boa originariedade, cuja afecção por outro é superada através da reprodução do originário. Nada mais pode ser adicionado a essa boa originariedade do que o *saber* dela, a *convicção*, a *crença do ser-bom*, e aquela mediação reconciliada consiste meramente nessa *consciência*, a saber, que eu sou bom por natureza - é, portanto, um sistema de alternância vão, vazio. Por certo, eu oscilo em mim mesmo na direção da nostalgia e daquele além ou, ainda, no reconhecimento de meus erros cometidos, e eu oscilo entre aquela nostalgia e afecção que apenas ocorrem dentro de mim, que retornam a mim e nelas estou imediatamente comigo mesmo.

Essa é a determinação abstrata; embora mais desenvolvidas, todas as perspectivas do tempo convergiriam para ela, como por exemplo, a de que o bem reside apenas em minha convicção, de que sobre essa convicção repousa minha

eticidade e de que o que é bom consiste, novamente, apenas em minha natureza. Minha convicção é suficiente no que concerne a mim mesmo. Que eu *saiba* a ação como boa é suficiente no que concerne à minha ação. Uma consciência ulterior sobre a *natureza substancial* da ação não é requerida. Mas isso depende unicamente daquela consciência, de modo que na realidade eu não posso cometer nenhum erro; pois para mim sou *apenas afirmativo*, enquanto que a duplicação permanece formal, uma aparência que não ofusca meu interior essencial. Minha nostalgia, minha comoção são o substancial. Por este ponto de vista se guiam todas as perspectivas do tempo mais recente desde a filosofia kantiana, que apresentou pela primeira vez esta fé no bem.

Este é o ponto de vista da consciência subjetiva, que desenvolve as oposições que concernem à consciência, oposições que permanecem porque ela as mantém sob seu controle, já que ela é o afirmativo.

Temos de considerar agora o que é a finitude em geral e qual é a relação verdadeira do finito com o infinito; que o espírito humano seja finito ouvimos reafirmarem diariamente. Trataremos primeiramente da finitude no sentido popular, no sentido que se exprime quando se diz que o ser humano é finito, em seguida falaremos de seu sentido verdadeiro e da própria intuição racional.

Há *três* formas nas quais a *finitude* aparece, a saber, na *existência sensível*, na *reflexão* e no modo em que ela está *dentro do espírito e é para ele*.

α. A finitude na existência sensível

Que o ser humano seja finito tem inicialmente o seguinte sentido: eu, o ser humano, relaciono-me com outro; um outro, meu negativo, é dado, com o qual eu estou em ligação, e esta constitui minha finitude; nós dois excluimos um ao outro e nos relacionamos autonomamente um em face do outro. Assim, eu sou *sensorialmente sensível*; tudo que é vivente é, de igual modo, excludente. Ao ouvir e ver eu tenho apenas um singular diante de mim e ao me relacionar praticamente, eu sempre tenho a ver apenas com um *singular*; os objetos de minha satisfação são igualmente singulares. Este é o ponto de vista do *ser natural*, da existência natural; eu estou, por conseguinte, em múltiplas relações, de diferentes maneiras, com o ser exterior, isto é, em sensações, necessidades, relações práticas e teóricas; todas são, segundo seu conteúdo, limitadas e dependentes, finitas. Mas já no interior dessa finitude ocorre a *superação* do finito; cada impulso, como subjetivo, relaciona-se com outro, é finito, mas ele supera essa relação, esse finito, na medida em que ele se satisfaz. Este retorno para sua afirmação é a satisfação; mas, em contrapartida, ela permanece finita, pois o impulso satisfeito desperta novamente e a superação da negação recai na necessidade. A satisfação, esta infinitude, é apenas uma infinitude da *forma* e, por isso, não é verdadeiramente concreta; o conteúdo permanece finito e a satisfação permanece igualmente finita uma vez que a necessidade enquanto tal

contém a carência e é finita; mas segundo o aspecto formal, que a necessidade se satisfaça é uma superação² de sua finitude. A satisfação da fome é superação da cisão entre mim e meu objeto, é superação da finitude, embora apenas formal.

O natural não é em e para si, mas porque ele *não é posto por si próprio*, a finitude constitui sua natureza. Também nossa consciência sensível, na medida em que nós, nela, temos a ver com singulares, pertence a essa finitude natural; esta tem de se manifestar. O finito é determinado como o negativo, precisa se libertar de si; esse primeiro libertar-se natural e ingênuo do finito de sua finitude é a *morte*; esta é renúncia do finito e o que a vida natural é *em si* é aqui *posto actualiter* e realmente. A vitalidade sensível do singular tem seu fim na morte. As sensações singulares são, como singulares, transitórias: uma suprime a outra; um impulso ou um desejo expulsa o outro. Esse sensível se põe *realiter*, como aquilo que ele é em sua ruína. Na morte, o finito é posto como superado. Mas a morte é apenas a *negação abstrata do negativo em si*; ela própria é *nula*, a *nadidade manifesta*. Mas a *nadidade posta* é simultaneamente a *nadidade superada* e o *retorno ao positivo*. Aqui ocorre o término, a saída da finitude. Essa saída da finitude não é, *na consciência*, o que a morte é, mas essa instância mais elevada está no pensar, - já mesmo na representação, na medida em que ali o pensar é atuante.

B. A finitude sob o ponto de vista da reflexão

Na medida em que agora nos elevamos, a partir do ponto de vista da consciência imediata, para o da *reflexão*, tratamos novamente de uma *finitude*, que surge *na oposição determinada com a infinitude*. Esta oposição tem formas diversas e a questão é: quais são elas?

Sob este ponto de vista está dada uma *saída da finitude*, mas a verdadeira infinitude também é, nesta esfera, tão somente como *finitude superada*. Portanto perguntamos: cabe à reflexão pôr o finito como o nulo em si, ou a reflexão só chega tão longe quanto a natureza?; ela pode fazer perecer o que é perecível ou o nulo é para ela imperecível? Porque ele nada é, devemos deixá-lo desaparecer, pois aquilo a que a natureza é apta, muito mais pode o espírito infinito. Assim a reflexão, como a natureza, mostra o finito como nulo. Mas a natureza sempre retorna ao finito e este é também o ponto de vista da reflexão, a saber, o de *reter* perenemente a *oposição*, a *finitude* face à infinitude. Justamente a relação destas é o ponto de vista da reflexão; ambas pertencem à oposição que é própria a este ponto de vista. Por certo, parte-se para o infinito apenas como para a *negação abstrata* do finito, como para o não-finito - este, porém, não como o que tem o *finito como a si próprio dentro de si* - em face do qual permanece um *outro* e, portanto, ele mesmo permanece um

² Escolhemos este termo para traduzir *Aufhebung*. Compreendemos que “superação” se aproxima da acepção conferida por Hegel à noção porque indica tanto o sentido da “elevação” que a dupla negação promove às categorias quanto o da “manutenção” do negativo “sobre o qual se opera”.

finito, que novamente parte para um infinito e assim novamente ao infinito.

αα) *O fora-um-do-outro da finitude e a universalidade*. - Quando nós considerarmos a primeira oposição do finito e do infinito na reflexão, a finitude é um *fora-um-do-outro* distinto, *múltiplo*, e dentro desta multiplicidade cada um é *particular, limitado*; contraposto a este, o múltiplo se determina em sua *universalidade, ilimitação*, como o *universal nessa pluralidade*. Esta forma ocorre em figuração mais concreta em nossa consciência.

Nós sabemos de muitas coisas, mas sempre apenas de *singulares*. Enquanto aspirante, o espírito é determinado segundo fins e interesses *particulares*. Mas nas duas relações, como representante e aspirante, o espírito se comporta como particularidade excludente e se encontra, portanto, na contextura de outras coisas independentes. Aqui também ocorre a oposição na medida em que o espírito compara sua singularidade *sendo-aí* com sua singularidade como *universalmente* representada, determinada. Eu comparo a riqueza do conhecimento que eu *posso* com a massa *representada* de conhecimentos e encontro ambos, minha efetividade e minha universalidade representada, inadequados; exige-se, em seguida, que a multiplicidade efetiva seja promovida, aperfeiçoada, esgotada e elevada à universalidade. Igualmente na [vida] prática, fazemos da *universalidade* da satisfação, da integralidade dos impulsos e dos prazeres um plano, uma universalidade e integralidade que chamamos de bem-aventurança. A uma totalidade chamamos universalidade do saber, à outra chamamos totalidade da propriedade, da satisfação, do desejo, do prazer. A *totalidade* pensada aqui isoladamente é apenas como *multiplicidade e todidade*³ e ela permanece, portanto, contraposta à finitude, que não pode possuir *tudo*. O *eu* é igualmente um excludente face a excludentes; igualmente, os muitos são os excludentes por excelência, face a outros muitos, e *todos* é apenas uma abstração que permanece exterior aos muitos. Aqui chegamos à conclusão de que os conhecimentos não têm fronteira alguma, o voo de estrelas a estrelas é ilimitado, e podemos certamente pensar que a ciência da natureza conhece todos os animais, mas não alcança as determinidades mais sutis; o mesmo se passa com a satisfação dos impulsos: o ser humano pode alcançar muitos interesses e fins, mas não todos ou, ainda, a própria bem-aventurança; a todidade é um ideal inatingível. Essa finitude *permanece* justamente porque ela é algo de verdadeiro; o não-verdadeiro é a unidade, a universalidade; a multiplicidade precisaria abdicar de seu caráter para que pudesse ser colocada sob a unidade. O ideal é, portanto, inatingível precisamente porque não é verdadeira em si mesma uma unidade de muitos que deve simultaneamente permanecer um *fora-um-do-outro* múltiplo. Antes, o fim e o ideal, ao lado dos quais permanecemos, são eles mesmos um finito essencial, e precisamente por isso eu preciso permanecer ao

³ Traduzimos *Allheit* por “todidade” para mantermos a sua distinção em relação a *Totalität*, que traduzimos por “totalidade”.

lado deles; pois ao atingi-los, eu alcançaria apenas um finito.

BB) *A oposição do finito e infinito.* - Temos de considerar agora a forma da oposição do finito face ao infinito, a maneira em que ela é *como tal* na *reflexão*. Ela é a finitude em oposição à infinitude, *ambas postas para si*, não meramente enquanto predicado, mas como oposição *essencial*, e, assim, de modo que uma é determinada como o outro da outra. Aqui também a finitude *permanece* precisamente porque o infinito que a ela se contrapõe é ele próprio um finito e, de fato, um tal que é posto como o *outro do primeiro*. Apenas o verdadeiramente infinito, que põe a si próprio como finito, ultrapassa a si como seu outro e ali permanece porque ele é *seu outro* na unidade consigo. Se o uno, o infinito, é determinado como o não-muitos, não-finito, ele permanece além dos muitos e do finito e, assim, os próprios muitos do finito também permanecem para si, sem poder alcançar seu além.

Devemos então questionar se essa oposição é a verdade, ou seja, se estes dois lados se desintegram e se persistem fora-um-do-outro. Sob esta perspectiva, já dissemos que nós, ao pormos o finito como finito, ultrapassamo-lo. No limite temos um limite, mas apenas na medida em que nós o ultrapassamos; ele não é mais o afirmativo; na medida em que ali estamos, não estamos mais ali.

O finito se relaciona com o infinito, *ambos excluem um ao outro*; mais precisamente, o finito deve ser o *circunscrito* e *a sua fronteira, o infinito*.

Na primeira forma, um particular circunscribe um outro; aqui, o finito tem no próprio infinito uma fronteira. Se, então, o finito é circunscrito pelo infinito e se encontra de um lado, também o próprio infinito é um circunscrito; no finito ele tem uma fronteira, ele é o que o finito não é, tem um do-lado-de-lá e é, assim, um finito, circunscrito. Por conseguinte, nós temos, ao invés do mais elevado, um *finito*. Nós não temos aquilo que queremos, nós temos apenas um finito nesse infinito. Ou dizemos, por outro lado, que o infinito não é circunscrito, por conseguinte, o finito também não é circunscrito; se ele não é circunscrito, então ele não é distinto do infinito, mas conflui com ele, é idêntico a ele na infinitude, assim como antes, na finitude. Essa é a natureza abstrata dessa oposição. Nós precisamos reter isso na consciência; essa compreensão é relevante na medida em que perpassa todas as formas da consciência reflexiva e da filosofia. Justamente na *contraposição absoluta* a própria oposição se dissolve; ambos lados que entram nesta relação se dissolvem em momentos vazios e o que é e permanece é a *unidade* de ambos, ali onde eles se superaram.

O finito tomado *mais concretamente* é o *eu* e o infinito é, de início, o além desse finito, o negativo dele; mas como o negativo do negativo, o infinito é o afirmativo. Por consequência, incide deste lado do infinito a *afirmação*, o ente, o além do *eu*, de minha autoconsciência, de minha consciência como capacidade, como querer. Mas temos de notar que foi o *próprio eu* que primeiro determinou aqui o além como

o afirmativo; mas este é contraposto àquele *eu* que anteriormente determinamos como o *afirmativo*: eu sou imediato, eu sou um comigo mesmo.

Se a consciência se determina como finita e se do lado do além resta o infinito, este *eu* faz a mesma reflexão que nós fizemos, ou seja, que aquele infinito é apenas o-que-desaparece, apenas um *pensamento posto por mim*. Eu sou o que produz aquele além e me determino, portanto, como finito; ambos são meu produto; eles desaparecem em mim; eu sou o senhor e mestre desta determinação e, assim, o seguinte é posto, que *eu* sou o *afirmativo* colocado além; eu sou a negação da negação; eu sou aquilo em que a oposição desaparece, eu sou a reflexão que anula a negação. Assim, o *eu* dissolve, através de sua própria reflexão, aquelas oposições.

γγ) *A asseveração absoluta do finito na reflexão*. - Chegamos a este ponto e por ora queremos ver o que sucede com o finito, se temos efetivamente, realmente, de sair dele, se ele de fato conquista seu direito de ser *superado verdadeiramente*, de se infinitizar, ou se ele permanece em sua finitude e apenas recebe, por conseguinte, a *forma* do infinito, de modo que o infinito, em contraposição a ele, é um finito. Aqui parece ser o caso que a reflexão não quer abandonar o nulo e, como autoconsciência, quer levar a cabo sua finitude e se realizar em sua verdade. Porém, é justamente isso o que não acontece aqui, mas que é apenas aparência; antes, o que acontece é que o finito *se mantém*, eu me restrinjo a mim, não renuncio à minha nadaidade, mas ali me torno infinito, *infinito efetuado, operado*. Portanto, o que temos é que o *eu* finito, na medida em que ele é o pôr de um infinito além de si, pôs o próprio infinito como um finito e, ali, é idêntico consigo como o igualmente finito e se torna agora, como idêntico ao infinito, infinito. Esse é o ponto mais alto da subjetividade que se mantém em si, a finitude que permanece e se torna ali o infinito, a subjetividade infinita, que se conclui com todo conteúdo; mas essa própria subjetividade, esse ápice da finitude ainda se mantém. Todo conteúdo é volatilizado e minado; tão somente essa vaidade não se dissolve. Esse ápice tem a aparência de renúncia do finito; ele é aquilo em que a finitude *enquanto tal* ainda se afirma. De fato, a autoconsciência abstrata é o pensar puro enquanto o poder absoluto da negatividade que tudo realiza, mas como o poder que ainda se mantém como *este eu*, na medida em que ele renuncia à toda finitude e expressa este finito como a infinitude, como o afirmativo universal. A carência é a da objetividade. Importa saber se na renúncia verdadeira esse ápice ainda tem um objeto.

O ponto de vista considerado é o *da reflexão em sua completude*, a subjetividade abstrata, o *eu*, o absoluto idealizante, na medida em que para tal, toda diferença, determinação, conteúdo são superados e são postos apenas através dele. O determinante sou eu, e *apenas* eu, e eu sou como *este* singular, como o si imediato, como o *eu* que sou imediatamente.

Eu sou em todo conteúdo *a relação imediata comigo, ou seja, ser, e o sou*

como *singular*, como a relação da negatividade consigo mesma. Sou posto por mim, posto como diferente de mim, como o *negativo*, e, assim, posto como negado, como *apenas* posto. Por conseguinte, eu sou a *negatividade imediata*. Esse excludente é a maneira como eu sou imediatamente - ou seja, segundo meus sentimentos, opiniões, segundo a arbitrariedade e contingência de minha sensibilidade e de meu querer -, o *afirmativo em geral*, sou bom. Todo conteúdo objetivo, lei, verdade, obrigação se dissolvem para mim, eu não reconheço nada, nada de objetivo, nenhuma verdade; Deus, o infinito, é para mim um além, afastado de mim. Eu sozinho sou o positivo e nenhum conteúdo vale em si e para si, não contém mais nenhuma afirmação em si, mas apenas na medida em que eu o ponho; o verdadeiro e o bem são apenas meu *ser-convicto* e, portanto, que algo seja bom pertence apenas a este meu ser-convicto, a este meu reconhecimento. Nessa idealidade de todas as determinações somente eu sou o real.

Agora esse ponto de vista se define inicialmente como o da humildade e essa sua humildade consiste em que o *eu* exclui de si o infinito, o saber e o conhecimento de Deus, renuncia a estes e se determina, ao contrário, como finito. Mas por isso essa humildade se contradiz, ela é, antes, arrogância; pois eu *excluo justamente o verdadeiro de mim*, de modo que eu, *como este*, sou *sozinho* o afirmativo e o essente em si e para si, em oposição ao qual todo outro se dissolve. Ao contrário, a verdadeira humildade abandona a si, o *este como o afirmativo* e reconhece apenas o verdadeiro e o essente-em-si-e-para-si como o verdadeiro. Aquela falsa humildade, inversamente, na medida em que reconhece o finito como o negativo, limitado, torna-o simultaneamente o único afirmativo, infinito e absoluto: eu - este - sou isoladamente o único essencial, ou seja, eu, este finito, sou o infinito. O *infinito* expresso *como transcendente* é posto apenas *por mim*. Nesta determinação está contida a unidade do finito e do infinito, mas uma tal unidade na qual o finito não pereceu, mas se tornou rígido, absoluto, perene. Desse modo, porque esta unidade é posta pelo *eu* finito, ela própria se torna unidade finita. O *eu* finge ser humilde na medida em que ele, por orgulho da vaidade e da nada, permanece ignorante a seu respeito. Por outro lado, na medida em que o saber do que é mais elevado é descartado e apenas resta a afecção subjetiva, a conveniência, nada *objetivamente comum* liga os singulares, e por conta da diversidade conveniente de seu sentimento, eles se dirigem hostilmente um ao outro com ódio e desprezo.

Essa versão ponto de vista em seu aspecto extremo, carente de conteúdo, de que a subjetividade finita põe a si como absoluta, constitui a dificuldade de compreensão desse ponto de vista.

A primeira dificuldade é que o próprio ponto de vista é um tal abstrato; a segunda é a sua aproximação ao conceito filosófico. Ele está no limiar do ponto de vista filosófico, pois é a instância mais elevada da reflexão. Ele contém expressões

que, vistas superficialmente, parecem conter a filosofia. Contém a idealidade, negatividade, a subjetividade, e isso tudo, considerado para si, é um momento verdadeiro e essencial da liberdade e da ideia. Além do mais, ele contém a unidade do finito e infinito; o mesmo também precisa ser dito a respeito da ideia. Certamente, é a subjetividade que desenvolve, a partir de si, toda objetividade e, portanto, como forma, converte-se em conteúdo e só se torna forma verdadeira através de seu conteúdo verdadeiro. No entanto, o que assim aparece como o mais próximo, mostra-se como o mais distante. Essa idealidade, este fogo, na medida em que todas as determinações se consomem, é ainda, sob esse ponto de vista, *negatividade incompleta*; eu como *imediato, este*, sou a única realidade; todas as determinações restantes são idealmente postas, consumidas. Apenas eu me preservo e todas as determinações valem se eu quiser. Somente minha própria determinação, e a de que tudo é posto apenas por mim é, vale. A idealidade não foi levada a cabo; esta última instância ainda contém o que precisa ser negado, isto é, que eu, como este, não tenho verdade, realidade. Somente eu mesmo sou ainda positivo, ali, no *eu*, tudo se torna afirmativo através da negação. Desse modo, o próprio ponto de vista se contradiz. Ele põe a idealidade como princípio, e a realização da idealidade não é ela mesma Ideal.

A *unidade do finito e infinito*, que é posta na reflexão, é, sobretudo, uma definição da ideia, de modo que o infinito é o pôr de si mesmo como o finito, enquanto que o finito é o finito de si próprio e, através deste caráter da superação, é negação de sua negação e, desse modo, o infinito, mas este infinito apenas é como pôr de si dentro de si mesmo como o finito e a superação desta finitude enquanto tal. Em contrapartida, sob o ponto de vista subjetivo, essa unidade ainda é posta na unilateralidade, ela é posta pelo próprio *finito*, ainda está *sob a determinação do finito*; eu, este finito, sou o infinito. Desse modo, essa própria infinitude é a finitude. Temos de separar desta afirmação, deste infinito, esta singularidade de meu *eu* finito, minha ipseidade imediata. A reflexão é ela mesma o-que-separa; mas ela omite aqui a operação de separar e diferenciar e chega à unidade, mas esta é apenas unidade finita. Ela se abstém aqui de separar, do infinito e afirmativo, a singularidade imediata do eu, e ao invés de submergir o singular, sem o estatuto de para si, na universalidade e compreender a afirmação em sua universalidade absoluta, na qual a reflexão encerra dentro de si o singular, ela apreende a própria singularidade imediatamente como o universal. Esta é a carência desse ponto de vista. As oposições só podem ser ajuizadas se nós as reconduzirmos ao último pensamento.

Trata-se do ponto de vista de nosso tempo e, com ele, a filosofia entra em sua relação peculiar. Quando comparamos este ponto de vista com a religiosidade passada, notamos facilmente que anteriormente essa consciência religiosa tinha um conteúdo ente em si e para si, um conteúdo que descrevia a natureza de Deus.

Tratava-se do ponto de vista da verdade e da dignidade. A obrigação mais elevada era conhecer Deus e adorá-lo em espírito e em verdade, e a salvação ou condenação, valor absoluto ou desvalor do homem, eram condicionados ao reconhecimento do verdadeiro, ao saber deste conteúdo. Agora o mais elevado não é o saber da verdade, de Deus, e, por isso, não sabemos mais o que é direito e obrigação. Todo conteúdo verdadeiro tem de se livrar dessa subjetividade pura, formal. Nesse ponto de vista está desenvolvido expressamente que eu sou *bom por natureza*; não é *por mim* ou por meu querer que eu o seja; mas enquanto sou *inconsciente*, sou bom. A visão contraposta declara, por sua vez: eu sou bom apenas através de minha atividade autoconsciente, espiritual, de minha liberdade; eu não sou originariamente bom por conta de minha natureza, mas isso deve resultar de minha consciência, isso pertence a meu mundo espiritual. A graça de Deus tem ali sua obra; mas o meu ser-participante como consciência e como *meu* querer também necessariamente concorre para [o bem]. Agora o ser-bom é minha arbitrariedade, pois tudo é posto por mim.

Nesta oposição estranha presente na perspectiva religiosa nós devemos reconhecer a grandiosa revolução no mundo cristão: surgiu uma *autoconsciência* completamente diversa sobre o verdadeiro. Todo dever, tudo o que é direito, depende da consciência mais interior, do ponto de vista da autoconsciência religiosa, da raiz do espírito, e esta é o fundamento de toda efetividade. De fato, ela só tem verdade quando ela é a forma para o *conteúdo objetivo*. Sob aquele ponto de vista carente de conteúdo, em contrapartida, nenhuma *religião é possível*, pois eu sou o afirmativo, enquanto que a ideia ente em si e para si na religião por excelência precisa ser posta por si e não por mim; portanto, lá não pode haver religião e tampouco sob o ponto de vista da consciência sensível.

Sob essa perspectiva, a filosofia é algo específico. Uma vez que a formação universal é posta na consciência, a filosofia é uma operação, uma maneira de apreciação que é exterior ao que é comum, uma operação que tem um lugar particular e, assim, também a filosofia da religião, segundo a apreciação do tempo, é algo que não pode ter significado para a comunidade e ela tem de esperar, antes, pela resistência, pela animosidade de todos os lados.

Se tomássemos agora a primeira relação do finito com o infinito como o *natural* e não-verdadeiro, porque o conjunto e multiplicidade da particularidade foram mantidos em contraposição à universalidade, nós veríamos, ademais, como a segunda relação a da *reflexão*, onde a finitude reside na abstração inteiramente consumada do pensar puro, que não se apreende efetivamente como universal, mas permanece como *eu*, como este; temos, então, de considerar a maneira como a relação da finitude se manifesta na *razão*.

γ. A consideração racional da finitude

A respeito deste ponto de vista, temos de considerar primeiramente a

maneira como ele se encontra *em relação* com a forma da reflexão em seu ponto mais elevado. A passagem deste ponto de vista precisa ser dialética e realizada segundo sua natureza; esse movimento, todavia, pertence à lógica. Isso posto, nós pretendemos proceder de modo que o apresentemos concretamente e, em vista da necessidade da passagem, recorramos somente às consequências próprias desse ponto de vista. Ele diz: *eu como finito sou um nulo*, o qual tem de ser superado; por certo, essa superação não é realizada se, simultaneamente, essa *singularidade imediata permanecer*, e assim ela permanece de modo que *apenas* este *eu* seja o afirmativo, assim como indica o ponto de vista da reflexão. O finito, que se aprimora como infinito, é apenas *identidade abstrata*, vazio dentro de si mesmo, a forma mais elevada da inverdade, a mentira e o mal. Por consequência, precisamos mostrar um ponto de vista a partir do qual o *eu*, nessa singularidade, renuncia a si de fato e realmente. Eu preciso ser realmente subjetividade particular *superada*; assim, um *objetivo* de mim mesmo precisa ser reconhecido, um tal que de fato valha para mim como verdadeiro, que seja reconhecido como o afirmativo, posto para mim, no qual eu como este *eu* sou negado, onde minha liberdade, porém, está simultaneamente preservada. A liberdade da reflexão é uma tal que nada faz nascer dentro de si e, porque ela precisa criar, ela procede, nesse pôr, sem lei e ordem, ou seja, nada de objetivo nasce. Uma vez que o lado objetivo deve efetivamente ser reconhecido, disso depende que eu seja determinado como *universal*, conserve-me, valha para mim apenas como universal. Mas isso não é nada mais do que o ponto de vista da razão pensante e a própria religião é esse agir, essa atividade da razão pensante e do pensamento racional, atividade de pôr-se como singular e como universal, de encontrar-se como singular que se supera e como seu verdadeiro si como universal. Igualmente, a filosofia é razão pensante, de modo que nela esse agir, que é religião, aparece na forma do pensar, enquanto que a religião, por assim dizer, razão pensante ingênua, permanece no modo da representação.

Agora temos de apresentar as determinações de pensamento gerais e específicas desse ponto de vista.

Diz-se que a subjetividade renuncia a seu singular no objeto ao reconhecer algo de objetivo em geral. Este objeto não pode ser *nada sensível*; eu sei do objeto, sei que ali a coisa é para mim o consistente, mas ali ainda não está minha liberdade; nós ainda temos que pressupor a inverdade da consciência sensível. A determinação necessária é a que esse objetivo seja como verdadeiro, afirmativo, *na determinação do universal*; nesse reconhecer de um objeto, de um universal, eu renuncio à minha finitude, a mim como este. Para mim vale o universal; eu não seria um tal se eu me conservasse como este. Isso também está dado no saber imediato de Deus; eu sei do universal objetivo que é em e para si, mas porque este é apenas um comportamento imediato e a reflexão ainda não surgiu, este universal, este objeto do universal,

é ele próprio apenas um subjetivo ao qual falta a objetividade sendo em e para si. Portanto, a última reflexão é tão somente a de que essas determinações só se encontram no sentimento, estão restritas à consciência subjetiva, que ainda não renunciou a si segundo sua particularidade imediata, de modo que essa determinação do universal objetivo enquanto tal ainda não é suficiente. Ao contrário, é preciso que o universal abstrato ainda tenha um *conteúdo*, *determinações* dentro de si; para mim ele é dado como sendo em e para si. Posto que ele é vazio, a determinidade só é *visada*, ela incide em *mim*, todo conteúdo permanece para mim; toda atividade, toda vitalidade, a determinação e a objetivação são apenas minhas; eu tenho apenas um Deus morto, vazio, uma essência conhecida como a mais elevada, e esse vazio, essa representação, permanece apenas subjetiva, não leva à objetividade verdadeira. Sob este último ponto de vista, encontra-se apenas a *certeza*, mas nenhuma *verdade*, e nele eu posso permanecer determinado tão somente como este, finito. Disso segue que a objetividade é apenas aparência.

Não apenas para a filosofia o objeto é pleno de conteúdo, mas este é comum à filosofia e à religião; ainda não foi apresentada uma diferença entre ambas perspectivas.

Em decorrência disso, coloca-se a pergunta: como o sujeito é ali determinado? Ele é determinado como *pensante* no relacionamento com o objeto reconhecido. O pensar é atividade do universal, um universal tido por objeto; aqui o universal deve ser o universal absoluto por excelência. O relacionamento com tal objeto é, portanto, o pensar do sujeito; o objeto é a essência, o ente para o sujeito. O pensamento não é meramente subjetivo, mas também objetivo.

Junto ao pensamento sobre a coisa, reflexivamente, eu sou subjetivo, tenho meus pensamentos a respeito dela; pensando a coisa, pensando o pensamento da coisa, a relação *comigo como particular* face à coisa é descartada e eu me comporto objetivamente; ali eu renunciei a mim - como este - segundo minha particularidade e sou universal; este e o pensar de que o universal é meu objeto é o mesmo; eu renuncio, aqui, *actualiter*, *realiter* a mim. O efetivo e a vida na objetividade são a verdadeira confissão da finitude, a real humildade.

Podemos perceber que a determinação essencial do pensar é que a *atividade mediadora* é universalidade mediada, é afirmação como negação da negação. É mediação através da superação da mediação. Universalidade e substância são pensamentos tais apenas através da negação da negação. Por conseguinte, está contido ali o modo da imediatidade, mas não apenas. Encontramos a expressão: “nós sabemos imediatamente de Deus”. Saber é uma atividade pura e é tal apenas enquanto nega o impuro, imediato. Podemos saber de Deus de modo empírico; de tal modo, esse objeto universal está imediatamente diante de mim, sem prova. Esta imediatidade no sujeito empírico é, em parte, o próprio resultado de muitas

mediações, em parte, apenas um lado dessa atividade. Uma peça de piano difícil pode ser tocada com facilidade depois de ter sido praticada repetidamente, após ter sido detalhadamente percorrida; ela é tocada como operação imediata na medida em que é resultado de muitas ações mediadoras. O mesmo é o caso do hábito que para nós se torna segunda natureza. O resultado simples da descoberta de Colombo é resultado de muitas atividades e deliberações isoladas precedentes.

A *natureza* de uma tal atividade é distinta do *fenômeno*; por certo, a natureza do pensar é essa igualdade consigo mesma, essa transparência pura da atividade, que é em si negação da negação, e o resultado é o que se torna imediato, o que aparece como imediato.

Portanto eu sou determinado como pensante na relação com o objeto e, de fato, não meramente na filosofia, mas também na religião afirmativa; na *devoção*, que provém do *pensar* e do *pensado*, Deus é para mim. Esse pensamento do universal é, por conseguinte, um modo determinado do *eu ser*, como pensante puro. Em seguida, *eu estou refletido em mim* na devoção, nessa relação com a substância universal, *diferencio-me* desse objeto, *diferencio-o* de mim, pois tive de *me* superar; ali reside a consciência *de mim mesmo*, e na medida em que eu só tenho devoção ao superar a mim mesmo face a Deus, eu sou apenas como reflexão em mim ao mesmo tempo proveniente de Deus. Nesse sentido, como eu sou de agora em diante determinado como o *eu* que novamente aparece? Aqui eu sou determinado verdadeiramente *como finito*, como o que em última instância é diferente desse objeto, sou determinado como o particular face ao universal, como o acidental nessa substância, como uma diferença, que simultaneamente não é para si, mas que renunciou a si e que sabe de si como finito. Assim, eu permaneço na consciência de mim mesmo e disso decorre que o *objeto universal* agora é *em si* mesmo *pensamento* e tem o conteúdo dentro de si, é substância que se move dentro de si, é como processo interno no qual ele engendra seu conteúdo, não é vazio, mas é como preenchimento absoluto. Toda *particularidade* pertence a ele; enquanto universal, ele é *abrangente* face a mim e, assim, eu me vejo como finito, eu sou um *momento nessa vida*, como aquilo que só tem seu ser particular, sua subsistência, nessa substância e em seus momentos essenciais. Por conseguinte, eu sou posto não apenas em si, mas também *actualiter* como finito. Precisamente por isso eu não me comporto como imediato, como afirmativo.

Já que consideramos até aqui a relação do *eu* com a substância universal concretamente, temos ainda de tratar da *relação abstrata* do finito com o infinito em geral.

Na *reflexão*, o finito só se contrapõe ao infinito na medida em que o *finito* é *redobrado*. O verdadeiro é a *unidade imediata de ambos*. É precisamente isso que nós consideramos de modo mais concreto como a relação do eu subjetivo com o universal. Agora o finito é apenas momento essencial do infinito; o infinito é a

negatividade absoluta, ou seja, afirmação, mas que é mediação dentro de si. A unidade *simples*, identidade e afirmação abstrata do infinito não são, em si, nenhuma verdade, mas é essencial ao infinito *se suprimir dentro de si*; ali há primeiramente a afirmação, em seguida a diferenciação e, por fim, a afirmação emerge como negação da negação. O ponto de vista do finito tampouco é o verdadeiro; este último precisa ser superado e apenas este negar é o verdadeiro. Desse modo, o finito é momento essencial do infinito na natureza de Deus e, por conseguinte, podemos dizer: Deus é aquilo mesmo que se finitiza, que *põe determinações dentro de si*. Por certo, isso pode nos parecer de início não-divino; mas já temos esse resultado presente nas representações comuns de Deus, pois nós estamos habituados em crer nele como criador do mundo. Deus cria um mundo; Deus determina; fora dele, não há nada a ser determinado; ele se determina na medida em que ele se pensa, contrapõe a si um outro; ele e o mundo são dois. Deus cria o mundo do nada; ou seja, fora do mundo não há nada de exterior, pois ele é a própria exterioridade. Apenas Deus é: ele quer o finito; ele o põe como um outro e se torna, por consequência, ele próprio um outro de si mesmo, um finito, pois ele tem um outro contraposto a si. Mas este ser-outro é contradição de si consigo mesmo. Assim, ele é o finito face ao finito; mas o verdadeiro é que essa finitude é apenas fenômeno, no qual Deus tem a si mesmo. O criar é a atividade; nela reside a diferença e o momento do finito. No entanto, esse subsistir do finito precisa se suprasumir novamente, pois ele é Deus; o finito é um outro e é, não obstante, na determinação do *outro* de Deus. Ele é o outro e *não* outro; ele dissolve a si próprio; ele não é ele próprio, mas um outro; ele destrói a si mesmo. Mas por isso o ser-outro se dissipou completamente em Deus e nele Deus conhece a si mesmo, por esse conhecer ele se preserva através de si mesmo como resultado.

Segundo essa consideração, temos de diferenciar corretamente as duas infinitudes: a verdadeira e aquela muito deficiente do entendimento. Assim é, pois, o momento finito da vida divina.

c. Passagem para o conceito especulativo de religião

Para o tratamento racional desenvolvido do finito, as formas simples de uma *proposição* não valem mais. “Deus é infinito, eu finito”; estas são expressões falsas e deficientes, formas que não são adequadas ao que a ideia é, ao que é a natureza da coisa. O finito não é o ente; igualmente, o infinito não é rígido: essas determinações são apenas *momentos do processo*. Nesse sentido, Deus é também como finito e o *eu* é também como infinito. O “é”, que em tais proposições é tratado como estático, não tem, apreendido em sua verdade, nenhum outro sentido além do de *atividade*, vitalidade e espiritualidade.

Também os predicados não são suficientes à determinação, eles são tanto

unilaterais quanto *provisórios*. Mas o que é verdadeiro e o que é a ideia é, portanto, apenas como o *movimento*. Assim, Deus é esse movimento dentro de si mesmo e apenas por isso é Deus vivo. Entretanto, essa subsistência da finitude não pode ser retida, mas tem de ser superada: Deus é o movimento para o finito e, assim, é como superação deste em direção a si mesmo; no *eu*, como o-que-se-suprassume como finito, Deus retorna a si e é Deus apenas nesse retorno. Sem mundo, Deus não é Deus.

Em especial os antigos alcançaram essas abstrações; elas são produtos do começo do pensar reflexivo, abstrato. No entanto, Platão já tinha reconhecido o infinito como o deficiente e determinando-o como o mais elevado, a fronteira que se circunscreveu dentro de si foi tomada por mais elevada que o não-circunscrito. O verdadeiro é a unidade do infinito, na qual o finito está contido.

Disso resulta que nós precisamos nos livrar do espectro da oposição do finito e do infinito. Face à atitude de querermos saber de Deus e de termos uma relação positiva com ele, desapegamo-nos do espectro de que isso é uma presunção e, ao contrário, falamos com muita pompa, senso de edificação e com humildade maçante; mas essa presunção é atribuída tanto à filosofia como à religião. Sob esse ponto de vista, é indiferente se eu reconheço o conteúdo, Deus, pelo pensamento ou se o tomo por verdadeiro com base na autoridade ou com o coração, através de iluminação interior, ou como quer que seja; contra tudo isso, o espectro da presunção, isto é, o conhecimento de Deus, a pretensão por apreender o infinito através do finito, é lançado. Nós precisamos rejeitar completamente essa oposição através da compreensão de sua especificidade.

Quem não rejeita esse fantasma afoga na vaidade; pois ao pôr o divino como impotente para conhecer a si próprio, mantém-se em sua própria subjetividade e a partir desta assegura a impotência de seu conhecer. Essa é sobretudo a inverdade subjetiva, a hipocrisia que mantém o finito para si, que admite a vaidade do finito, mas este eu vaidoso conhecido, admitido, no entanto se conserva e se faz absoluto e, com isso, afasta-se do conhecimento, da religião e da religiosidade objetivas plenas de conteúdo e as aniquila ou não permite que elas surjam. - Evadimo-nos dessa vaidade da subjetividade que se preserva, desse *eu*, e afundamos na coisa; a vaidade é levada às últimas consequências. Isso é uma consequência em razão de nosso agir na ciência.

A relação *negativa* da consciência com o absoluto é sustentada pela *observação*. Para a consciência só há finito; em contrapartida; o infinito é tão somente carente de determinação (por isso em si, como vimos, apenas subjetivo) e a consciência tem apenas uma relação negativa com o infinito. Porque dizemos então que na observação só *encontramos* tal relação, é *impossível* saber do absoluto, da verdade. Acerca dessa expressão ainda temos de fazer algumas considerações.

Nomeamos *possibilidade* e *impossibilidade* em geral quando estas têm um

sentido *determinado* e, assim, o *interior* concerne a ambas, ou seja, o *conceito* de um objeto, aquilo que ele é em si; por conseguinte, elas também precisam ser distinguidas pela natureza do próprio conceito. Mas sob o ponto de vista da consciência como observadora, sob este ponto de vista do *observar*, *não* podemos falar do interior, do conceito, pois ele renuncia ao conhecimento do que concerne ao interior; ele só tem diante de si o que incide na consciência exterior enquanto tal. Possibilidade e impossibilidade não incidem, portanto, nessa esfera.

Mas esse ponto de vista especifica que justamente o que é, ou seja, o que incide nessa consciência percipiente, é o que concede o *critério* da *possibilidade* e, por isso, o seu conceito; impossível é aquilo que vai contra a experiência.

Em contrapartida, devemos notar que esse observar se *restringe arbitrariamente à esfera da consciência finita*. Mas há ainda outras esferas que *podem ser observadas*, não apenas essa cujo conteúdo é apenas finito face a finito, mas tais nas quais o divino é ente em e para si na consciência. A consciência afirmativa do absoluto na forma da religiosidade ingênua, da devoção, ou na forma do conhecimento filosófico, *também* pode ser observada e nelas se dá um resultado completamente diferente do que o do ponto de vista da consciência finita, o sujeito observador pode agora observar essas formas mais elevadas da consciência *em outros* ou *em si mesmo*. Pois a deficiência desse ponto de vista pode bem ser que a *sensibilidade religiosa* é mais afirmativa e plena de conteúdo do que a *consciência*: no coração pode haver mais do que na consciência, na medida em que ele é consciência determinada, que conhece, que observa; ambos podem ser diferentes. Só depende da consciência igualar o conhecimento com aquilo que eu como espírito sou em e para mim mesmo.

Mas a convicção de que o espírito só tem uma relação negativa com Deus arruína, deteriora a sensibilidade, a devoção, o comportamento religioso; pois pensar é a fonte, a base sobre a qual está o universal em geral, Deus; no pensar, o universal é para o pensar. Apenas o espírito em sua liberdade, ou seja, como pensante, tem o conteúdo da verdade divina e o fornece à sensibilidade; *seu* conteúdo é o teor da sensibilidade no que concerne à toda devoção e piedade verdadeiras. Quando retemos na consciência que não há nenhuma relação positiva com Deus, por consequência, todo conteúdo se esvai da sensibilidade; como aquela esfera torna a si mesma vazia, também a sensibilidade fica oca, assim como eu não posso enxergar sem luz exterior. Se o conteúdo dessa base é negado, desalojado, não está mais presente o que a verdadeira determinação da sensibilidade pode oferecer. Se, portanto, por um lado, precisamos admitir que na devoção pode haver mais do que na consciência religiosa, é, por outro lado, por arbitrariedade ou incompetência que o que está presente nela mesma ou em outros não seja observado. Mas de fato essa arbitrariedade, essa incompetência, ainda não surgem aqui; mas somente quando se trata do que deve ser *observado*, a observação se *restringe* ao campo da finitude; pois observar significa

se relacionar *com um exterior* que ali deve *permanecer* exterior. Esse observar só é posto na medida em que ele próprio é exterior; isso é o finito. Portanto, quando permanecemos nesse ponto de vista, temos diante de nós tão somente o que esse ponto de vista preza e o que é adequado a ele.

Uma vez que a observação queira observar o infinito segundo sua natureza verdadeira, ela mesma precisa ser *infinita*, ou seja, não mais observação da coisa, mas a *coisa mesma*. Também podemos observar o pensamento especulativo, mas este é apenas para o próprio pensante; igualmente, a piedade é apenas para os devotos, ou seja, o pensante é o que ele observa. O caso é que aqui nada é meramente observado, mas sim que o observador está em uma relação com o objeto, de modo que a observação não é uma instância puramente exterior; o observador não é puramente observador, não está em uma simples relação negativa com o que ele observa.

Segue disso que para encontrar a base da religião nós precisamos abdicar da relação da observação; nós precisamos abandonar esse ponto de vista empírico justamente porque ele é apenas este ponto de vista e porque ele, como vimos, superou-se através de si mesmo. Por certo, a reflexão tem a relação do finito com o infinito; no entanto, este último é ele mesmo posto apenas como uma negação. De fato, a reflexão avança até a exigência de pôr o finito como infinito, mas mostramos que essa exigência deve se relacionar apenas ao afirmativo; ou seja, na observação o finito se tornou infinito e, no entanto, permaneceu e se deteve como finito. Mas, simultaneamente, a exigência da superação do finito se faz presente.

Todavia, depois de termos superado o finito e o ponto de vista da reflexão, temos de partir para o ponto de vista da observação infinita e do conceito especulativo, ou seja, para a esfera na qual nós nos abrimos ao conceito verdadeiro de religião.

Recebido em: 07.09.2019

Aceito em: 24.10.2019