

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Gilberto de Melo Caldat

A RELIGIÃO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Selvino José Assmann.

Florianópolis
2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da
UFSC.

Caldat, Gilberto de Melo
A religião na Fenomenologia do Espírito de Hegel /
Gilberto de Melo Caldat ; orientador, Selvino José Assmann
- Florianópolis, SC, 2013.
120 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Idealismo. 3. Religião. 4. Hegel. I.
Assmann, Selvino José. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Gilberto de Melo Caldat

A RELIGIÃO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL*

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de mestre em Filosofia, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 14 de março de 2013.

Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Selvino José Assmann
Orientador - UFSC

Prof. Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi
Membro - UFSC

Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Membro - UFSC

Prof. Dr. Manuel Moreira da Silva
Membro - UNICENTRO

AGRADECIMENTOS

A todos os conhecidos e desconhecidos que - de uma maneira ou de outra – me ensinaram, me ensinam, a viver.

Velejar, velejei
no mar do Senhor
lá eu vi a fé e a paixão
lá eu vi a agonia da barca dos homens.
Tavinho Moura/ Fernando Brant

Em todos os momentos da vida, a ânsia de
eternidade a pulsar na circunstância.
Miguel Torga

Todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as
pessoas todas. Por isso é que se carece
principalmente de religião: para se desendoidecer,
desdoidar. Reza é que sara a loucura.
João Guimarães Rosa

A lucidez sai da dor.
Tom Jobim/ Chico Buarque

Deus é paciência. O contrário, é o diabo.
João Guimarães Rosa

O pensar é a penetração na natureza do diferente.
G.W.F. Hegel

RESUMO

Esta dissertação pretende ser ao menos o início de uma pesquisa que, embora busque também referências em outras obras do autor, procura o significado da religião especificamente na *Fenomenologia do Espírito*, livro de 1807, do filósofo idealista alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Para tanto, o presente trabalho, desde o primeiro capítulo, logo se debruça sobre tal tema: após uma pequena incursão no aspecto geral da *Fenomenologia do Espírito* hegeliana e ao contexto de sua formação, embarco em busca do significado do momento da religião para a mesma; o segundo capítulo detalha quais os momentos em que a pergunta religiosa aparece, mesmo que não especificamente naquele capítulo que Hegel dedica tão somente ao momento mesmo da religião (o penúltimo da obra de 1807); o terceiro capítulo do presente trabalho, volta ao tema da religião propriamente dita, referindo-se também ao significado do cristianismo e da Reforma no contexto da filosofia de Hegel; o quarto, e último capítulo, apresenta, enfim, as determinações da religião.

Palavras-chave: Religião. Espírito. Filosofia. Consciência. Pensamento. Idealismo. Hegel.

ABSTRACT

This dissertation aims to be at least, the beginning of a search that although also seek references in other works of the author, looking specifically the meaning of religion in the *Phenomenology of Spirit*, book of 1807, the German idealist philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Therefore, this paper, syne the first chapter, then focuses on this theme: after a brief foray into the general aspect of Hegel's *Phenomenology of Spirit* and the context of their training, embark in search of the meaning of religion for the moment it; and the second chapter details the moments in which the religious question appears, even if not specifically in that chapter that Hegel devotes only such time as the same religion (the penultimate of the work of 1807); the third chapter of this work, back to the topic religion itself, referring also to the meaning of Christianity and the Reformation in the context of Hegel's philosophy and the fourth and final chapter, presents, finally, the determinations of religion.

Keywords: Religion. Spirit. Philosophy. Consciousness. Thought. Idealism. Hegel.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 ANTES DOS LIMIARES DA RELIGIÃO	19
1.1 UM POUCO DA <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i>	19
1.2 UM POUCO DO MOMENTO DA RELIGIÃO	24
2 NOS LIMIARES DA RELIGIÃO	31
2.1 O INTERIOR SUPRA-SENSÍVEL	32
2.2 A CONSCIENCIA INFELIZ	39
2.3 A LEI DIVINA, A LEI HUMANA, O DESTINO	47
2.4 O MUNDO DILACERADO DA CULTURA, ONDE SE EXPLICITA A FIGURA DA FÉ	52
2.5 INTRODUÇÃO À FIGURA DA FÉ, NO LASTRO DO CRISTIANISMO	55
2.6 A FÉ, SEU DESENVOLVIMENTO NO MUNDO DA CULTURA	58
2.7 AS LUZES E A FÉ	62
2.8 RELIGIÃO, REUNIÃO, PERDÃO	67
2.9 OS LIMIARES DA RELIGIÃO; REVISÃO	70
3 A RELIGIÃO	73
3.1 O CRISTIANISMO DA REFORMA	79

4 AS DETERMINAÇÕES DA RELIGIÃO	85
4.1 RELIGIÃO NATURAL	86
4.2 RELIGIÃO DA ARTE	90
4.2.1 A estátua, o templo, o hino	92
4.2.2 O culto, os jogos	94
4.2.3 A Epopéia, a Tragédia, a Comédia	96
4.3 RELIGIÃO MANIFESTA	102
4.3.1 O vir-a-ser do “Si” na Religião Manifesta, a encarnação.....	103
4.3.2 A encarnação individual, a comunidade espiritual...106	106
4.3.3 O movimento da Religião Manifesta	107
CONCLUSÃO.....	113
REFERÊNCIAS.....	117

INTRODUÇÃO

O espírito é “vivo”, é o próprio devir daquilo que se manifesta em si e para si mesmo em seu vir-a-ser; é o que se explicita junto do vir-a-ser de sua própria experiência, onde o vir a ser outro é o vir a ser do si nele mesmo (como o saber de si daquilo que se manifesta); o espírito é o pôr-se-em-obra daquilo que se cinde, e que, no momento mesmo desta cisão, germina a reconciliação do cindido; o espírito não é “*algo imediatamente perfeito, mas é antes o que-se-produz-a-si-mesmo, a atividade pura: [é o] suprasumir da pressuposição em si feita por ele mesmo, da oposição entre o subjetivo e o objetivo*”¹.

O espírito é esta mediação em que o ser imediato se explicitou através do pensamento (onde ser e pensamento se identificam); é movimento que põe-se à obra na roda dorida da existência como o pensamento que (em sua experiência) “explicita” a verdade da mesma²; é pensamento/ação em que a verdade abstrata que desde sempre já se manifestou vem a saber de si, sendo assim a verdade concreta do saber absoluto; o espírito, como a verdade do concreto³, é vivo, é o “eterno” que soube – compreendendo-se - de si através (ao longo de) da marcha da História; marcha que é a história da própria experiência de seu vir-a-ser: nele se desenrolam as mais sangrentas lutas revolucionárias; nele desfilam em marcha as tropas dos generais vitoriosos, os versos pungentes dos poetas, as idéias controversas dos filósofos, a baldia esperança das gentes; nele se levantam para a glória os heróis e nele se apagam igualmente seus feitos e sua coragem, tragados de uma só vez pelo abismo do destino e do esquecimento; nele se revelam e tornam a se esconder e embaralhar os nomes dos deuses; nele se constelam os sacrifícios dos homens, ressignificam-se suas palavras e suas memórias; nele se perdoa a dolorosa dor da finitude; nele se descortinam as frias solidões das individualidades esquecidas e nele também se levantam alegres os povos em redenção, para que novamente sucumbam na ruína

¹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (volume III: *A Filosofia do Espírito*), 1995, p. 217.

² Ser e pensamento não se cindem no movimento do concreto, são integrantes imanentes ao mesmo processo. A filosofia de Hegel é esta que sempre leva em conta o “em si” (do dado imediato da existência ou do ser) e o “para-si” (do pensamenro que sempre em contato com o imediato o penetra e media).

³ O espírito absoluto é a verdade concreta que se manifesta em si e para si mesma.

do tempo; nele se amarram fortemente e se desatam, sem mais, os nós das correntes.

Ao filósofo do espírito cabe, por fim, descrever o caminho do mesmo, seus momentos, a marcha de seu processo (onde, no momento em que se aliena, explicita a si mesmo, forma-se, toma consciência de si como do espírito que veio-a-ser em si e para si mesmo) até que este “explicita” a si mesmo como o todo concreto (ser-pensar) que é o absoluto saber de si.

A descrição desta marcha é, afinal, a descrição que Hegel se propõe fazer em sua *Fenomenologia do Espírito* (1807); e é ao longo desta grande obra hegeliana que iremos encontrar, por fim, nosso tema neste trabalho; a saber, aquela figura, aquele momento, que Hegel diz já apresentar a verdade do espírito absoluto, embora sob a forma ainda contingente e imediata da representação: a figura da religião.

Ora, a religião é um dos momentos em que o espírito, em seu vir-a-ser, se manifesta. Este momento é o momento em que aquele se mostra quase em sua inteireza em e para si mesmo, no entanto, ali, o espírito ainda veste a máscara de uma consciência de si cindida, que se separa de sua essência.

Qual o significado deste momento da religião dentro deste contexto fenomenológico proposto por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*? Em que outros momentos este momento ali se mostra? Como é o desenvolvimento do próprio momento da religião enquanto tal dentro deste contexto? É sob estas questões que este trabalho procurará se desenvolver e é sob a mirada das mesmas que procurará deixar alguma pista no caminho de sua elucidação.

Além disso, cabe ainda dizer que, para o desenvolvimento destas questões que acabo de mencionar, me propus um mergulho na ‘religião’ que aparece especificamente dentro do contexto da *Fenomenologia do Espírito* hegeliana⁴, isto é, este trabalho não procurará fazer uma incursão comparativa entre as diferentes visões que Hegel tem sobre a religião dentro da sua obra em geral (principalmente no que tange à diferença de tratamento que este dá à religião em suas obras de juventude e naquelas mais maduras⁵), mas sim percorrer o caminho específico da religião dentro da obra hegeliana de 1807.

⁴ Utilizando-me para isso da tradução portuguesa de Paulo Meneses da mesma obra, não do original alemão ou de outras traduções.

⁵ Embora me utilize em alguns momentos de algumas outras obras do autor, em sua traduções para o português e para o espanhol; de fato, só as utilizo visando um maior esclarecimento da obra de 1807.

Para encarar este denso caminho que a obra hegeliana traça, socorro-me de alguns comentadores, tais quais Jean Hyppolite, Alexander Kojève, Daniel P. Jamros, Paulo Meneses etc⁶.

A saber, não é a proposta deste trabalho confrontar minha posição com a de outros críticos da obra hegeliana, nem tampouco confrontar estas mesmas críticas entre si, nem ainda, por fim, confrontar ou comparar a visão que Hegel tem da religião nesta obra específica com a visão que algum outro pensador tenha, seja ele contemporâneo de Hegel ou não, sobre o mesmo tema. De fato, a proposta central do trabalho consiste em meu mergulho – amparado em comentadores, como os citados acima - na obra hegeliana de 1807, afim de começar a compreender o que o momento da religião ali representa.

Quanto ao aspecto formal do trabalho, este se dividirá em quatro capítulos: o primeiro falará, de uma maneira geral, sobre a *Fenomenologia do Espírito* como tal e da importância da formação nesta, além disso, falará também, um pouco de maneira introdutória, sobre o momento da religião; o segundo capítulo falará sobre aqueles momentos que antecedem o momento mesmo da religião na formação fenomenológica, mas que já guardam em si laivos da mesma, sendo eles o interior supra-sensível do entendimento, a consciência infeliz, o destino do mundo ético grego e, por fim, a fé e sua luta contra as luzes que desembocará no mundo da moralidade; o terceiro capítulo se perguntará pelos significados que pode ter o momento da religião na mesma obra hegeliana; o quarto - e último – capítulo, tratará, enfim, da religião e suas determinações: religião natural, religião da arte e religião manifesta.

⁶ Podendo-se interpretar a obra hegeliana tanto com um pendor mais histórico quanto com um pendor mais sistemático, creio que minha própria abordagem circula, no mais das vezes, mais no plano histórico do que naquele dito sistemático; para tanto, creio que minha abordagem teve fundamental influência de comentadores tais quais Jean Hyppolite e Alexander Kojève, que muitas vezes tratam a obra de Hegel sob o mesmo prisma, ou seja, enfocando-a mais histórica do que sistematicamente.

1 ANTES DOS LIMIARES DA RELIGIÃO

Neste primeiro capítulo, veremos um pouco do sentido que a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel ganha em sendo um livro de formação que sempre “compreende” o conteúdo daquilo que se manifesta imediatamente – o ser ou em si - a partir da mediação formadora do pensamento (este para-um-outro), mediação esta que “contém” nela a história de sua própria experiência. Depois disso, já iniciaremos nossos passos no caminho de saber o que pode significar o momento da religião no contexto desta formação.

1.1 UM POUCO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

De início, vale lembrar que a filosofia de Hegel, retratada por sua *Fenomenologia do Espírito* (que começa com uma questão pelo imediato), é uma filosofia da mediação⁷ – da reflexão⁸ -, e não da certeza imediata.

Há na mediação da reflexão uma negação, negação esta que negando o imediato, acaba por mergulhar para “dentro” da verdade mais íntima do mesmo; este mergulho profundo e paciente da mediação na carne exterior do imediato é, por sua vez, o que pode dizer o que este imediato é em sua verdade, é o que explicita nele, de fato, sua forma concreta.

Ora, se a filosofia é esta que sempre se perguntou pela verdade, a filosofia hegeliana diz em resposta a tal questão: a verdade sempre já devorou o imediato⁹, ou ainda, o imediato – a certeza imediata - é apenas o início da escalada em direção à verdade mais concreta.

⁷ A mediação diz que há sempre no “um” o seu “outro” - que compreende em si aquele primeiro “um”-; há sempre diferença na igualdade e igualdade na diferença. Esta verdade que já estava presente (mesmo que não consciente de si) no devir do imediato da existência; é a verdade que veio a saber de si (formar-se a si) no desenrolar da História do espírito que faz com que aquela certeza do devir imediato tenha vindo a ser na formação – no para si - a verdade do concreto.

⁸ Esta que compreende o real em seu devir mesmo, que sempre, em sendo um, é outro – outro que guarda em si o primeiro-.

⁹ Apesar de o imediato sempre já se apresentar ao espírito humano como uma infinidade de particulares (o homem sempre está em um mundo que se lhe apresenta imediatamente, não caminha sobre nada), o espírito humano sempre já

Para Hegel, dizendo de outro modo, o discurso da verdade é este que compreende que a verdade não está aí - como um dado - simplesmente, podendo vir a ser descoberta por um aventureiro qualquer de uma hora para outra.

Muito pelo contrário, para este filósofo idealista, a verdade não é simplesmente dada, mas viva; a verdade é esta que veio-a-ser verdade; é este movimento que compreende uma profunda mediação, um complexo desenvolvimento, que só a paciência e o trabalho árduo do conceito pode compreender com total “fidedignidade”.

Importa a Hegel, portanto, pensar pacientemente o significado desta mediação que é movimento, que é “*um penetrar na natureza do diferente*”¹⁰, e descobrir, no seio desta diferença, a igualdade da verdade absoluta nela mesma, a verdade do espírito absoluto como tal, que em seu vir-a-ser se explicita em si e para si mesmo.

Importa ao nosso filósofo compreender como o dado imediato e exterior da existência foi “elevado” para a interioridade do pensamento –mediação -, e ali se explicitou como a vida mesma da verdade¹¹.

Ou, melhor dizendo, importa a ele mergulhar no processo em que o monolítico positivo daquilo que se manifesta como um dado imediato na existência veio-a-ser explicitado, em sua verdade, através da formação deste pensamento que sempre negou o imediato como tal, que sempre o devorou, e, no momento mesmo deste devorar, o compreendeu em si –dando assim àquele a forma de seu “si”, assim o formando para si, dando àquele imediato a universalidade e a ação que envolve a forma do sujeito-.

A *Fenomenologia do Espírito* - texto expoente de Hegel e nosso tema -, é, por sua vez, justamente, um livro que pretende descrever a formação¹² desta verdade que veio-a-ser em si e para si mesma: descreve a história da experiência do espírito – esta mediação -, seus intrincados meandros, seu doloroso processo, seu pôr-se-em-obra

pensou estes particulares, a partir de pensamentos universais, o que pode já ser visto, de forma imediata, por ser o espírito humano este que “fala”, que tem linguagem (a linguagem sempre representa o particular a partir de um signo universal).

¹⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 157.

¹¹ Em Hegel há sempre o jogo constante – imanente - entre o ‘em si’ do ser e o ‘para si’ do pensamento.

¹² Tomo aqui esta palavra como uma espécie de “pedagogia da verdade” que é a própria marcha que o espírito realiza para ir do todo abstrato da certeza imediata ao concreto do espírito absoluto.

da negatividade, desde a sensibilidade mais imediata, o todo abstrato – vazio de forma- da *certeza sensível*, até o absoluto pensamento que pensa a si mesmo como a essência (o qual se explicita, ao fim do caminho, como o pensamento especulativo do saber absoluto que expressa a total reconciliação entre a substância e o sujeito, entre o dado do imediato e a consciência - que posta-em-obra como negação determinada do imediato sempre explicita a forma mediada do mesmo a partir desta negação-).

O caminho de formação do espírito é, portanto, justamente o caminho da formação que “progride” a partir e através do negativo que ele mesmo instaura ao se mover “para lá” do imediato positivo do ser dado sensível ao qual visava inicialmente e ao qual sempre devorou sem mais.

Este desenvolver da negatividade que o movimento do espírito em direção a si mesmo instaura, a história de sua experiência, se mostra exatamente como aquilo onde o espírito – “*o momento do agir e do Si de todos*”¹³ - pôde se manifestar para si mesmo como o saber de si: onde o espírito, que veio-a-ser para si ao longo da história de sua própria experiência (onde tomou a si mesmo como objeto) toma consciência de si como aquilo que pôs-à-obra (formou) a verdade concreta em sua efetividade, e que aí pôde pensar a si mesmo como a própria verdade do concreto efetivo, onde deixa de ser meramente “consciência (cindida)” e passa a ser o sujeito absoluto do espírito que sabe de si como do próprio concreto¹⁴ em sua efetividade - saber absoluto - .

Por outras palavras, a experiência do espírito, seu vir-a-ser, é o pôr-se-em-obra da própria negatividade que suprassume seu ser negativo (pois que quando nega algo afirma de pronto uma nova forma determinada); é a experiência desta cisão que ao mesmo tempo em que se cinde passa a reencontrar a reconciliação do cindido; em seu movimento, esta experiência explicita as fibras da dinâmica de seu próprio vir-a-ser (que é vir-a-ser outro) para que possa se explicitar ao final, no saber absoluto, como a mediação necessária (o negativo posto em obra) que perfaz a manifestação do espírito como tal, que no saber absoluto é o próprio saber de si como de sua inteireza negativa e

¹³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 305.

¹⁴ O concreto é justamente isto que partindo do imediato desenvolve em si toda a potência incrustada inconscientemente nele, a saber, o concreto explicita o imediato como isto que se dá a partir de seu ser-outro (explicita o imediato como um vir-a-ser formador do imediato) ser-outro que, para o imediato, é sua mediação e verdade.

positiva, ou melhor, inteireza que veio-a-ser positiva a partir de sua negatividade formadora.

Finalizando, podemos dizer, portanto, que, para Hegel, quem quiser descrever a verdade, deve ter em conta todo o processo de seu ter vindo a ser verdade. Pois que o absoluto, a verdade mais concreta não é abstração, mas carrega em seu seio a totalidade viva da existência, a experiência viva da história do espírito moldando-se a si mesmo (como um negativo posto em obra, como algo que se separa do positivo e se torna outro, alcançando nesta alteridade do negativo, a identidade novamente positiva); história esta que leva sempre consigo, imbricadas em ininterrupto jogo: *essência e forma, igualdade e diferença* (o *mesmo* e o *outro*), *em si e para si, ser e consciência*; história esta que explicita, no saber especulativo hegeliano, a própria substância como esta que veio-a-ser a partir daquilo que dá a ela uma forma, história que desenrolará o próprio em si da substância como o para-si do sujeito que se explicita por fim - sabendo da totalidade de seu ter-vindo-a-ser verdade - como o espírito absoluto.

Pode-se dizer ainda, que, o vir-a-ser do absoluto, ao qual a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel pretende descrever, atravessa as violentas pendengas da História, através da qual o pensamento como tal se moldara; de outro lado, jorra das veias do mais puro pensamento o sangue da luta que põe em jogo a História, o sangue da luta nascida no pôr-se em jogo do pensamento, da idéia posta em obra, do avanço violento em direção à liberdade concreta do absoluto que é a verdade viva e livre em si e para si mesma.

Assim, a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo; mas é uma idéia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo. De certo, a vida de Deus é, em si, tranqüila igualdade e unidade consigo mesma; não lida seriamente com o ser-Outro e a alienação, nem tampouco com o superar dessa alienação. Mas esse em si (divino) é universalidade abstrata, que não leva em conta sua natureza de ser-para-si e, portanto, o movimento da forma em geral. Uma vez que foi enunciada a igualdade da forma com a essência, por isso mesmo é um engano acreditar que o conhecimento pode se contentar com o Em-si ou a essência, e dispensar a forma – como se o

princípio absoluto da intuição absoluta pudesse tornar supérfluos a atualização progressiva da essência e o desenvolvimento da forma.¹⁵

Dizer o absoluto, a verdade mais concreta, é dizer, por fim, em sua inteireza, em sua riqueza infinita, a história da experiência dolorosa disto que possibilitou com que o absoluto viesse a ser como tal em si e para si mesmo (conteúdo e forma). Dizer a verdade do absoluto é compreender seu movimento, sua obra de formação, seu processo de vir-a-ser; é compreender a pungência daquele que sempre sabe de si na alteridade para consigo mesmo, daquele que sempre sabe de si não como um dado, mas como um perpétuo fluxo.

Justamente por ser a *Fenomenologia do Espírito* este livro que pretende descrever esta formação, que pretende descrever os meandros da história da experiência do espírito em seu vir-a-ser, deve-se atentar para a importância de cada um dos momentos que compõem as diversas faces desta obra monumental e que delineiam o percurso que começando por analisar o espírito abstratamente – enquanto a experiência da consciência- vai até o absoluto pensamento que sabe de si como da essência – a filosofia especulativa de Hegel, o saber absoluto -. A saber, cada um de seus momentos tem sua própria constituição e movimento e é igualmente necessário na roda do processo (cada momento ajudou a formar o real, o verdadeiro, tal qual ele é), cada um destes momentos representa uma etapa do reconhecimento – uma forma do mesmo - do espírito em direção ao total reconhecimento de si no saber absoluto. Ou, em outras palavras, cada momento desta formação é também uma etapa necessária (pois que assim veio-a-ser) do processo de reconhecimento do espírito vindo-a-ser verdade em si e para si mesmo.

Nosso trabalho, porém, limitar-se-á a se aprofundar em apenas um destes momentos que integram a formação fenomenológica hegeliana - o momento da religião – atingindo apenas de viés, a partir deste momento, que é nosso foco, os outros momentos da mesma formação como tal.

¹⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 35.

1.2 UM POUCO DO MOMENTO DA RELIGIÃO

O momento da religião¹⁶, que antecede imediatamente o aparecimento do saber absoluto no curso do texto hegeliano - sendo, portanto, uma etapa avançada no movimento do espírito em direção à sua verdade - guarda em si, ainda, uma contingência¹⁷; a consciência religiosa, mesmo em sendo a consciência de si da verdade do espírito¹⁸, não faz desta consciência de si o objeto de sua própria consciência¹⁹; isto é, a religião não põe no jogo do pensamento vivo do saber absoluto²⁰, o que ela mesma diz; ou ainda, a consciência religiosa diz a verdade, mas não se sabe a própria efetividade da verdade que diz.

A saber, o momento da religião, frente ao momento do absoluto, aparece como uma certeza imediata, e não como a profunda mediação do saber que sabe a si mesmo como o absoluto; a verdade da religião – enquanto não mediada pelo saber absoluto - ainda se explicita como um algo dado, que não passou por todo crivo e por toda a mediação paciente e penosa do conceito que a filosofia hegeliana do saber absoluto pede por.

Poderíamos dizer com isso, que o que separa o momento da religião do momento do saber absoluto é a falta de reflexão da consciência religiosa para com o que o seu próprio discurso explicita; falta a ela a paciência do conceito para saber o que ela mesma diz.

¹⁶ A figura da religião ao mesmo tempo em que revela parte da verdade do absoluto também esconde esta mesma verdade, pois que na religião este absoluto se mostra sob a forma contingente da representação e não na forma absoluta do conceito.

¹⁷ A religião como tal procura o infinito – tema também da filosofia – mas objetifica o infinito como um revelado, um dado, uma certeza não-mediada. A religião ainda é um acreditar imediato – uma certeza imediata – e não um saber que pensa a si mesmo especulativamente.

¹⁸ Principalmente se levarmos em conta este Deus-espírito cristão na revelação da “religião manifesta” (o cristianismo): na encarnação da essência divina, no indivíduo humano em Cristo e no espírito da comunidade cristã que, para a própria consciência religiosa cristã, representa a essência do divino na Terra. A saber, a consciência cristã diz, sem refletir esta verdade –apenas a tomando de forma imediata- que a essência do que é, é isto que vem-a-ser, que se explicita, a partir daquele que pensa o que é, o homem (tanto enquanto indivíduo, quanto enquanto comunidade).

¹⁹ Vide: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 458.

²⁰ Este é que habita de fato a vida da verdade que a certeza imediata da religião apenas afirma imediatamente.

Desta linguagem religiosa - “anacrônica” ao conceito, pois permeada de imagens “objetificadas” que estancam a vida da verdade e que por isso não adentram à roda do conceitual - Hegel se afasta e tece sua crítica: a religião é, na *Fenomenologia do Espírito* hegeliana, “espiritualizada” pelo conceito no saber absoluto; a saber, o momento da religião não é o último momento na escalada do espírito em direção ao absoluto, pois, justamente, é supracumido, na *Fenomenologia do Espírito* hegeliana, pelo saber absoluto.

Em outras palavras, mesmo a religião manifesta - o cristianismo, última estação na escalada da religião - que toma consciência de que o todo da substância se explicita como sujeito (o Deus encarnado no homem, individual - em Cristo- , universal - na comunidade cristã-), ainda apresenta esta verdade em uma linguagem que ainda não é a linguagem livre em si e para si mesma do conceito absoluto que sempre pensa o que diz em verdade (pensa especulativamente).

De fato, a consciência religiosa já pensa universalmente; já dita de alguma forma o universal pensamento da verdade do espírito como tal, no entanto, apenas o representa²¹.

²¹ A representação é isto que suprassume nela o que o espírito, na intuição imediata, objetifica como um ‘diante de si’; a saber, a representação tem a ver com o espírito subjetivo, ela é isto que vai tornando um algo “seu”, um interior, aquele objeto que o espírito experimentava, em sua experiência imediata, como um externo a si; a representação é isto que cria na subjetividade do si uma imagem que reflete ali o “mundo externo” ao si; a representação começa por ser a rememoração, este armazenar inconsciente, em seu interior, que o espírito faz das imagens que experimentou imediatamente na intuição; a criação subjetiva que o espírito faz a partir do relacionar destas imagens armazenadas inconscientemente em si é o que Hegel chama de imaginação (segunda etapa da representação, responsável por universalizar as intuições rememoradas); uma terceira etapa da representação é a do símbolo e do signo, que a partir da universal imaginação denota a partir dela novamente o particular da imagem - anteriormente apreendida na intuição -. A representação é esta imagem, este modelo, este quadro, este postulado, a partir do qual a consciência subjetiva entende o real e o faz “seu”; no entanto, a representação é, justamente, permeada por esta cisão típica à consciência, postula o real - a essência - em um para além de si (re-presenta: posta diante de), cria um interior, mas ainda o postula como um reflexo que se separa do efetivo e real exterior; este para além de si, o insondável ao entendimento - o puro negativo - , é, por sua vez, justamente onde a filosofia especulativa habita e compreende (fazendo dele portanto não um para além, mas a sua vida mesma). Ora, dentro da *Fenomenologia do Espírito* esta noção da representação como experiência do

Ou seja, a consciência religiosa constrói para si uma “imagem”; “imagem” que, por sua vez, reflete fielmente a verdade viva e concreta do real vindo a ser para si mesmo, real que se desenreda – que devém - como o sujeito que sabe a substância e assim a explicita nele; porém, esta imagem não passa de um reflexo, isto é, é uma fotografia fiel da verdade viva do concreto, e, justamente, por ser apenas uma fotografia, não é a vida mesma do concreto como tal, e, sim, apenas sua imagem estanque, “morta” – não presente à - para a verdade do espírito absoluto ele mesmo; esta “imagem” que é a representação, é presa ao espírito subjetivo, isto é, não tem ainda nela a força do espírito que, em se sabendo a si em verdade, sabe que objetiva o todo do real a partir da força de sua subjetividade; ou ainda, a religião apresenta a verdade como uma verdade espiritual, mas não a compreende efetivamente (ainda não compreende que o homem é, ele mesmo, o coração efetivo da verdade da essência, mesmo que a religião já deixe entrever esta verdade na figura da encarnação).

O fato é que a consciência religiosa procura sua verdade justamente nesta imagem estanque, nesta palavra imediata que vale como uma certeza que ainda não pensa o que diz a partir da absoluta mediação do conceito.

Por isso, a consciência religiosa deixa escapar entre os dedos a vida mesma da mais profunda verdade, que é a verdade da essência – ou substância - que se explicita como este sujeito “espiritual” que só viria a saber de si na linguagem especulativa do saber absoluto.

A consciência religiosa dá um exemplo, para si, do que é a verdade do espírito mesmo, mas não pensa – repito - este exemplo com a paciência e o rigor do conceito; não penetra a sua verdadeira lógica viva; não dá ao exemplo que ela mesma cria, a vida efetiva da verdade espiritual que o saber absoluto (ao ser o pensamento que pensa o pensamento) exige. A representação pode até dizer a verdade do

espírito subjetivo não está posta, ao menos não claramente, Hegel só o faz, de fato, no volume de sua *Enciclopédia* dedicado à *Filosofia do Espírito* (p. 234-258), porém a noção de representação enquanto isto que exemplifica a separação da consciência para com seu objeto parece sim já estar presente no livro de 1807, e a própria ‘consciência religiosa’ (que pode ser tanto a consciência subjetiva do indivíduo, a consciência infeliz, por exemplo, quanto a consciência de uma comunidade religiosa que se aparta de sua essência divina), ou a figura da religião como tal, é a última e paradigmática apresentação deste ser cindido que a representação – “imagem” da consciência - explicita.

espírito, mas não em sua forma efetiva e absoluta (onde se conciliam discurso e ser).

Por outras palavras, a consciência religiosa, mesmo em sendo já uma profunda consciência –uma profunda mediação– no caminho de formação da verdade- ainda toma a verdade como algo dado; algo que lhe é simplesmente revelado imediatamente por um outro (que ela chama o divino) e não como “algo” que veio-a-ser através do trabalho de seu próprio “si” como tal (“si” este que, ao se debruçar sobre si, explicita-se como este “agente formador” da verdade mais concreta, da verdade mesma do concreto)²².

Destarte, a religião, mesmo na forma da religião manifesta (o cristianismo), ainda guarda consigo o ranço da contingência, ainda se separa da completa mediação - da completa identidade entre igualdade e diferença, entre o todo e as partes, entre a substância e o sujeito - que o saber absoluto acaba por explicitar.

Ou seja, a consciência religiosa ainda não é na verdade do absoluto como tal, pois não é este pensamento que se desdobra sobre si - que se reflete infinitamente - que é o conceito no saber absoluto. A consciência religiosa sabe da revelação, mas não sabe ser ela mesma quem efetiva, quem forja, esta revelação.

A saber, o momento da religião nos aparece quando a formação fenomenológica caminha para seu fim, mas não é o fim do processo ele mesmo; ainda permanece parcial, ainda permanece na figura estanque da representação (que é fruto da consciência ainda dilacerada, que torna a vida do concreto, separado de si, um objeto morto, pois que ainda não concilia consciência e essência objetiva na suprassunção do saber absoluto).

O espírito da religião manifesta ainda não ultrapassou sua consciência como tal; - ou, o que é o mesmo – sua consciência de si efetiva não é objeto de sua consciência. Esse espírito em geral, e os momentos que nele se distinguem, incidem no representar e na forma da objetividade. O conteúdo do representar é o espírito absoluto, e o que resta ainda a fazer é só o suprassumir desta mera forma [da objetividade]²³

²² Este papel, para Hegel, coube à filosofia; filosofia que pensa pacientemente o que a religião, por exemplo, simplesmente afirma de forma imediata.

²³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 458.

A religião é, nesta busca pelo verdadeiro - segundo Hegel -, “traída”, portanto, pela forma que a consciência religiosa dá ao seu próprio discurso (sua própria “palavra” não pensa a si mesma); resta ao saber absoluto, que toma consciência da verdade contida no discurso religioso - indo para além da imediatez da certeza simplesmente dada deste -, suprasumir a contingência do mesmo, podendo a explicitar, então, de forma mediada, a partir de seu discurso especulativo.

Em outras palavras, a “religião”, realmente, - para o Hegel da *Fenomenologia do Espírito* - não marca o fim último (a última finalidade) do processo de formação do espírito em direção à explicitação do absoluto como tal, em si e para si mesmo; este fim último é, na obra de Hegel, o “saber absoluto” do espírito absoluto.

Sob este aspecto, a religião, assim como a certeza religiosa, há de ser suprasumida pela mediação do saber absoluto. Tendo isto em conta, uma sentença tão forte tal qual a sentença que Hegel chega a pronunciar, a saber, a sentença de que “*Deus ele mesmo está morto*”²⁴, tem sentido sim, caso levamos em conta que este Deus da representação religiosa “morre” - é suprasumido - na verdade que vem à tona na linguagem do conceito que soube retirar à religião, por sua vez, o que esta tinha de mais verdadeiro: a consciência de que a verdade da essência, ela mesma, vem a ser, em si e para si mesma, a partir do pensamento especulativo do homem como tal.

Em outras palavras, a religião - sua linguagem e sua certeza (crença) imediata - é, frente ao saber absoluto, “anacrônica”.

A saber, Hegel detecta uma espécie de esgotamento da linguagem da certeza que a religião carrega consigo; Hegel o faz, justamente ao afirmar que as verdades descritas pela filosofia especulativa a suprasumiram.²⁵

No entanto, Hegel, por outro lado - consciente da verdade do processo que diz a suprasunção - sabe que todo momento que conhece sua derrocada deve ser compreendido como motor e força geradora de um novo momento que compreende em si o anterior e a partir dele - da compreensão deste - o ultrapassa.

²⁴ HEGEL, G.W.F. *Fé e Saber*, 2009, p. 179.

²⁵ Ver para isso também a interpretação de D. P. Jamros que consta na bibliografia, interpretação esta que tem opositores como, por exemplo, Bourgeois que dá maior importância ao papel religioso e ao pensamento acerca de Deus ele mesmo no cenário da lógica do absoluto hegeliana.

De fato, a própria palavra “suprassunção” indica um ultrapassar que guarda consigo o ultrapassado e que, portanto, a filosofia que suprassume a religião deve, sim, para ser verdadeira filosofia, debruçar-se sobre e compreender o pensamento religioso e a verdade revelada pelo mesmo. A religião - um dos momentos do processo de vir-a-ser do real tal qual é - neste sentido, ao ser compreendida pelo pensamento do saber absoluto, prepara a filosofia do saber absoluto como tal.

Em outras palavras, a filosofia, para ser filosofia do absoluto - caso compreendermos os momentos de sua formação como momentos necessários desta, porque assim foram, ou seja, pois daquela forma, e não de outra, já se explicitaram - é aquela que compreende profundamente a certeza revelada pela religião; a filosofia reúne em si, em seu pensamento, esta certeza (obviamente agora desmascarada de sua forma contingente de representação) para, enfim, suprassumi-la.

Dentre outras interpretações, a religião pode ser vista como a porta aberta para o discurso especulativo do absoluto - na consciência comum do cristão que é certo de uma essência espiritual que é trina: essência, indivíduo, comunidade - que pensa pacientemente a palavra que aquela pronunciava como uma certeza.

Ora, vimos então que o absoluto hegeliano, para onde aponta a totalidade de sua obra, ao menos em sua *Fenomenologia do Espírito*, não é um mero *em si* estanque, mas sim carrega consigo sempre este *outro*, este *negativo*, este *movimento* que abrirá ao fim do processo a lógica do absoluto ela mesma; o absoluto hegeliano é prenhe do perigo do negativo²⁶; vimos também a partir disso que todos os momentos do processo (deste negativo que se forma a positividade do absoluto) devem ser levados em conta com atenção, pois que são igualmente necessários para o desenrolar progressivo do processo como um todo (pois que assim o foi) e que enfim este trabalho se acercará mais de perto de um destes momentos do processo, justamente a última figura antes da aparição do absoluto, a saber, a figura da religião.

²⁶ Obviamente que a teleologia do processo hegeliano, que ainda, bem ou mal, leva à completude do absoluto, não faz de Hegel, obviamente, um filósofo do negativo, da diferença, da contingência, a saber, Hegel é sim ainda um filósofo do absoluto, do positivo, no entanto este “absoluto” lança-se para fora de si, em um outro, para ser, enfim, na igualdade consigo mesmo; o absoluto positivo, em Hegel é, por fim, prenhe do negativo e da diferença, a saber, o *em si mesmo* é, em Hegel, não tão somente unidade e igualdade consigo mesmo, mas sim uma unidade e uma igualdade preenchidas pelo movimento, pela alteridade que forma a igualdade.

Portanto, a partir destas informações iniciais, dá-se o prosseguimento deste trabalho com sua delimitação específica: o momento da “religião” na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

Mas, para que isto se concretize, ainda há de se percorrer o caminho das manifestações religiosas que, precedentemente à aparição da figura da religião, penúltimo capítulo da obra de 1807, já anunciam a figura da mesma nos capítulos anteriores da caminhada fenomenológica de Hegel.

2 NOS LIMIARES DA RELIGIÃO

Sob o ponto de vista da configuração do próprio texto da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel afirma que a religião já aparece em momentos que antecedem o próprio momento dedicado à religião mesma, a saber, a religião já aparece em capítulos anteriores ao penúltimo capítulo (este que é, por sua vez, dedicado tão somente à religião).

Nos momentos ainda abstratos da consciência e da consciência de si, a religião é no *entendimento* - como o interior supra-sensível - e na *consciência infeliz*, como o pensamento esvaziado, como o divino inalcançável àquela altura pela consciência subjetiva que ainda não encontra sua completude (a essência) em si mesma. Por fim, dentro da história do espírito, o prenúncio do momento da religião se faz ver na *bela eticidade grega*, como o embate entre as *leis divina e humana*, embate que explicita e põe à obra o coração da tragédia - isto que devora ambas as leis - seu sombrio *destino*; e ainda, finalmente, vem à tona de vez na figura da fé e na batalha travada no mundo da cultura entre fé e esclarecimento²⁷, o que desembocará finalmente no *perdão da* figura da moralidade, a porta de entrada para a religião ela mesma.

A saber, cada uma destas manifestações explicita - tal qual o momento da religião o fará - uma "*consciência da essência absoluta em geral*"²⁸; entretanto, ainda afastam, de uma forma ou de outra, esta essência do seu "si" mesmo²⁹; não chegam à verdade especulativa do espírito que no desdobrar de seu pensamento compreende que o "si" explicita nele a essência absoluta como tal.

²⁷ Este capítulo tratará apenas dos momentos até aqui mencionados, até a luta entre fé e esclarecimento e, por fim, a figura do perdão, fim da moralidade.

²⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 458.

²⁹ Estes momentos apresentados neste segundo capítulo, já figuram para si (para a consciência) uma essência universal, porém esta ainda não está reconciliada com o "si" da consciência ela mesma. Assim como a consciência religiosa, no momento da religião, sempre acaba por se diferenciar do divino universal que, para ela, é sua essência; estes momentos - aqui em voga - sempre acabam por separar a consciência daquilo que ela sabe ser sua essência universal, mas que, no entanto, justamente, acaba por afastar do seu "si" mesmo mais próprio.

2.1 O INTERIOR SUPRA-SENSÍVEL

Ora, a primeira das aparições precedentes da religião surge ainda no capítulo sobre a *consciência*³⁰, mais especificamente na parte em que o filósofo trata da mesma enquanto *força e entendimento*³¹; aí a consciência descobre o interior³², este todo ainda sob a forma do ‘em si’ de uma substância (essência) que a consciência, sob as luzes legisladoras e calculadoras do entendimento (este que reúne a totalidade dos fenômenos sob regras gerais), imediatamente analisa como um objeto “à parte” de si; interior este que, pouco a pouco, se manifestará aqui como a verdade mesma da consciência, e que abrirá, então, as portas para o para si da consciência de si, mas que inicialmente tomado como força, jogo de forças, mundo supra-sensível e leis da natureza³³, ainda permanece como um objeto, uma “essência” (que ainda mantém uma imagem de “coisa exterior”) que separada da consciência ainda é o

³⁰ Capítulo que engloba a consciência como certeza sensível, como percepção e, enfim, como força e entendimento.

³¹ Esta figura da consciência que anseia colocar a multiplicidade do que lhe aparece sob leis gerais.

³² Neste interior a religião se manifestará ainda em seus limiares, aí a consciência se depara com a essência absoluta no esvaziado supra-sensível que a consciência ainda mantém distante de si.

³³ A crítica de Hegel aqui vai direcionada também às ciências naturais que queriam atacar o real a partir da perspectiva estanque e calculadora do entendimento (que ainda separa de si o seu objeto), não consciente de que ali, nas forças e leis que o seu entendimento declara, já estava, na verdade, de forma precedente, a manipulação pulsante e viva do conceito. Newton, por exemplo, é um dos alvos da crítica hegeliana e dele escreve: “*Newton, na contrapartida, como os físicos, não chegou a sabê-lo nunca, não chegou a se dar conta de que, quando acreditava manejar simplesmente coisas físicas, pensava e manejava conceitos*” (HEGEL, G.W.F. *Lecciones Sobre La Historia de La Filosofía*, 1985, p. 338); de outra parte, na roda da formação da consciência em direção à consciência de si, a descoberta do interior como força e leis do entendimento se faz etapa necessária e subliminar que explicita a consciência de si como tal. O que se poderia chamar a atenção aqui, ainda, é que Hegel critica em Newton o modo deste atacar o problema, ao tentar tanger o real o cientista se usa da perspectiva e dureza do método calculador do entendimento, o que torna o objeto de estudo em uma miragem morta, que se afasta da vida mesma do conceito típica da ciência do espírito (para o início de uma crítica à esta crítica de Hegel à Newton ver: CROCE, B. *Lo Vivo y Lo Muerto de la Filosofía de Hegel*, 1943, p. 135-154).

único objeto da mesma, visto que aqui a consciência ainda não tem a si mesma como objeto para si.

Como afirma Jean Hyppolite, neste momento a consciência já não toma seu objeto como sendo uma “coisa exterior” (objeto da percepção, entendido aqui como “exterior sensível”), mas, sim, como um interior a esta (um supra-sensível), uma causa universal desta, embora seja ainda uma causa “exterior” à consciência de si, algo como o interior de uma “manifestação natural” (e não um interior próprio à consciência mesma)³⁴.

Este interior ou supra-sensível (para além, ou para dentro do sensível) que a figura da consciência aqui explicita, diz que o verdadeiro de todo o fenômeno que aparecia para a percepção como o real é na verdade aquilo que o próprio fenômeno não explicitava em sua aparição particular; o verdadeiro disto que aparecia imediatamente à percepção é na verdade - diz esta figura da consciência (*força e entendimento*) - aquilo que está “por detrás” daquilo que aparece, ou seja, aquilo que faz aparecer o que aparece tal como aparece, ou ainda, em verdade, é o que não aparece, a saber, é uma essência interior à toda aparência – essência esta que a percepção ela mesma não capta, pois está “em um para dentro, ou para além do sensível”; esta figura da consciência, portanto, diz que o verdadeiro ou o real está para além da aparência, diz que o verdadeiro está para além do particular percebido; este interior também enreda em si a dinâmica que a percepção ainda não sintetizava entre particular e universal.

Ora, nisto – neste visar uma essência universal que está para além do mero fenômeno que se apresenta à percepção - está também a familiaridade desta figura da consciência com o momento da religião, que também busca em um para além do sensível, em um universal, em um supra-sensível (ou interior do sensível que ainda não está em si ou no si) a essência do real.

É neste contexto que a consciência, que era *percepção*, apresenta a *força*: onde há o trânsito da diferença na unidade e da unidade na diferença; onde há esta “passagem” do conteúdo na forma e da forma em conteúdo.

A força aparece, ali, para a consciência, como a solução da encruzilhada em que a percepção havia se enredado, pois em seu objeto se perdia em infinitas determinidades.

³⁴ Vide: HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 133.

A *força* aparece como este universal que contém em si a diferença, ou ainda, “*que é para si o que é para um outro*”, a força tem, para a consciência, o mérito de a permitir “*pensar a causalidade e a relação sem pôr substâncias exteriores umas à outras*”³⁵.

A força é a passagem, o solo fluído em que estas determinidades se amalgamam e amarram, e, sua divisão inicial, em força recalcada e exteriorização – matérias independentes, sua exteriorização -, é válida, tão somente, para a consciência (o entendimento), visto que a força, ela mesma, não se divide nestes dois momentos, mas vem-a-ser sempre inteira como esta *passagem*.

De início, por sua vez, para a consciência, a força substantivada aparece de um lado, e, de outro, estão as matérias (sua exteriorização), que aparecem como um outro que a força, às quais a força aborda e solicita.

Mas, a força é, justamente, este *meio universal* onde as matérias subsistem como momentos, isto é, aquilo que deveria ser um outro, aparece, ali, como o mesmo³⁶, e a força é, então, também as matérias.

A saber, a força *aparece*, tanto como este meio universal, quanto como a unidade da matéria; mas, ambos os lados desta *força duplicada*, enfim, desvanescem; neste desvanecer, a força é então como o interior mesmo das coisas.

Nesta duplicação, as forças aparecem como independentes e entram em um jogo entre solicitantes e solicitadas, num dos lados está a força recalcada sobre si mesma e, de outro lado, as matérias ou o meio destas: uma solicita, outras são solicitadas; uma é ativa outras passivas; ambas são dois lados da mesma força em movimento.

Ou ainda, neste jogo entre as partes desta força duplicada, estas mesmas partes, seus dois extremos, só são uma através da outra, a saber, são sempre em sua efetividade, sempre num *suprassumir* a si mesmas, isto é, a força só se realiza à medida em que “perde” a si mesma, é à medida em que é no *jogo de forças* (ali as forças só são aparentemente diferentes, e o suposto perder-se de um de seus lados é a própria efetividade da força como jogo de forças que figura, de fato, a “interdependência” de ambos os lados).

O *jogo de forças que se reflete sobre si*, é uma “*perpétua instabilidade*”³⁷ que só tem fixidez no pensamento.

³⁵ HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 137.

³⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 112.

³⁷ Expressão utilizada por Jean Hyppolite.

Este *jogo de forças* é o meio termo através do qual a consciência capta então o fundo mesmo das coisas.

Ainda sobre este *jogo de forças*, Hegel salienta sua importância para o desenvolver do *negativo*, onde a unidade só é na diferença consigo mesma e vice-versa, onde o que sobressai é este pulsar imanente ao jogo, seu movimento; ainda que a verdade, para a consciência, ainda seja o positivo, *o universal como objeto em si essente*.

O fato é que, aqui, a consciência ainda não chegou à reflexão sobre si mesma da consciência de si, trata sua “auto-reflexão ainda como reflexão das coisas (colada às coisas, ainda não voltada para si), no entanto, já prenuncia o movimento em direção à consciência de si.

No desenrolar da mesma dialética acaba por fazer do *interior* descoberto que era *jogo de forças*, um estranho para si, isto é, este interior já aparece para ela como o movimento do conceito, o conceito como conceito, mas esta ainda não sabe da verdade mesma deste³⁸, ainda não é consciência de si; o interior então se extrusa de si, “ainda é um além da consciência”: não aparece nem como consciência de si, nem como o que a consciência toca ou percebe inteiramente através do fenômeno, mas um inaudito, um vazio que é essência vazia da aparência fenomenal, um interior da exterioridade objetiva³⁹, um *supra-sensível*⁴⁰.

Neste momento, Hegel evoca, ou ainda, a consciência apresenta, o *supra-sensível*⁴¹, este além⁴² que é aquilo que permanece sobre a contingência do aquém, “o puro elemento em que a verdade tem sua essência”⁴³, ou ainda, este vazio em que o mundo do aquém encontra sua causa e essência.

Porém, este supra-sensível ainda é um imediato que o entendimento toma como um outro de si e dele se desespera.

³⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 116.

³⁹ “Um possível mundo inteligível acerca do qual podemos decerto ter um pensamento, mas não um conhecimento.” (HYPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 140).

⁴⁰ Supra-sensível este que o próprio movimento da dialética hegeliana revelará não ser diferente do fenômeno ele mesmo.

⁴¹ Eis aqui a parte do capítulo que se refere nitidamente a uma referência religiosa, mas este supra-sensível “é apenas inicialmente o universal que ainda está muito longe de ser o espírito que se sabe como espírito” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 458).

⁴² Este que para a consciência está para além do entendimento e do fenômeno, mas que o filósofo (no absoluto do conceito) sabe ser ele mesmo o fenômeno.

⁴³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 116.

A consciência buscava, por fim, o interior simples do que pode representar (o fenômeno), um algo que possa contornar ao menos a multiplicidade das determinações do mundo do aquém.

Ora, o supra-sensível só aparecera para a consciência a partir do fenômeno, e o elevara à universalidade vazia, no entanto, de volta ao fenômeno, gênese do supra-sensível, a consciência tenta buscar nele, agora, sua universalidade, onde a diferença encontrada na multiplicidade dos fenômenos encontra enfim uma unidade, a saber, uma *lei*, uma *lei universal*.

Entretanto, justamente no momento em que o universal seria o simples – na lei – ele é também diferença universal, “*uma imagem constante do fenômeno instável*”⁴⁴.

De fato, esta inversão pode ser vista também sob a perspectiva do *mundo supra-sensível*, que é primeiramente simples, e que se reflete então como um *tranquilo reino das leis* (visto que as leis estão para além do meramente percebido) ao qual a visão do aquém percebido pode imitar, para que os fenômenos em sua instabilidade ganhem unidade e ordem, mesmo na diferença de seu movimento constante; como explicita Hyppolite a lei “encontra seu conteúdo nessa natureza e, em troca, comunica-lhe sua forma”⁴⁵; no entanto, a lei permanece deveras abstrata para abranger a multiplicidade fenomênica e a perde tentando abrangê-la.

A consciência aqui recai no paradoxo de aceitar a unidade da lei e assim perder a multiplicidade imanente ao fenômeno ou, de outro lado, perder a unidade geral da lei em vista da multiplicidade do fenômeno.

A saber, a identidade e a relação encontradas na lei para a multiplicidade fenomênica continuam abstratas; as leis não passam de “tautologias”, pois que ali a unidade encontrada, como afirma Jean Hyppolite, não é interna, necessária, mas sim imposta desde fora da mesma unidade (desde o entendimento); isto porque o entendimento, aqui, ainda estanca as determinações do real ele mesmo; isto é, uma substância permanece, para ele, sempre uma substância separada de outra, e, mesmo que a lei as reúna, não as reúne em sua verdade – na vida infinita que faz com que cada determinação seja para além de si mesma, incluindo em si seu contrário – (coisa que só o conceito especulativo irá compreender).

⁴⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 119.

⁴⁵ HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 142.

O entendimento deve aqui suprassumir-se, compreender em si (na mediação do pensamento) a vida do fenômeno.⁴⁶

Compreendendo, para além da abstração da lei, a vida mesma do fenômeno, a consciência, em seu movimento dialético, começa a integrar forma e conteúdo; aqui o pensamento já não mais se separa de sua matéria e da multiplicidade qualitativa desta, no entanto, a consciência ainda cria para si uma outra figura a partir disso, e apresenta agora a essência do fenômeno transformado em um *mundo invertido*; aqui a essência tem a vida que não tinha no formal entendimento anterior, tudo é o contrário da “estabilidade” anterior (aqui os opostos da lei anterior, de fato, se reúnem), mas, tudo na essência, aqui, opõe-se ao mundo percebido do fenômeno, esta oposição é uma total oposição, é a contradição ela mesma; é a encarnação da própria diferença que abre então as portas para a compreensão da *infinitude* do real efetivo; em outras palavras, o mundo invertido abre as portas do pensamento para sua experiência de limite⁴⁷, para a vida infinita, abre as portas para que a consciência suprassuma seu ser cindido de si em um mundo para além dela, o mundo invertido é, enfim, o seu próprio mundo em sua verdade, que reúne identidade e diferença em sua infinitude.

A *infinitude*⁴⁸ que aí se manifesta é justamente esta “*inquietação do puro mover-se a si mesmo, o que faz com que todo determinado seja o contrário de si mesmo*”⁴⁹, quando esta infinitude (viva) é objeto para a consciência, esta se torna consciência de si. A *infinitude* faz com que desapareça o dualismo e a fixação da finitude que sempre contrapõe uma finitude a outra finitude.

Cada determinado engendra em si mesmo um paradoxo, pois contém em si a finitude e por isso mesmo a infinitude, a saber, cada

⁴⁶ Vide: HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 146.

⁴⁷ Vide: HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 152.

⁴⁸ “A *omnipresença do simples na multiplicidade exterior é para o entendimento um mistério*”; ora, é a não-separação do todo e das partes, a imanência viva do uno no múltiplo que constitui a infinitude. Os conceitos de vida e infinitude são equivalentes. Na *Lógica de Iena*, Hegel pensa a infinitude como relação dialética do uno e do múltiplo, mas podemos encontrar nesta dialética lógica a própria idéia de vida. Reciprocamente, a vida é precisamente esta dialética, e é a vida que obriga o espírito a pensar dialeticamente.” (vide: HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, 1995, p. 68).

⁴⁹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 130.

determinado determina-se a si mesmo justamente em sua relação com o outro de si; isto é, define-se a partir da relação com tudo o que não é o si mesmo e, a partir disso, se determina, cada determinado (finito) só é junto de tudo o que não lhe é próprio, mas que, no entanto, o determina; cada determinado só é junto da vida da infinitude; o que é um *mistério para o entendimento*, torna-se o mais próprio do conceito que faz dialogar finito e infinito na filosofia hegeliana⁵⁰.

A saber, a partir do vir-a-ser, para a consciência, desta *infinitude*, abre-se, por fim, para ela, esta verdade mais íntima da consciência mesma, “*este diferenciar do não-diferenciado*”, esta busca, “*este olhar do interior para dentro do interior*”⁵¹ que é consciência de si.

Ora, desenreda-se assim este interior que, segundo Hegel, reflete já preliminarmente a religião (especificamente como o interior supra-sensível, no sentido lato, o interior do meramente manifesto); aqui se desenreda já, em certo sentido, o coração do conceito, este íntimo “além” que se abre como unidade que se diferencia de si e que assim vem a ser para si mesmo novamente unidade, este interior que é ele mesmo um processo (vivo) em movimento, onde a objetividade está para além de si e encontra finalmente a si mesma neste outro que é o sujeito.

Este sujeito é o que se revela como a verdade deste interior, é o que aqui se faz presente sob a alcunha da força, do jogo de forças, da lei - que é universal simples e que é a diferença em si e que se reflete no supra-sensível e no mundo invertido, mundo invertido que se abre como infinitude para encontrar, por fim, a vida da consciência de si -.

O interior, enfim, aqui revela a verdade mesma da empiria da certeza sensível e da percepção, a saber, descobre que a essência mesma daquele em si é o para si da consciência mesma.

Para além da imediatez do mundo sensível (da *certeza sensível*), e da múltipla determinação “sensível” da *percepção*: a consciência aqui se encontrou como a mediação, este interior, este além do sensível que apontará para a essência que explicitará a verdade da consciência mesma, o interior desta consciência que se explicita na figura da consciência de si.

Esta passagem da consciência, ao desenvolver-se como *entendimento*, abre caminho para o desenvolvimento do *para si*, desta instância que

⁵⁰ Vide para isso também: HYPPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, 1995, p. 68-69.

⁵¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 131-132.

ultrapassa as medidas da percepção e do em si mesmo e vai ao interior deste, ao desenvolvimento da consciência por ela mesma e para si mesma; porém, esta consciência ainda se faz, como veremos, dilacerada em sua própria imediatez subjetiva.

2.2 A CONSCIENCIA INFELIZ⁵²

A partir do fim dos capítulos que tratavam da *consciência*, em que esta buscava sua verdade em um objeto separado de si, no em si de uma substância, que aos poucos foi deixando de aflorar à sua vista, que aos poucos foi deixando também de lhe ser objeto da percepção (que reúne e refere os singulares ao universal) para se embrenhar em um interior que cada vez se volta mais para uma abstração do empírico e acaba por encontrar a interioridade da consciência mesma – onde esta, compreendendo a ‘vida’ que sempre vem-a-ser na alteridade que tem consigo mesma, acaba por descobrir a si mesma, a consciência (aquela que sempre é na alteridade consigo, que sempre faz de si um objeto exterior a si) - ; esta consciência vai agora se moldando como uma nova face do real, ganhando autonomia e particularidade, o mundo deixa de ser tão somente o em si do ser (que da existência foi se interiorizando) e passa a se voltar para este ‘para si’ da consciência que olha para o interior de si, moldando assim a si mesma.⁵³

⁵² A infelicidade é a verdade mesma da figura da consciência, que sempre posta sua essência (sua realidade efetiva) num para além de si.

⁵³ Poderíamos, por exemplo, relacionar este momento ao afloramento também de uma individualidade que surge desta ruína de um mundo harmônico politicamente (como era o caso do mundo grego: um mundo onde a verdade da cidade era também a verdade do indivíduo, onde não havia uma absurda diferença de posses, onde os deuses, estas encarnações do universal, eram presentes em estátuas em praça pública) e passa para um mundo onde o que vigora é a própria particularidade, onde o universal se torna abstrato e a consciência vaga então pela contingência do empírico não podendo se prender a nenhum contexto deste, pois que qualquer um deles seria contingente, o que fazia com que se perdesse qualquer laço ético-político forte (podemos ver isso na conformação do mundo romano, por exemplo, onde um grande contingente de sua força era formada por escravos, estrangeiros reunidos abstratamente em torno de uma constituição, a saber, que era formado por uma população deveras díspar, e onde o território tinha proporções tamanhas de modo que o próprio Estado não podia se reunir, obviamente, em praça pública; Roma é onde, não à toa, vigoraram o estoicismo e o ceticismo, onde vigorou também uma separação entre o Estado e os cidadãos e em que o primeiro ao mesmo tempo

Aqui a *consciência* encontra a *consciência de si*⁵⁴, e é aí que se dá, segundo o próprio filósofo, a segunda aparição precedente da religião na *Fenomenologia do Espírito* hegeliana, na parte em que a *consciência de si* aparece como *consciência infeliz*.

A *consciência de si* é esta *consciência* que tem a si mesma como objeto, ali ela passa progressivamente de um objeto que lhe é um ‘outro’ exterior, um senhor (que é outra *consciência* para além de si) e caminha na direção de supressumir este ‘outro’ em si mesma, o reconhecendo e sabendo este reconhecimento como fruto de seu próprio trabalho.

Ora, para elucidar o momento da *consciência infeliz*, voltemos um pouco atrás, para ver que esta *consciência de si* que se explicita, em verdade, nela, vem à tona a partir da análise hegeliana tanto do *estoicismo* quanto do *ceticismo*, e da supressunção conseqüente destes momentos.⁵⁵

Momentos estes que partem da análise da relação dialética entre senhor e escravo, tão importante neste contexto de desenvolvimento da *consciência de si*, da individualidade, e que, além disso, envolve também as noções de desejo, obra e reconhecimento, mas que aqui não será o nosso foco no presente contexto⁵⁶; talvez baste dizer aqui que a dialética da *consciência de si* começa com este impulso ainda “natural” do “si” para um outro de si, impulso este que é o desejo; acontece que isto que o desejo quer não é nada além do que o “si” mesmo é, o desejo então é este impulso que lança o “si” para um além de si que não é mais que o seu “si” mesmo (o desejado está no “si”, lhe é parte integrante afinal); este “desejado” se torna então um “outro si”, o espelho daquele que deseja, que ali mesmo, nesta duplicação, o retira de sua singularidade natural e o coloca no mundo “social” do reconhecimento⁵⁷ de si em outro de si.

em que era na abstração de um universal, um universal carente de conteúdo _um Estado de Direito_, que para se manter freava os impulsos particulares com decisões autoritárias como as de um senhor frente ao seu escravo.

⁵⁴ Esta *consciência* que se duplica, que faz de si o seu objeto.

⁵⁵ Fato este que faz Daniel P. Jamros, por exemplo, comparar o momento da *consciência infeliz* com um cristianismo de cunho romano, que bebe de fonte tanto estóica quanto cética.

⁵⁶ Noções de senhoria e escravidão que estão, diga-se de passagem, na base do pensamento hegeliano acerca de Roma, o que pode ser visto mais claramente, por exemplo, em suas *Lições sobre a Filosofia da História*.

⁵⁷ A *consciência de si*, ao contrário da simples *consciência* – que era entre objetos exteriores –, é esta *consciência* que dialoga com o seu próprio “si”, este momento prepara o caminho deste “eu que é um nós”; a *consciência de si*

A partir disso - desta suprassunção da dialética do desejo - instaura-se a luta pelo reconhecimento de um e de outro “si”; o “si” duplicado, é agora o “si” que encontra seu igual diante de si, ambos, em se sabendo livres – para além do natural – devem provar para o outro de si esta liberdade, o que se dá na luta de vida e morte entre um e outro destes “si”; nesta luta, o perigo de morte deve se instaurar – ali os “si” provam que são capazes de ir para além do meramente natural, encaram a contingência deste, encaram a própria morte de frente-, porém, a morte ela mesma não gera reconhecimento algum – nem para o que morre, obviamente, nem para o que vence e sobrevive – o reconhecimento só se dá, destarte, quando aquele que perdeu a luta reconhece a derrota e para não morrer se submete ao vencedor; aí está a gênese da vida social⁵⁸ onde cada indivíduo irá, ao fim do processo, reconhecer o “outro” de si como um igual a si mesmo.

Quem, de fato, forma este reconhecimento, a partir de si, de seu trabalho, é o escravo; pois é o escravo quem verdadeiramente abandona sua singularidade e impulso naturais em função de um outro – o senhor – o escravo explicita no “si”, neste momento da dialética da consciência de si, o caráter universal que este mesmo “si” leva consigo; a partir de seu servir sempre ao senhor, o escravo abandona sua particularidade natural, e forja, em seu serviço, a forma do universal, do pensamento universal.

Indo além disso, abre-se o caminho do *estoicismo*⁵⁹, que nasce sob um contexto ao mesmo tempo de grande vigência da escravidão, e, por outro lado, num momento em que uma cultura se torna universal.

Estas palavras, muito próximas das do próprio Hegel, nos levam a poder aproximar, muito provavelmente, este momento de desenvolvimento da consciência do período histórico que se desenvolveu sob a égide romana; porém este não nos vem tanto à questão.

abrange a consciência dentro de um contexto social e não somente natural (dado); a figura da consciência de si entra no âmbito do reconhecimento daquilo que é o “si” do eu em um outro.

⁵⁸ “a luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o fenômeno do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos Estados” (vide: HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [volume III: *A Filosofia do Espírito*], 1995, p. 204).

⁵⁹ Onde senhores e escravos se igualam, ambos são iguais – reis e escravos – no pensamento universal que supera de vez os impulsos particulares e naturais.

O importante é saber que, neste momento do *estoicismo*, o estóico é este ‘eu’ que pensa – que está para além do impulso natural -, embora este pensar ainda seja demasiadamente geral, abstrato.

Em sendo geral, este pensar estóico é um liberar-se do objetivo no pensar universal do eu, por isso mesmo, é um pensar que deixa as determinações objetivas do mundo atual tais como sempre estiveram.

Aqui se põem em desenvolvimento, ao mesmo tempo, tanto a individualidade – o criar de uma identidade - deste ‘eu’ (deste “si”), quanto o pensamento enquanto em sua generalidade.

O apego do estóico a este pensamento geral que o liberta dos grilhões contingentes do mundo, é sua fundamental “essência”; é justamente este ‘quê’ que forja neste ‘eu’ que vai se explicitando, uma singularidade espiritual.

Tentando fugir à escravidão, ou melhor, ao compreendê-la em sua verdade, o estoicismo se volta para o si mesmo (interior) do eu; e ali, neste eu, no coração deste “si”, compreende a universalidade deste, que é a universalidade do pensamento⁶⁰.

No entanto, a liberdade da consciência de si, nesta universalidade do pensamento estóico, é aqui ainda demasiadamente abstrata, não é já uma liberdade viva, mas apenas uma liberdade “formal” do pensamento, onde o bem e o verdadeiro são uma mera “racionalidade formal”, vazia de conteúdo, sem determinação; pensamento este que deixa, então, o mundo atual e suas determinações tais como sempre estiveram.

Esta abstração do pensamento, no qual se enreda o estoicismo, gera o *tédio*. O estoicismo acaba nesta consciência que é “*a negação incompleta do ser-outro, que apenas se retirou do ser-aí para si mesma; e não se levou a cabo como a negação absoluta do ser-aí nela.*”⁶¹

O *ceticismo*⁶², por sua vez, é que realiza o movimento posto em obra pelo *estoicismo*, onde o outro é inessencial, carente de autonomia.

⁶⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 154.

⁶¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 155.

⁶² Hegel tem em conta aqui - em se acreditando na afirmação de Jean Hyppolite - o ceticismo antigo e não o moderno, enquanto este (nos diz o comentador) se remete a uma crítica da metafísica em favor do senso comum, o primeiro pode ser dito uma crítica ferrenha ao senso comum e aos costumes habituais a partir de um pensamento que se liberara das correntes do mundo imediatamente dado. (Vide: HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 200-201).

Aqui, a negatividade é finalmente posta em obra como tal, o *ceticismo* nega o desejo e o trabalho, nega a escravidão deste mundo que vige atualmente; elimina o ser-outro das determinações vigentes que o oprimem, e é livre para si, colocando em risco, nesta liberdade, as mesmas determinações vigentes: o ceticismo “*é a certeza de si obtida pelo aniquilamento de todas as determinações da existência*”⁶³.

O ceticismo é, nas palavras do próprio Hegel, esta “*ataraxia do pensar-se a si mesmo*”⁶⁴, é o pensamento livre para si que na liberdade mesma deste pensamento coloca as próprias determinações objetivas do mundo atual, do senso comum⁶⁵, em jogo de risco iminente; o ceticismo violenta radicalmente as determinações objetivas do mundo atual, é a própria negatividade - na liberdade do pensamento - posta em obra.

Todavia, a consciência cética é confusa e se volta para o que não lhe é fundamental (determinações que ela mesma violenta no mundo atual): para o empírico, para o vigente determinado, para o que ela mesma diz ser contingente.

Isto é, o *ceticismo* ao mesmo tempo em que é a negação da contingência daquilo que vige no mundo atual, volta-se para ela; perde-se entre a total liberdade que encontra no puro pensar - herdado do *estoicismo* e aprimorado por seu próprio movimento, a partir da qual violenta o que vige - e a recaída na inessencialidade do que ela mesma diz ser o contingente que vige no mundo atual.

O *ceticismo*, neste contexto, para Hegel, “*torna-se um falatório de rapazes teimosos*”⁶⁶ que quando diz da nulidade das sensações, do ver, do ouvir, do tocar: vê, ouve e toca.

O *ceticismo* se torna então esta experiência que é contraditória em si mesma; enquanto o *estoicismo* era a liberdade de si da consciência para si mesma, o *ceticismo*, que é esta liberdade levada a cabo, é uma consciência duplicada, embora ainda não consciente de si como enredada nesta duplicação; a consciência desta duplicação será o momento que realiza e suprassume a verdade cética, o momento da *consciência infeliz*.

Este momento da consciência infeliz é o momento que se manifesta, segundo Hegel, também como um momento precedente da

⁶³ HYPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 202.

⁶⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 157.

⁶⁵ Vide nota 62.

⁶⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 158.

religião dentro desta viagem de formação da consciência (até a sua plena realização no absoluto) que é a *Fenomenologia do Espírito*.

A *consciência infeliz*⁶⁷ é a vida no sepulcro de si mesma; lançada na existência em meio ao paradoxo de sua duplicação essente, reúne em si os momentos do senhor e do escravo, mas de forma ainda não reconciliada.

Nascida da duplicação que foi germinada na consciência cética, - a compreendendo - sabe que o verdadeiro é o pensamento livre de determinações objetivas (que ele é o real, o universal vazio) e, de outro lado, vive (habita) num mundo vigente que ela mesma diz ser ilusório - o que para ela é o mundo do aquém -.

A *consciência infeliz* é esta consciência que não tinha mais consigo nenhum mundo ao qual pudesse tocar e acreditar verdadeiro, era certa que o que tocava era ilusão e que o pensamento livre e vazio do universal, do qual em sua efetividade mundana se distanciava, era a verdade mais essente. Mas este pensamento que era dela, ela ainda punha fora de si, como um outro essencial. Com isso, “observa” o verdadeiro (universal esvaziado) desde fora, no desespero de sua própria dilaceração.

A saber, para ela, o simples (que pode ser dito a essência divina) é essencial, e o mutável do mundo efetivo no qual vive é inessencial; ela mesma está sempre numa e noutra parte, no choque não reconciliado entre ambas.

A *consciência infeliz* está sempre enredada neste paradoxo: posta-se do lado do mutável cônica da verdade mais essente do imutável (pensamento esvaziado do mundo objetivo; que ela ainda põe fora de si, ou seja, que ela ainda não tomou como um pensamento seu, mas como uma essência esvaziada que lhe é o fundamento para lá de si mesma).

A consciência infeliz quer o imutável, mas é no mutável. O filósofo diz desta consciência que é uma alma pura que quer se reconhecer como um puro pensar, mas que, no entanto, só encontra em si ainda o que ela mesma renega, um resquício do objetivo mutável, e,

⁶⁷ Aqui a consciência de si mira o universal, mas este universal não tem real existência, é só para a consciência de si e não em si mesmo, a consciência de si ainda não é ela mesma aqui junto deste universal; fazendo um paralelo com a História, é bem possível que Hegel se refira aqui ao mundo romano, um império universal que não tem em si uma universalidade viva, não forma nele algo como um povo, mas sim é uma massa disforme de indivíduos isolados, indivíduos estes que só são reconhecidos abstratamente pelo Direito universal.

portanto, vê o reconhecimento de sua essência como do si que pensa (ela mesma, este eu que pensa) se afastar de si, postar-se num além.

A *consciência infeliz* está num meio-termo em que o puro pensar é posto em jogo, abre as vias para que se descubra o pensamento do sujeito; mas, ainda não é esta reunião, ainda segue como uma espécie de devoção a algo alheio, seu pensamento ainda ganha a forma de uma essência – mesmo que esvaziada – que está para além de si; ou seja, a consciência infeliz⁶⁸ não chega ainda a este pensar-se a si mesma como a essência – o que a razão o faz-⁶⁹

Em outras palavras, o homem aí ainda não se sabe livre; não se sabe que vem a ser livre a partir de suas própria mãos, de seu próprio trabalho, ainda toma tudo isso como uma dádiva do imutável que ela mesma põe em um além de si.

Para a *consciência infeliz*, o seu próprio agir é o agir de um outro, é a concessão de um *dom* ao qual deve dar *graças*. Além disso, sua própria vontade é a vontade de um outro, outro que lhe precede e fundamenta; sua vida é, portanto, o sacrifício da própria possibilidade de se reconhecer como livre em si e para si mesma.

Por fim, vivendo no aquém que ela mesma repudia como inessencial, e considerando a essência como um vazio para além de si, esta consciência –que é a verdade mesma da figura da consciência como tal - só pode ser, destarte, na infelicidade de se saber sempre o que se cinde do que lhe é essencial.

A *consciência infeliz*, portanto, é aquela que explicita o caráter cindido de toda a figura da consciência como tal; a figura da consciência é aquela que sempre se separa de sua essência, só podendo ser, destarte, na infelicidade e finitude desta cisão.

A saber, para ser mais específico, a figura da *consciência infeliz* tem seu próprio movimento; inicialmente é a consciência que sabe de uma essência imutável que se distancia inexoravelmente de si, é um fervor, uma devoção que anseia em vão pelo imutável que ela sabe ser uma essência cindida de sua existência particular.

Ali, a *consciência infeliz* se desespera, cindida entre a existência do mutável onde vive e aquilo que ela visa como a essência universal

⁶⁸ A consciência infeliz ainda é consciência, e, enquanto consciência, é consciência de algo para além de si mesma; a consciência ainda é esta que permanece cindida de sua essência.

⁶⁹ Para Daniel P. Jamros, podemos comparar este momento da *consciência infeliz* com um cristianismo romano, nascido junto da influência tanto estóica quanto cética.

imutável deste, mas que, no entanto, se apresenta como o inalcançável para ela; desespere-se, pois almeja sempre o que ela mesma não pode tocar.

No entanto, a *consciência infeliz*, neste momento, já é consciente da existência do imutável ou do universal, apesar de o não ter em suas mãos; e justamente este “ser-consciente-da” presença do imutável, mesmo que de uma presença distante, já é o início de um tomar para si aquilo que o imutável, em sua distância, é; a *consciência infeliz*, mesmo que “inconscientemente”, já é ali um caminhar em direção da essência imutável ou universal, um abandonar o mutável simplesmente dado de sua condição em favor de um caminhar na direção do pensamento universal, esvaziado de existência.

Este almejar o imutável, este “fervor devoto”, é, portanto, o início de um desprender-se do mutável, é o primeiro passo de uma negação do mutável, o primeiro passo de uma negação do particular – de seu si particular – que a *consciência infeliz* põe em obra no coração mesmo de seu ser-cindido, em favor da formação, para ela, do imutável ou universal, em favor de um “aproximar-se” daquilo que, para ela, é a sua essência distante de si.

O segundo passo desta negação é o trabalho, a ação, este trabalhar no mutável e a partir disso o negar, o transformar; no entanto, este valorizar do trabalho em que a consciência se enreda em um determinado momento, ainda é, para ela, o valorizar de uma *graça* concedida, de um *dom* cedido à consciência por um outro que não ela, um essencial que se distancia ainda de si; mas apesar desta dependência de um outro, desta distância que a alteridade enreda em si, justamente aí, a *consciência infeliz* já tem o imutável mais presente para si, pois o imutável, antes tão distante do mutável, aí já faz do mutável uma figura “anexa” a si, um momento de si, ou seja, o mundo do particular é aí, de uma certa forma, “consagrado / agraciado” pelo universal ou imutável.

O terceiro movimento que a *consciência infeliz* faz, sua terceira negação do mutável que lhe é inerente, é o movimento do asceta, que negando o mundo tal qual é, mortificando-se - negando de vez seu si particular – dá-se a seu objeto (essência) universal (imutável); aí a consciência de si, na figura da *consciência infeliz*, objetiva-se, faz-se razão.

A *consciência infeliz* é, destarte, a consciência de si que sai de seu si particular em direção ao seu objeto universal que ela, enquanto *consciência infeliz*, sempre coloca em um distante de si; seu ser, é este ser que enreda esta situação paradoxal, que na pressuposição de uma

distância, forma, “inconscientemente”, o mesmo distante para si, nisto recai também a condição de sua infelicidade.

Para além disso, a *consciência infeliz* é paradigmática se atentarmos para o fato de que ela representa, na conjuntura de um momento abstrato (ou subjetivo) do espírito, aquilo que a religião representará como uma figura do espírito vigente – que se desenrola como uma comunidade presente no curso da História⁷⁰ - a saber, a consciência religiosa de uma comunidade religiosa, assim como a *consciência infeliz*, é esta que visa imediatamente a essência universal imutável, mas não a tem como algo presente para si; a consciência religiosa, assim como a *consciência infeliz*, é ela mesma cindida, reconhece no além de si aquilo que dá para si o seu ser real, e recai com isso na profunda infelicidade que se dá no momento em que se reconhece esta cisão.

Pode-se dizer também que, em sendo presente historicamente na figura da religião - e em sendo a figura da religião uma figura ainda vigente no mundo atual – a *consciência infeliz* tem o patamar de uma condição existencial que o espírito tomou (e ainda pode tomar), e sua infelicidade, sempre à espreita, só ganha “remédio” a partir da supressão que se dá na especulação do conceito no saber absoluto, que reconcilia o consciência e objeto⁷¹.

2.3 A LEI DIVINA, A LEI HUMANA, O DESTINO

Daqui damos um salto no caminho da *Fenomenologia do Espírito*, a saber, saltamos este movimento que a consciência faz quando se apresenta como este “si” que é também a certeza de ser a própria totalidade do real – o momento da razão, onde não há o exterior ao “si”, onde não há religião -.

Isto porque depois da *consciência infeliz*, seguindo o caminho do texto de 1807, Hegel volta a demarcar traços preliminares da religião, nosso interesse, tão somente no capítulo em que já trata do *espírito* ele mesmo, esta “*essência efetiva e viva*” que é obra de todos e de cada um.⁷²

⁷⁰ Agradeço muito ao professor Alessandro Pinzani por me chamar a atenção para este ponto.

⁷¹ Também por esta idéia agradeço ao professor Alessandro Pinzani.

⁷² HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 305.

Logo no início deste capítulo já vemos estes traços religiosos se explicitarem no mundo ético⁷³ - o mundo grego - como as sombras subterrâneas deste destino que aflora do embate entre a *lei divina ou lei familiar* (esta lei do mundo subterrâneo que não se dá aos olhos dos deuses da praça pública, mas sim, aos olhos dos deuses domésticos) e a *lei humana* (lei da comunidade e do governo, lei que mantém ofuscada, sob sua luz, a individualidade do “si” que ali ainda habita o subterrâneo)⁷⁴.

A saber, no mundo da bela eticidade grega, a consciência está imediatamente voltada para a lei⁷⁵, seja ela a lei que se mostra como a lei universal do cidadão homem que representa a *polis* (“lei masculina”), ou a lei que se mostra como a lei familiar ou divina, lei da casa, do mundo privado, lei das mulheres (“lei feminina”).

Em outras palavras, o mundo ético grego ainda é demasiadamente regido por uma espécie de natureza que faz, de um lado, com que uns sigam “naturalmente” uma lei da cidade e, de outro, que outros sigam “naturalmente” uma lei familiar; esta característica, que, por um lado, é positiva, visto que ali todos sabem imediatamente o que fazer - todos são imediatamente éticos - por outro lado, será também, para Hegel, a causa da ruína da mesma comunidade como tal, visto que uma e outra lei não se coadunam entre si.

O mundo ético grego está, portanto, enraizadamente dividido em dois mundos – um, é o mundo da universalidade, o mundo público⁷⁶ ou político dos homens (da praça pública); outro, é o mundo do particular, o mundo privado ou familiar⁷⁷, mundo “econômico” das mulheres -; estes dois mundos sempre se afastam um do outro naturalmente (como se afastam na diferença natural dos gêneros); esta

⁷³ Este mundo regido ainda por laços “naturais” e que fica aquém da total separação entre o individual e o universal do mundo da cultura, mas que já contém em si o germe da mesma.

⁷⁴ A própria individualidade é aqui permeada por um “destino” natural que faz com que esta não seja ainda aqui, de fato, para si mesma.

⁷⁵ Vide para isso também: JAMROS, Daniel P. *“The Human Shape of God: Religion in Hegel’s Phenomenology of Spirit”*, 1994, p. 49.

⁷⁶ Mundo público, onde o homem se preocupa com a política, com as leis gerais da cidade.

⁷⁷ Onde a mulher educa os filhos homens, onde o sangue familiar deve ser honrado, onde os indivíduos valem ainda como indivíduos e não são apenas partes “anônimas” junto ao todo.

cisão imanente, nunca ali conciliada⁷⁸, é íntima à própria “substância” que funda o mundo grego da bela eticidade como tal; assim o mundo grego está dividido, como que naturalmente.

A saber, em verdade, ambos os lados são partes da mesma substância, um depende do outro para subsistir, vivem, destarte, na ilusão de uma cisão. Entretanto, esta mesma ilusão não se elucida ainda neste momento da caminhada do espírito, nenhum dos dois lados que se opõem ali, é consciente, de fato, de sua verdade manifesta no outro lado (sua imanente e íntima relação), nunca ali um dos dois lados pode entrar em vigor sem se chocar contra o outro: ali nem a *lei divina* ou familiar (subterrânea, individual, dos deuses familiares) reconhece de fato a *lei humana*; nem esta, que é a lei da cidade, a lei política (consciente e universal), reconhece aquela *lei familiar*.

Ambas as leis sempre se opõem neste mundo grego; quando uma delas entra em vigor, se coloca imediatamente contra a outra, que, por sua vez, exigirá a partir disso a retaliação, a vingança.

De fato, o que desestabelece a aparente harmonia do mundo grego é o *ato*, o entrar em vigência de qualquer um dos lados, tanto do lado da *lei humana* (esta lei do Estado e de seu governante que cerceia o ser para-si dos particulares), quanto da *lei divina* (lei inconsciente ou familiar que se vinga daquele cerceamento que o todo o impõe); o *ato* é o que põe à mostra este paradoxo – este ser cindido inerente à substância deste mundo grego - sua tragicidade e contingência.

Isto é, à medida em que qualquer um dos lados se pronuncie e se eleve a partir da efetividade do *ato*, este lado vem à tona como o oposto do lado que não se “pronuncia”: a saber, o lado que atua, à medida em que atua a partir de sua substância, violenta o outro lado, torna-o culpado, e este lado, violentado, procurará então sua vingança; portanto, o ato, que sempre se efetiva⁷⁹, de um e de outro lado (pois que lhe são o fluir natural de sua própria substância), sempre, no momento

⁷⁸ A consciência que permeia esta figura, ainda não se dá conta aqui que ambas as leis, humana e divina, estão intimamente ligadas (pois que a lei humana só é possível com esta ascensão do individual ao universal da praça pública, e, de outro lado, o individual só poderá ser livre para si mesmo, liberto de fato das amarras naturais _familiares, sanguíneas_, na universalidade humana da praça pública) e ainda as mantém separadas e em conflito não conciliado.

⁷⁹ O ato não pode não acontecer, pois que é a efetividade natural de qualquer um dos lados - os que sob a lei humana, atuam conforme a mesma lei humana; os que sob a lei divina, atuam conforme a lei divina -.

em que acontece, explicita a cisão não conciliada, imanente à substância do mundo grego, entre as leis humana e divina.

O *ato* expõe a diferença essente à substância da comunidade grega, desestabelecendo assim sua harmonia, o *ato* faz com que se desenrede (se explicite) sobre a comunidade grega sua verdade, como o seu *destino* trágico; este suposto além que devora tanto a lei humana quanto a lei divina na sombra de sua universalidade.

Por sua vez, é o *destino* aquele que tem em si ambos os lados desta dialética intrínseca ao mundo grego, a saber, o *destino* é este que vem à tona quando um dos lados age, e é também este abalo que recai sobre ambos os lados a partir do momento em que a *ação* toma parte.

O *destino* tem um poder destruidor sobre ambos os lados, é o que nenhum deles reconhece enquanto cada um é parcial em sua lei; o saber do *destino* é isto que só se reserva aos deuses, este saber velado ao homem – homem que se fecha ou na família ou na comunidade –; o destino reflete ambos os lados em sua não-conciliação; é o *destino* quem carrega consigo a tragédia que pune toda *ação* que ali vem a ser, pois que toda vez que uma *ação* obedece a uma lei, seja a lei divina ou a humana, esta mesma *ação* desobedece imediatamente a outra; o destino é, por fim, este deus esvaziado que paira sobre ambos os lados da contradição grega.

Quando vem à luz este *destino* trágico, o mundo grego vai à ruína; nele, ambas as leis, que fundamentavam aquele mundo, se esfumam; ele é o que revela a fragilidade e a cisão imanente do mesmo.

O próprio mundo grego da bela eticidade se fundamentava sobre uma reunião não-conciliada onde o todo (a *polis*) era livre, mas o indivíduo, o “si”, que a embasava – que lhe dava o seu chão – ainda não tinha liberdade para si (ainda não tinha nome, a não ser nas sombras do mundo familiar que o honrava, em sua morte, como um estandarte erguido, a partir do sangue destas sombras, contra a luz da lei humana); de fato, quando este “si” reclama presença no grito insondável de sua morte e na lembrança da Eumênide esquecida em seu sangue familiar derramado, a cidade grega, em crise, expõe à luz sua contradição imanente, seu destino trágico, sua ainda ‘não-liberdade’.

Destarte, o mundo grego, enquanto a bela eticidade, permanece na contradição e tragicidade de estar sempre entre as *leis humana e divina* que até o fim não se reconciliam, ficando, de um lado, a *lei da cidade* ou do todo, e, de outro, o indivíduo (saído de um universo subterrâneo ou familiar), escondido sob o todo; na eticidade grega, o

individual ainda se esconde ao permear o todo da cidade, aqui ele ainda não tem expressão, não tem ainda corpo suficiente⁸⁰, mas já aparece em germe para seu posterior desenvolvimento (o pensamento do “si”); quando este “si” vem à praça pública, esvaziado de mundo, já está para além da tragédia, é o personagem cômico que explicita o derradeiro sinal da ruína daquela bela eticidade grega.

A partir disso, entra em cena então o mundo romano⁸¹, o mundo da escravidão onde o escravo alimentado em sua própria condição de cativo começa a formar para si a sua própria liberdade; o mundo romano é a porta de entrada para o mundo dilacerado da cultura⁸².

O mundo romano é o mundo dilacerado onde o indivíduo (que se escondia no subterrâneo grego) já é reconhecido pela *lei humana*, ou a lei da cidade em geral, mas ali ele ainda é esta *pessoa* esvaziada e que tem conteúdo no máximo como algo “externo” a si, como é o caso da propriedade; no mundo da cultura, “filho” deste, se formam – na exterioridade de um em relação ao outro – tanto a particularidade do “si”, quanto a essência universal.

⁸⁰ Apesar do momento da eticidade grega ser suprasumido ao longo da História do espírito, convém atentar para a idéia de um povo orgânico, este organismo vivo do todo, que o povo grego, a cidade grega aparenta ser (justamente na inconsciência do mundo subterrâneo que representa o familiar, o individual, o privado), que terá papel relevante na posterior concepção hegeliana de Estado por exemplo, mesmo que de uma forma suprasumida (ver para isso: HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, 1995, p. 57-68.); convém atentar para o fato de que o povo tem em si mesmo uma individualidade.

⁸¹ Enquanto o mundo grego é “naturalmente” ético (é este em si mesmo), o mundo romano mantém-se de forma abstrata, sob o julgo abstrato do direito (o mundo romano, se assim se pode constatar, já é neste desenvolver-se do para si, desta individualidade, deste interior: se fossemos levar em conta os moldes do entendimento, aqui o mundo já seria tratado de forma abstrata quantitativa e não de forma qualitativa).

⁸² Mundo este que Hegel projeta em um grande período histórico, pois que começa a germinar já no mundo romano e vai até a Europa imediatamente pós-Revolução Francesa.

2.4 O MUNDO DILACERADO DA CULTURA, ONDE SE EXPLICITA A FIGURA DA FÉ⁸³

Em vindo à tona este paradoxo imanente ao mundo grego - esta contradição entre a lei vigente da cidade e a lei subterrânea ou familiar - dissipa-se a força aparentemente “orgânica” do mesmo, dissipa-se sua “ordem” natural; se esvai ali sua organicidade imediata, onde tudo supostamente funcionava em prol do todo da cidade-estado, onde o particular era imediatamente o “todo” universal da cidade como tal.

Com isso, o que era aparentemente harmônico daquele mundo da bela eticidade, passa a dar vazão para a dilaceração e formação do mundo alienado da cultura, onde o todo universal e a particularidade do individual se apartam um do outro – onde o particular do indivíduo se afasta do Todo -, e se formam, para si mesmos, “exatamente”, à medida em que são, no seio desta cisão, um para o outro.

Este mundo da alienação é, justamente, onde irá se desenvolver a subjetividade do “si”⁸⁴, o que marcará e deixará seus rastros no desenvolvimento do direito abstrato - ainda no mundo romano -, da economia e da propriedade privada – propriedade esta que se explicitará como uma nova preocupação iminente do homem -; o homem deste mundo é este que agora recai para além da mera ambigüidade entre a família e a lei da cidade (como era o caso no mundo grego); o homem, agora, surge também a partir de um terceiro patamar que é o da sociedade civil, que, estando para além do âmbito familiar, está disposta a proteger seu “mundo econômico”, suas posses, à revelia de uma possível repressão do “todo” do Estado.

Enquanto o “indivíduo” grego era movido pela natureza, e assim se “reunia” ao “todo” da cidade, o indivíduo da cultura é movido pelo entendimento, que tudo cinde⁸⁵; o homem da cultura é aquele que vê seu caráter esmaecer em função do gosto, em função de sua formação “espiritual”.

⁸³ O mundo da cultura tem seus limiares num universal mundo romano, mundo da universalidade e da escravidão, além disso, o mundo da cultura vem também no prumo – como um desenvolvimento e suprassumir disto - do aflorar da religião cristã no seio da comunidade européia ocidental.

⁸⁴ É interessante notar que a formação do “próprio”, deste “si” enquanto um “eu” próprio, é fruto de sua alienação, de seu ir para além de si.

⁸⁵ “Porque aquele recebia suas forças da natureza, que tudo une, enquanto este as recebe do entendimento, que tudo separa” (Schiller, F., *A Educação Estética do Homem*, Carta VI, 1989, p 40).

Aqui, no mundo da cultura, entra em cena o mundo do trabalho e da propriedade privada; este mundo também é o mundo que cria especialistas em determinados ofícios, é o mundo onde o homem se individualiza – se afasta do todo das outras ocupações em seu trabalho específico e a partir desta sua alienação é que pode contribuir mais para o todo da cultura de forma geral, ou seja, neste mundo o homem aliena sua natureza em função de algo que está para além de seu ser particular; este mundo é o mundo do “si” e de sua relação dialética (de alienação) com o todo, de sua relação sempre cambiante e alienante com o Estado.

De outra parte, o fato é que, junto com o “si”, na relação com este, também se forma e se objetiva novamente, agora de forma mediada, a vida do “todo”. Isto é, a comunidade humana compreende cada vez mais – a partir e através de sua alienação – sua própria humanidade; a pergunta pelo homem, enquanto humanidade, passa a ser, quiçá, a partir deste mundo em que a cultura se desenvolve, o centro das atenções; porém, este mundo é ainda cindido, não guarda consigo a total reconciliação do “si” e do seu “objeto”; este mundo é o mundo do requinte e da vaidade da erudição, do entendimento calculador, que faz de seus filhos, sua presa⁸⁶.

O mundo da cultura é, destarte, o mundo da dilaceração ou da alienação, onde se dividem, separam-se - e nesta separação mesma vêm-a-ser para si - tanto o “si” individual, quanto o universal com o qual o “si” se choca e no qual, no momento mesmo deste choque, se reconhece; a separação entre o individual e o total são, finalmente, a própria possibilidade de que um e outro compreendam a si mesmos, formem-se, a partir desta cisão, para que possam a partir dela – a suprassumindo - encontrar a reconciliação”; esta suprassunção do cindido, no entanto, não se dará ainda neste momento do mundo que se desenvolveu enquanto mundo da cultura.

⁸⁶ “É bem verdade, direis, que este quadro se assemelha à humanidade atual, mas assemelha-se também a todos os povos a caminho da cultura, pois sem distinção tiveram de abandonar a natureza através da sofisticação, antes de poderem retornar a ela pela razão. Numa observação mais atenta do caráter do tempo, entretanto, admirar-nos-emos do contraste que existe entre a forma atual da humanidade e a passada, especialmente a grega. A glória da formação e do refinamento, que fazemos valer, com direito, contra qualquer outra ‘mera’ natureza, não nos pode servir contra a natureza grega, que desposou todos os encantos da arte e toda a dignidade da sabedoria sem tornar-se, como a nossa, vítima dos mesmos.” (Schiller, F., *A Educação Estética do Homem*, Carta VI, 1989, p. 39).

À guisa de revisão; neste momento, neste mundo da alienação, o “si”, sem mais uma comunidade naturalmente “harmônica” ao redor dele, aliena seu ser-aí natural; o faz à medida em que trabalha, em que é para o além de si – como um escravo que sempre é em função de seu senhor –. O homem individual, esvaziado de mundo (sem mais uma comunidade da qual faça efetivamente parte), precisa reinstaurá-lo a partir de si; com isso, vai além de sua natureza, aliena-se, dilacera-se, trabalha para o “todo” (o mundo distante de si) que anseia para si, ou ainda, lapida a forma deste “todo”, objetiva o mesmo a partir de sua alienação no trabalho.

Esta alienação em que o particular forma o todo - em sua objetividade - a partir de si, também se dará, para Hegel, na linguagem, na fé, no “si” das *Luzes*; momentos estes, filhos do mundo da cultura.

Poderíamos dizer ainda que a dialética do mundo da alienação explicita as figuras da consciência nobre (igual a si) e da consciência vil (desigual a si), que se confundem e amalgamam uma à outra em seu movimento de vir-a-ser⁸⁷; o todo universal efetivado pelo “si” da consciência, aparece, para ela, sob várias formas: é o poder do Estado; é a riqueza; é o mundo supra-sensível da fé – todos objetivando a essência universal num para além do “si” ele mesmo- e é, finalmente, o “si” que sabe de si como fonte deste todo, o “eu” que torna tudo o que há em objeto para si, que cataloga o real a partir de si, a partir do “eu” que as *Luzes* colocam em evidência.

Obviamente, há muita coisa para se desenvolver acerca deste momento da *Fenomenologia do Espírito* hegeliana, porém, o que, de fato, nos interessa, é o momento em que o “si” alienado do mundo da cultura, toma consciência da vaidade do mundo em que vive, e posta a essência universal em um mundo objetivado para além deste mundo do aquém onde ela se desloca, a saber, nos interessa, neste trabalho, a figura da fé e o mundo supra-sensível que ela efetiva como o todo que lhe é a essência universal afastada de si.

⁸⁷ Onde a consciência nobre que, de início, era a que trabalhava sempre em função do poder do Estado (que era um outro de si), aparece, ao final, como a “consciência vil” do revolucionário que toma este poder para si.

2.5 INTRODUÇÃO À FIGURA DA FÉ, NO LASTRO DO CRISTIANISMO

Para um crítico como Bernard Bourgeois⁸⁸, a figura da fé está sob o lastro do desenvolvimento do espírito posto à roda pelo cristianismo.

O cristianismo é a religião da consciência de si, do nascimento da subjetividade mais radical, que isolada em si mesma, rompe com o mundo e com as leis que estavam ali em vigência; o cristianismo rompe com as barreiras do natural em favor de um mundo transcendente, seu mundo não é desta Terra, mas sim, é o ‘reino dos céus’; a cidade da consciência crente não é mais a cidade dos homens, mas a cidade de Deus.

Aqui reside uma abstração de tudo o que pertence à realidade, mesmo dos laços morais. Pode-se dizer que em nenhum lugar se falou de forma tão revolucionária como nos Evangelhos, pois tudo o que antes tinha validade passa a ser algo indiferente, desprezível.⁸⁹

Nascido de uma ruptura radical⁹⁰ entre o homem e suas próprias raízes, entre o homem e o seu mundo em si mesmo – o mundo em sua presente vigência, seus costumes e hábitos mais encarnados, como Hegel tão bem explicita já em seus escritos ditos de juventude⁹¹ - o cristianismo abre uma ferida pulsante no coração da história do espírito, *não vem trazer a paz mas a espada.*

O crente cristão se afasta absolutamente do mundo como tal, esquece das coisas deste em função da pureza que, para ele, tem o divino.

O cristão lança-se inteiramente ao abismo do seu pensamento e nele cria a imagem de um outro mundo para si.

⁸⁸ Vide: BOURGEOIS, B. *Hegel: Os atos do Espírito*, 2004, p. 229.

⁸⁹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*, 2008, p. 277.

⁹⁰ A figura da fé aparece no momento em que o espírito mostra uma total cisão de si para consigo mesmo, onde os cidadãos não tem mais um sítio, onde a “religião vigente” via enfraquecer seus costumes, onde o profeta transgride a tradição.

⁹¹ HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud*. (tradução para o espanhol de Zoltan Svankay e José Maria Ripalda), 1978, p. 267-383.

O cristão se afastara do mundo, pois via nele apenas a vaidade fugidia do poder e da riqueza, do que vive para morrer sem mais, do que lhe não podia ser uma essência real, senão uma passagem vã.

A fé se desenreda, portanto, a partir da situação paradoxal em que o homem, descrente do mundo, tem de se valer apenas de si, ou ainda, tem de se valer apenas daquele mundo que o crente, a partir de seu pensamento, objetivou em um além – um mundo supra-sensível -.

Na fé, o homem já duvidara do mundo, o colocara em xeque na mais profunda das dúvidas; ali, o crente retira ao mundo do aquém o caráter da verdade, volta seus olhos para dentro de si, crendo os elevar para o alto.

A fé nasce de um mundo esvaziado, e do vazio deixado pela dúvida deste; a fé é esta crença que nasce da dúvida; crença que, na dúvida, pensa, e objetiva seu pensamento em um mundo supra-sensível; a fé é esta negação determinada em que se nega o que está em vigência e em que se forja – naquilo mesmo – uma nova forma.

A fé é esta figura que explicita o puro pensar a partir de uma *consciência dilacerada* que se afastara do mundo sensível em que vivia, mas, acaba por tornar este puro pensar em um objeto, um outro mundo, um mundo supra-sensível (repleto de representações sensíveis do mundo do aquém no qual lida e vive); a fé é este acreditar imediatamente numa representação que a consciência crente cria do objeto universal, como se esta representação lhe fosse dada (“revelada”) por um outro que não ela mesma.

Ou ainda, a fé surge como a esperança do escravo, daquele que por encarar a morte, ela mesma, de frente – a morte do mundo no qual vivia, e a morte do mesmo mundo enquanto uma essência efetiva - conhecera o mais radical dos temores e a mais cruel das angústias; a fé é a “arma” do indivíduo que perdera seu mundo e que agora se encontra sozinho sem mais um lugar ou algo (do mundo presente) com o que se identificar, sem mais uma essência universal presente que lhe fundamente e acolha; o próprio mundo do crente ruína e a única efetividade encontrada pela fé está na pureza objetiva da idéia divina que a consciência crente cria para si; a beleza e a harmonia de um mundo ‘naturalmente’ ético já não eram mais possíveis neste mundo devastado onde o escravo encontrara a fé, ali o mundo presente fora posto em dúvida, e o mundo do pensamento, com a forma objetiva do mundo presente, se explicitou como o supra-sensível que o redimiria a partir de si.

O todo da essência universal, destarte, se havia esvaziado, não era a linguagem, nem a riqueza, nem o indivíduo que era o todo na

figura do monarca; o real da essência não estava mais neste mundo, mas em um para além.

Afastado de um mundo que conhecera a ruína da dilaceração, o homem deu para se agarrar na única coisa que lhe restara, o que fazia de si o seu si mesmo, a saber, o homem (particular) se agarrara ao que havia de mais divino em si, o que o afastava de todos os outros animais que rastejam sobre a Terra; ou ainda, neste momento, o homem teve de descobrir em si o que o fazia tocar, de alguma forma, a essência universal ela mesma, o todo, o “divino”, o que não era nele aquele mundo perdido que encontrara a ruína; e este além era o puro pensamento, porém, ainda vestido aqui com as formas de um mundo supra-sensível, um divino ‘outro’. O puro pensar do homem é, portanto, a verdade da fé, mas a consciência crente ainda não toma consciência disto.

Em outras palavras, a consciência crente pensa⁹², em seu pensamento é que cria o mundo supra-sensível no qual acredita, isto é, a fé da consciência crente já é de alguma forma esta profunda mirada para o interior do “si”, ela explicita o “si” (como o fará definitivamente o Iluminismo); no entanto, a “fé” ainda não é a consciência de si que eleva o Eu que é este “si” – que está por trás deste pensamento -, de fato, à condição de verdade; a fé acredita que seu pensamento – aquilo que ela mesma cria - é, em verdade, um outro mundo (objetificado) que em sendo dado a si é, justamente, aquilo que se afasta de si, aquilo que é exterior ao seu próprio movimento.

A saber, a fé ao querer erguer os olhos para o céu, não tomava consciência, de fato, de que o céu estava neste interior infinito de seu “si” que o punha em obra em e para si; a fé ainda é consciência cindida de si (de sua essência), se enreda na própria infelicidade desta cisão, entretanto, já deixa as portas abertas para o postulado radical da subjetividade que as luzes trariam consigo; a fé está neste limiar onde o sujeito, o “si”, vai ganhando corpo.

⁹² Vide para isso também: MENESES, P. *A Fé e a Ilustração em luta no Mundo da Cultura*. (In: *Filosofia Política* _série III, n 3_ *Hegel, a moralidade e a Religião*). 2002, p. 9-24.

2.6 A FÉ, SEU DESENVOLVIMENTO NO MUNDO DA CULTURA

Todas estas aparições preliminares da religião até aqui têm em comum o fato de colocarem a substância universal (este Deus da representação religiosa), em um para além da consciência atual, o que não será diferente na figura da fé⁹³.

A fé é esta figura que vem à tona a partir do dilacerado mundo da cultura, a partir daquilo que é o coração mesmo deste mundo, a saber, sua alienação.

Portanto, a fé carrega consigo o fardo deste ser-cindido, deste não ser em completude do mundo da cultura; a fé carrega sempre consigo o fardo e a contingência da consciência particular que se separa de sua essência universal.

Dito de outro modo, a fé é o “início” da reconciliação onde o trabalho individual e subjetivo do “si” se reconhece numa objetividade universal que é sua própria criação, mas, no entanto, a consciência crente ainda não compreende tal verdade, isto é, ela ainda faz desta objetividade universal que ela mesma cria, um mundo que lhe foi dado e que, portanto, permanece como um para além de si (um mundo exterior supra-sensível).

A saber, a fé já é pensamento⁹⁴, já tem em si uma universalidade, já explícita, em si mesma, um interior universal que é o que o “si” pôs em obra; no entanto, esta universalidade de seu pensamento, ainda não se efetiva, ela mesma, enquanto o conceito que reconcilia a consciência e sua essência universal; a fé é a imediata “consciência espontânea da essência absoluta”⁹⁵, mas ainda não compreende intimamente a profundidade da verdade espiritual desta essência; em outras palavras, sua efetividade não é a efetividade reconciliada do conceito, mas sim, a vida dilacerada da consciência particular que se separa de sua essência universal - essência esta que, repito, ela mesma, enquanto consciência crente, objetiva em um mundo

⁹³ Este para além é também um interior, a religião aparece como a consciência mesma (força e entendimento), depois como a dilaceração da consciência de si e ainda como a individualidade subterrânea da eticidade grega e finalmente agora como este puro pensar representado como o supra-sensível da fé.

⁹⁴ “a fé não se opõe ao saber, mas, antes, [o] crer é um saber, e somente uma forma particular do saber” (vide: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [volume III: *A Filosofia do Espírito*], 1995, p. 339).

⁹⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 375.

para além de si, mas que, no entanto, ainda não sabe ser ela mesma, o motor da objetificação deste mundo -.

Por outras palavras, o conteúdo da fé não é ainda o conteúdo mais próprio da consciência efetiva; a consciência, aqui, ainda não chegou ao ponto de se reconhecer, em si e para si mesma, para reconciliar-se assim com sua essência.

Em outras palavras, a fé, ao entrever a essência da subjetividade, este puro pensar universal, esqueceu-se, paradoxalmente, da subjetividade ela mesma; cria um mundo objetivo a partir de sua subjetividade, mas não compreende que aquele mundo é sua própria obra; este mundo que ela mesma cria, ainda lhe aparece como um além de si.

A consciência crente da fé se voltou para um interior, mas faz deste interior um para além de si mesma; em outras palavras, a fé ainda não compreendia que Deus ele mesmo (como ela diz sua essência) é o que se revela na intimidade de seu próprio Eu, de seu próprio “si”; a consciência crente ainda não compreendia, de fato, que ela, enquanto um “si” individual, era o que, em seu desdobramento, explicitava e formava a essência universal, o mundo concreto como tal.⁹⁶

Resumindo, a fé é pura consciência do interior, ou seja, a fé pensa, seu mundo supra-sensível é produção do “si”; seu objeto, sua essência, já é o puro pensamento, porém, a fé faz deste objeto - que sua consciência crente cria - um ‘para além’ do eu da consciência de si; a fé, portanto, objetifica – num para além de si - aquilo que ela cria, faz daquilo que cria, um ‘para além’ de sua subjetividade; este objetificar – colocar diante de si como um outro - imediatamente sua verdade, faz com que o puro pensar que a fé encontra, recaia sob a forma de uma representação imediata objetivada como um mundo supra-sensível que a subjetividade atual da fé ainda não pode tocar como um “seu”.

Isto que a fé representa é, portanto, um mundo supra-sensível; um mundo duplicado num ‘para além’; um ‘outro’ que a consciência; ou, ao menos assim é, neste momento, para a própria consciência que caminha sob a aura da dilaceração imanente ao mundo da cultura.

Este mundo da fé, ou da consciência crente, é aquele “*conteúdo sem inteligência*”, do qual fala Hegel; do outro lado da mesma dialética, o pensar encontrado se desenvolve como a *pura inteligência*, preenhe de um conteúdo negativo, que assume sempre a forma do “si”, do Eu.

⁹⁶ Verdade esta, que a figura da religião terá consigo, sob a forma da representação, em sua “religião manifesta”; o “Eu”, ele mesmo, aparecerá, enfim, como o interior na pura inteligência.

Cada um dos dois lados - nesta dialética - se refere ao outro; ambos perfazem a consciência pura, consciência esta em que a formação do mundo da cultura acabou por recair, um é “*conteúdo sem inteligência*”, outro, “*inteligência sem conteúdo*”.

A saber, o objeto da consciência crente é este mundo do aquém que se “*elevou à universalidade da pura consciência*”⁹⁷, mundo este que a consciência crente transfigura, a partir de si, num além de si, em um mundo supra-sensível.

Para a fé, a verdade deste mundo que ela encontra, e que ela mesma elevou, a partir de um aquém, é uma verdade que se dá como um *acontecer*, um algo que se dá imediatamente, que não passa pela mediação da reflexão; este acontecer supra-sensível apresenta, para a fé, o que ela toma imediatamente como sua verdade, uma essência absoluta, uma substância eterna simples. Este aquém duplicado e elevado ao supra-sensível que aparece, enfim, como substância eterna, deixa, de outro lado, sacrificado, o mundo do aquém como tal.

A saber, a consciência crente está no mundo, mas vê nele a imagem mesma daquilo que perece - daquilo que cai, na contrapartida da verdade eterna do supra-sensível -; a consciência crente vê o suposto requinte, ao qual o mundo da cultura havia chegado, ao longo de sua formação, como algo vão; para o crente, é meramente vaidoso o “*espiritoso*”, filho da cultura, que anseia tão somente o palrear sem fim acerca do mundo do aquém.

A fé se lança para seu outro, mergulha num para além, sua verdade não é a do tempo presente deste mundo, seu além “*se distancia no espaço e no tempo*”⁹⁸; porém, este além, que para a fé é o supra-sensível, já é, de fato, o desenvolvimento de um interior da consciência de si; no entanto, a fé, nela mesma, ainda não toma consciência disto, representa o interior de forma contingente, não o reflete como o “*si*” da consciência de si, nem tampouco sob a forma da efetividade - do pensamento que pensa a si mesmo - do conceito.

Na contravia disto, repito, há também, simultaneamente ao desenvolvimento da figura da fé, o outro lado desta dialética: a pura inteligência é o desenvolvimento da pura consciência como este “*si*” da consciência de si, seu objeto é sempre um para-si, a individualidade que o mundo da cultura formou se apresenta como forma universal onde o outro é também o Eu; a pura inteligência apresentará, por fim, o mundo

⁹⁷ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 368.

⁹⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 369.

das “Luzes”, mundo este que se chocará com o mundo da fé, clamando pela vitória da razão sobre a crença.

A saber, há, no desenvolvimento desta dialética na qual a fé se explicita, como na figura da *consciência infeliz*, por exemplo, uma duplicação da consciência: de um lado, queda o “eu”, a pura consciência, uma “*inteligência sem conteúdo*”⁹⁹, que culminará no entendimento das “Luzes”; de outro lado, está a fé, ela mesma, este “*conteúdo sem inteligência*”¹⁰⁰.

Embora aparentemente contraditórios, ambos estes lados pertencem à mesma moeda, ambos fazem parte do mesmo desenvolvimento, ambos são um pensar, e, ambos, um pensar contingente; a saber, a própria fé é um pensar, mas um pensar que ainda é demasiado imediato, que ainda não tem a inteligência do entendimento, e, menos ainda, a efetividade do conceito; a fé se mantém na contingência da consciência separada de sua essência, representa sua verdade como um supra-sensível, como um ‘para além que é ‘outro’ do que o “si” de sua consciência de si; as Luzes, compreendendo o “si” por trás da crença, virão, então, como a suprassunção deste “vício” da fé.

Destarte, a fé acaba por ser suprassumida pelo mundo das Luzes; a fé já pensava, já era pensamento, mas, ainda não chegara ao conceito que, enfim, reuniria, de fato, o universal ao individual.

O que deve ser ressaltado, mais uma vez, é que a fé vai para além do empírico, abre as portas para o pensamento não empírico; o Deus que a fé tem como objeto é o mundo transcendente do paraíso, mundo este que se separa da mera existência terrena e se impõe como essência imediata; poderia se dizer que a fé é este pensamento que não pensa a si mesmo, isto é, a fé ainda não sabe que sua verdade é a verdade mesma da consciência de si, a fé desconhece suas próprias idéias, as encontra como um outro em quem pode confiar imediatamente, no entanto, a fé, em não estabelecendo sua essência como o mundo empírico (apesar de a representar como tal), abre margem para que a verdade da própria consciência (que está em um alguém ou além deste mundo empírico, que é seu interior) venha à tona, o interior que a fé explicita e objetifica como um supra-sensível, será, por fim, desmistificado pelas “Luzes”, e aberto como a pura inteligência do “si” como tal.

O todo, tudo o que o mundo expõe, deve ser para o pensamento na pura inteligência; este todo, sendo para o pensamento na pura

⁹⁹ Expressão utilizada pelo próprio Hegel.

¹⁰⁰ Expressão utilizada pelo próprio Hegel.

inteligência, revela o próprio “fundo” deste todo, o fundo mesmo do pensamento, isto é, o Eu; portanto, o pensamento mesmo, na forma da pura inteligência, aponta para o puro Eu; este Eu como o centro mesmo do real, na pura inteligência, é uma subjetividade esvaziada, o que faz com que a “essência universal” da pura inteligência seja um Eu vazio; enquanto a fé fazia de seu objeto uma atualidade independente (um supra-sensível), a pura inteligência tem, agora, como seu objeto, este “si” da consciência de si.

Ambas as figuras – fé e pura inteligência -, repito, são formas nutridas pelo puro pensar, e, ambas, carregam consigo a alienação do mundo da cultura: uma é conteúdo sem inteligência, outra inteligência sem conteúdo. Como ressalta Daniel P. Jamros, *a fé é o puro pensar enquanto objetividade e a pura inteligência o é enquanto subjetividade*. Tanto a fé, quanto a pura inteligência são a mesma pura consciência, que duplicada se mostra: de um lado, enquanto fé, de outro, enquanto pura inteligência; portanto, ambas as figura são iguais em “essência” e se opõem apenas enquanto forma¹⁰¹.

2.7 AS LUZES E A FÉ

Como uma corrosiva doença que surpreende sem mais um organismo são, minando pouco a pouco o cerne mesmo de sua energia vital, o Iluminismo se alastrou poro a poro e acabou por surpreender, desde seu mais íntimo interior, o coração do espírito crente; coração este, que foi, durante um período, o guia do pensamento e do espírito como tal.

A pura inteligência, produto também do mundo dilacerado da cultura, volta-se, enfim, contra a fé; esta inteligência é o que sobrava de formal daquela espiritualidade dispersa da cultura, reúne em si os cacos deste mundo dilacerado e faz deste aglomerado a inteligência de todos. Na pura inteligência (o Eu formal) se acalma e silencia a “*balbúrdia do mundo da cultura*”¹⁰².

De fato, o que restara para a pura inteligência, do mundo dilacerado da cultura, era o espírito de discussão e seu interesse: o interesse de todos os filhos deste, era ter um conteúdo para a mesma discussão; portanto, a *pura inteligência* reúne o que era “tagarelice” de

¹⁰¹ Ver para isso: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenology of Spirit*, 1994, p. 61.

¹⁰² Expressão utilizada pelo próprio Hegel em: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 373.

forma mais abrangente e universal, faz dos cacos e sentidos diversos descobertos pelo mundo da cultura um compêndio, uma *Enciclopédia*, “onde a inteligência singular se dissolve na inteligência universal”¹⁰³, onde o Eu abarca em si mesmo as múltiplas faces do real.

A expansão desta pura inteligência, desta pura consciência esvaziada, que avança sobre os cacos do mundo da cultura e os expõe de forma concêntrica e geral é, enfim, o Iluminismo onde a pura inteligência entra em conflito com a fé.

Para a pura inteligência (que de início, como vimos, era este Eu esvaziado de conteúdo), a fé se opõe a ela justamente porque não tem o “si” como um essente, com isso a pura inteligência toma a fé como contrária à verdade, pois que, para a inteligência, o verdadeiro é tão somente o “si”, o Eu ele mesmo; a fé é, então, segundo aquela, um “reino de erro”¹⁰⁴.

Para a inteligência, o que a figura da fé fomenta é a cegueira cultural de uma massa inconsciente de si; inconsciente, pois, segundo ela, enganada por um sacerdócio mal intencionado e despótico; sacerdócio este que esconde da mesma massa a inteligência, a cultura como tal.

A fé é, portanto, para a inteligência, não só uma não-inteligência, mas também má intenção por parte de uma classe de privilegiados – o sacerdócio, que detém a cultura – que ludibriam aquela maioria da população que não tem acesso à cultura alguma.

O clero, assim como o despotismo (que se alia a ele), é inimigo das Luzes; o Iluminismo quer, afinal, tirar a massa da “ignorância” da fé, quer educar a massa; quer fazer com que esta tome consciência de si mesma, da verdade de seu “si”.

As Luzes, portanto, combatem a fé, penetram-na como uma doença contagiosa; apoderam-se, pouco a pouco, de seu suposto inimigo, sem saber que este inimigo que elas combatem é o outro lado delas mesmas; apoderam-se dele sem saber que este seu inimigo tem consigo o seu próprio conteúdo não consciente de si, este conteúdo é a essência ela mesma do real, o além do sensível, o puro interior, o puro pensar; por isso, o Iluminismo, ao condenar a fé, está condenando em parte também a si mesmo.

Pode-se dizer mesmo que o centro - o “cerne essencial - do Iluminismo é igual ao da fé; a mesma essência que a fé elevava ao supra-sensível, o Iluminismo, agora, baixa ao nível do Eu; a saber, ambos

¹⁰³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 373.

¹⁰⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 374.

buscam este além do sensível, esta “essência absoluta” que é, em verdade, o puro pensar universal, mas ambos o encontram de forma contingente: este aparece, de um lado, como o objetivo supra-sensível na representação da fé – “um conteúdo sem inteligência” -, e, de outro, aparece como o Eu esvaziado da pura inteligência – “uma inteligência sem conteúdo” -.

De um lado, a fé se fia imediatamente ao seu objeto e a certeza que tem dele é a certeza que tem de si, a fé é este confiar imediatamente na essência que é para ela o supra-sensível, é este lançar-se em que o singular abandona sua contingência e se reconhece imediatamente na essência universal¹⁰⁵.

De outro lado, o Iluminismo também é um abandonar o singular (a consciência singular) e se lançar no universal, mas este universal é, para ele, a universalidade da pura inteligência, do puro Eu esvaziado.

Como deixei entrever anteriormente, fé e saber são aí duas faces da mesma moeda e andam sobre o mesmo rastro; mesmo que em direções aparentemente opostas na trilha tortuosa do espírito, ambas se chocam e permeiam uma à outra perfazendo uma íntima dialética.

Como a fé, as Luzes criam para si uma essência universal e depois, de uma maneira ou de outra, também a afastam de si e a tomam como um exterior a si (as Luzes se mantêm apenas com a finitude do Eu não-reconciliado com seu objeto).

Apesar disso, na roda da dialética entre estas figuras, justamente porque a fé representa este seu mergulhar no universal não como a subjetividade do puro Eu, mas sim como a objetividade do mundo supra-sensível, o Iluminismo faz com que a fé pareça acreditar no sensível (sensível este que é como o Iluminismo vê o que a fé toma como supra-sensível), o que, de fato, não é a verdade da fé - que representa mal seu objeto, mas acredita de fato naquilo que está além do sensível, isto é, na essência deste, naquilo que vimos ser o puro pensar -.

Portanto, para o Iluminismo, o saber da fé é contingente; a fé para as Luzes é algo banal; mas o Iluminismo diz da fé aquilo que ela de fato não é, aponta para sua base em testemunhos históricos sem consistência, ignorando que a fé ela mesma não pretende se fiar em tais testemunhos; a fé, em si mesma, “*é relação espontânea com seu objeto absoluto*”¹⁰⁶, não se fia em copistas ou códices; o que vale, para ela, é a

¹⁰⁵ Já vimos que esta essência universal é o puro pensar que a fé pensa como a objetividade do supra-sensível.

¹⁰⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 383.

relação imediata de sua singularidade (do indivíduo crente) com o todo (de Deus), a saber, a fé age em obediência ao todo e ali tem a certeza de sua unidade com o todo, portanto, quando esta se deixa afetar por críticas iluministas tais quais as do exemplo acima, é porque esta já se deixou contaminar pelas Luzes.

Contaminação esta que de fato ocorre ao longo do tempo em que estas duas figuras se chocam; a saber, as Luzes fizeram, por fim, com que o próprio crente, “iluminado” pelo entendimento, reconhecesse na fé uma cisão íntima; isto é, os iluministas usaram de seus artifícios, de sua categoria retórica, para fazer a consciência crente compreender que misturava em si o aquém e o além, a saber, faziam a consciência crente acreditar – embebidos em um discurso estranho à crença - que a fé representava o infinito e o supra-sensível misturados contingentemente à finitude e à sensibilidade imediata, guardando com isso, em si, um paradoxo inaceitável; no entanto, este paradoxo que o crente acreditou ser realmente inaceitável – acreditando nos iluministas – o era tão somente à luz do entendimento das Luzes, que separa e estanca, em sua separação, finito e infinito, mas não à fé por ela mesma (antes de ser contaminada pelas Luzes), nem tampouco o seria para a verdadeira especulação.

Em verdade, a massa, “ignorante”, que, segundo as Luzes, servia de brinquedo e massa de manobra para o sacerdócio, era agora sua própria massa de manobra, ou seja, a massa era convencida tão fácil e imediatamente pelos iluministas, como o era pelos sacerdotes da fé.

Enfim, o Iluminismo faz com que – a partir de si, de sua visão de mundo - a fé abra os olhos para o fato de que está, ela mesma, enredada em uma situação paradoxal; isto é, que ela vive duas vidas que se separam uma da outra, que seu mundo celestial é pintado com os matizes da finitude do sensível, fato que, segundo o entendimento, é inaceitável; a saber, a fé, ao comprar esta crítica feita a partir do entendimento iluminista, se torna, a partir disso, uma espécie de “*insatisfeito Iluminismo*”¹⁰⁷, esvazia assim seu mundo supra-sensível, explicita já estar contaminada pelas Luzes – pela serpente do entendimento -.

Concluindo, o Iluminismo, portanto, nega a fé e seu mundo supra-sensível, luta contra isso de maneira capciosa e acaba por vencer a batalha; no entanto, o Iluminismo baixa o real ao nível do chão, mas não tem em si o conteúdo objetivo que a fé mantinha como o supra-sensível

¹⁰⁷ Expressão usada por: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 395.

– ao negar absolutamente a fé, o Iluminismo ‘esquece’ que aquela guardava consigo alguma verdade, o conteúdo universal -, resumindo, o Iluminismo acaba por ficar neste Eu esvaziado da pura inteligência, numa forma sem conteúdo; ou ainda, a inteligência faz com que cada determinação seja uma representação do Eu ele mesmo, onde a essência absoluta, o em si, esvazia-se neste para si formal e subjetivo.

De fato, com relação ao seu próprio “conteúdo”, o Iluminismo entra em conflito consigo mesmo; sua consciência se divide, cinde-se, torna-se uma consciência dupla acerca da mesma essência.

Abrem-se então duas perspectivas para as Luzes, de um lado se estabelece um Iluminismo para quem o absoluto é o *pensar* sem predicados, o além do finito, o Eu esvaziado – um “deus” sem face; de outro lado, está um Iluminismo para quem este além do finito e dos predicados, este pensar, é a *pura matéria*.

Em verdade, caso continuassem a percorrer seu caminho, ambos os lados do Iluminismo perceberiam que são - no fundo - o mesmo, pois o puro pensar e a pura matéria, enfim, sugerem a mesma coisa, o mesmo *simples* que ambos os lados buscam; no entanto, nenhum dos dois lados acaba por encontrar o outro neste momento do percurso fenomenológico, não se chega aqui ainda à igualdade entre ser e pensar, entre substância e sujeito.

O que, para finalizar, Hegel acaba por encontrar como a verdade desta dialética entre a fé e as Luzes e da cisão que há na própria figura das Luzes é outra figura ainda, a qual ele chama de *utilidade*; “*o útil é a natureza dupla da inteligência no desdobramento de seus momentos*”¹⁰⁸, porém, este momento passa da alçada do que pretendemos tratar neste trabalho.

Aqui, basta dizer, quiçá, que o útil é o reflexo da alternância constante dos momentos desta dialética do mundo da cultura onde, de um lado, o Iluminismo tem um mundo da subjetividade (deste Eu que é negatividade e que também, como vimos, se cinde em um pensar que é puro pensar e outro que é pura matéria) da pura inteligência onde o mundo se diferencia de si, e, de outro, há a fé como um puro pensar positivo (da “objetividade” do mundo supra-sensível) onde não há ainda a forma da consciência de si que se ergue acima do todo como a consciência das Luzes.

À fé faltava-lhe ainda a certeza de si mesma, faltava-lhe tomar o “eu” como a explicitação efetiva da essência universal (o mundo do sujeito); ao Iluminismo lhe faltava o em si da substância universal,

¹⁰⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 399.

preenche de conteúdo objetivo; é na *utilidade*, enfim, que ambos os mundos se encontrarão e a consciência de si que explicita o “eu” acabará por mergulhar no objeto (seu conteúdo) – ali tudo é para o “si”- , fazendo com que este se mostre em sua verdade (que este é na relação com a consciência de si) como algo para-um-outro; em outras palavras, na utilidade já se reúnem, de forma imediata, objeto e consciência, mas, esta imediata reunião deverá, finalmente, ser suprassumida por uma reunião mais profunda, a reunião explicitada por este “eu” que se sabe o real, a razão universal, o “eu” da figura da moralidade.

2.8 RELIGIÃO, REUNIÃO, PERDÃO

A religião, em sua verdade, tem o absoluto presente para si de forma imediata; isto é, a religião, em sua verdade, já toca de fato o absoluto, ou ainda, já é permeada por seu conteúdo, apesar de ainda o representar de forma contingente; a religião, como o próprio Hegel deixa entrever, já tem o absoluto, em certa medida, como algo *transparente* para si, a saber, a religião já faz parte, sob algum aspecto, da vida do absoluto, já não faz do absoluto um totalmente outro de si, um algo que se opõe totalmente a si¹⁰⁹; a religião apresenta, no cristianismo, sob a forma da revelação, aquilo que o conceito explicitará ser o próprio desdobramento do espírito absoluto sobre si mesmo; a religião já sugere uma reunião com o absoluto, já sugere o movimento que o absoluto mesmo traz consigo.

Dito de outro modo, um dos importantes significados da religião, em Hegel, é isto que sugere (apresenta sob a forma da representação) um *reunir*: a religião é algo que sugere isto que reúne o contingente e o absoluto, o finito e o infinito, o indivíduo e o universal, a consciência e o espírito absoluto, a existência e a idéia, o homem singular e o todo da comunidade, a determinação do si singular no Si universal, o homem e Deus.

Sob esta mirada, a figura da religião aparecerá, neste viés hegeliano, sob este sentido profundo que evoca aquilo que de fato ‘reúne’ o individual ao todo, o homem e seus deuses, o homem aos homens, o ser-aí natural e particular com o pensamento universal que o explicita¹¹⁰.

¹⁰⁹ Ver para isso artigo de Vieillard-Baron intitulado *Comunidade Ética e Comunidade Religiosa na Fenomenologia do Espírito*.

¹¹⁰ De fato o indivíduo crente, sob o discurso religioso, vê esta reunião que a revelação religiosa apresenta para si, mas ainda a toma como distante de si:

Os deuses das religiões sob suas diversas determinações são, para seus povos, a fonte imediata onde os mesmos povos se reconhecem, em sua particularidade, reunidos à universalidade do divino.

A própria progressão da fenomenologia hegeliana em direção ao absoluto já sugere este “reunir” naquela figura que é logo anterior à figura da religião no caminho fenomenológico, a saber, a figura da moralidade¹¹¹; mais especificamente, sugere esta reunião na figura da moralidade - em um de seus momentos específicos, o momento do perdão -.

Ora, a figura da moralidade é esta que sabe o “si” como o centro do real. É este pensar filosófico, desenvolvido por pensadores alemães, que tenta compreender filosoficamente o que o “sujeito” ele mesmo é, o que ele pode, até onde ele pode ir; vale lembrar que a Alemanha foi o palco da Reforma Protestante de Lutero, e um dos importantes traços que a Reforma luterana marca é justamente o apontar para a importância do “eu” e de sua interioridade, pois na interioridade de seu “si” é que cada crente deve encontrar o Deus infinito, e não no mundo exterior das imagens sensíveis.

A moralidade, pois, exhibe o mundo mediado pelo “eu”; longe da naturalidade ainda exterior do mundo ético grego, a moralidade exhibe o sujeito (o homem individual) que escolhe autonomamente (a partir de si) o ser moral (universal).

O “perdão”, qual um desfecho reconciliador, marca a passagem da figura da moralidade – que sabe o “si” como a totalidade do real – para a religião; o perdão simboliza a possibilidade da reunião de uma consciência ativa (a boa consciência), que se lança sempre para a contingência do ato (visto que o dever, que lhe é substancial, já sugere, de pronto, a necessidade da ação), e de uma bela alma (que se afastara da ação e se interiorizara na pureza universal do “si” mesmo).

Em outras palavras, o perdão é a figura que redime a contingência do ato; ato que ao se confessar parcial, se lança para junto

como se o fato de Deus vir ao mundo sob a forma humana, como sugere a revelação do cristianismo, fosse apenas um fato extraordinário na vida do espírito e não sua necessidade imanente, como se o que o cristianismo sugere não dissesse também respeito a cada um dos indivíduos crentes, mas fosse apenas um acontecer extraordinário perdido na História (sob este aspecto a própria revelação religiosa ainda recai sob a contingência da representação).

¹¹¹ Esta figura que é a análise da formação do Si sob a perspectiva filosófica do idealismo alemão que precede Hegel.

da universalidade espiritual; o perdão se explicita como este “pôr em conjunto” do ato individual (determinado) e do universal da comunidade que representa a totalidade do espírito; o perdão, dando uma prévia do que será a religião, é este momento em que a consciência de si individual renuncia a si mesma – lança-se para um outro - em favor da substância universal (a comunidade); o perdão é, sim, isto que lança o “si” individual para sua suprassunção junto do que é universal.

Resumindo, o perdão é a figura do espírito que revela a possibilidade de uma comunidade que se ergue sobre a superação da dialética da consciência ativa e da bela alma; momentos estes, que em se reconhecendo cada um em sua respectiva contingência, se lançam para o seu outro, suprassumindo assim a eles mesmos, perdoando-se em sua contingência, completando-se; o perdão é esta suprassunção, esta reunião efetiva entre consciência ativa e bela alma, esta possibilidade aberta de um “si”, um “eu” que, consciente de sua determinação contingente, desdobra-se na concretude de um “nós” que é também comunidade universal efetiva, reconhecimento efetivo dos “si”.

A saber, a figura do perdão redime o individual junto da universalidade, e a universalidade, por sua vez, ganha conteúdo desdobrando em si mesma a determinação do individual; esta reunião que o perdão simboliza é o despertar, para o espírito, daquilo que é a sua efetividade mais própria, deste vir-a-ser que a unidade dos opostos manifesta, da efetividade do movimento que lança a identidade à alteridade e a alteridade novamente à identidade; o perdão reflete o movimento propriamente espiritual que se dá na emersão do mundo subjetivo para junto do mundo objetivo da comunidade universal; esta mesma figura do perdão, onde *“as feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes”*¹¹², é, por fim, a porta aberta para que a figura da religião entre em cena, pois que pode ser vista também como a imagem daquilo que a religião representará; o perdão faz do “eu” subjetivo e individual, um “nós objetivo” consciente de si como de uma comunidade que se reconhece autônoma, livre para si mesma; de outra parte, a comunidade que se reconhece imediatamente junto da essência universal, é que será, finalmente, a comunidade religiosa.

O espírito já tinha vindo-a-ser para nós, ao entrarmos na religião; _ a saber, como movimento do espírito certo de si mesmo que perdoa o malvado e com isso se despoja, ao mesmo tempo,

¹¹² Expressão utilizada pelo próprio Hegel.

de sua própria simplicidade e dura imutabilidade, – ou seja, [como] o movimento em que o absolutamente oposto se reconhece como o mesmo, e esse reconhecer irrompe como o ‘sim’ entre esses extremos¹¹³

Em um sentido mais geral, poderia se dizer, junto com Jean Hyppolite¹¹⁴, que a própria *Fenomenologia do Espírito*, como tal, pode ser entendida no contexto deste perdão que redime os “pecados”, que redime as contingências do individual e do determinado, para os “elevar” ao patamar daquilo que preenche de um conteúdo sempre movente a roda universal e viva do espírito na efetividade de seu vir-a-ser, efetividade esta que compreende em si a unidade que suprassume a oposição de qualquer determinação que ainda permanecia estanque.

2.9 OS LIMIARES DA RELIGIÃO; REVISÃO

Sob o ponto de vista da formação fenomenológica a religião tem suas aparições “precedentes” - como vimos no presente capítulo - revisemos isto rapidamente.

A religião já dera sinais de sua derradeira revelação ainda na consciência¹¹⁵, como o interior que se revela como este universal supra-sensível, esta idéia abstrata ainda inalcançável para a consciência ela mesma e que, portanto, ainda deixa entre a consciência e seu objeto um abismo intransponível.

Depois disso, resquícios da figura da religião voltam a aparecer na *consciência de si* como esta dor da *consciência infeliz*, *consciência duplicada* que ao lidar com o mundo do aquém toma o transcendente e insondável mundo do além (seu próprio pensar esvaziado, que aqui a consciência ainda não sabe ser algo seu) como o essencial, e por isso sofre desconsolada; a consciência infeliz não consegue tornar a essência universal - que ela busca - em um algo objetivo ou atual para si.

A *consciência infeliz* ainda sofre na dor mesma da não realização deste escravo que ainda não reconheceu derradeiramente a dignidade de sua obra, deste estóico que ainda não efetivou para si mesmo um mundo livre, deste cético que ainda não descreveu para si a

¹¹³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 527.

¹¹⁴ HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 555.

¹¹⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 108-132.

incoerência da dúvida mais radical, a saber, apesar de a *consciência infeliz* ter superado, em certo sentido, tais momentos com a indicativa da descoberta de uma verdade mais universal que é seu Deus, este Deus ainda é vazio (não é objetivo), se mantém separado de si, isto é, ainda a mantém na dor profunda da separação que também afetava aquelas figuras, pois que este Deus – esta essência universal - descoberto pela *consciência infeliz* ainda está em um além que as mãos do crente não podem sequer sondar ou tocar.

A figura da *consciência infeliz* revela esta cisão profunda entre o sujeito e seu objeto, entre o “si” e sua essência, típica da consciência; esta figura revela esta morte, esta separação (esta finitude) que angustia o espírito, que o coloca na roda pungente deste movimento que ao mesmo tempo devora e faz renascer de si o seu si mesmo; a consciência infeliz revela, afinal, o dorido coração negativo do espiritual.

Depois disso, marcas da religião voltam a aparecer já na figura do *espírito* que representa aquela bela eticidade grega que revela dentro de si a contradição que faz desatar nela seu destino trágico; esta contradição é aquela que há entre a *lei humana* (a lei da cidade, o *nómos*, o *lógos* _a lei contemporânea da cidade instituída pelo seu rei atual_) e a *lei divina* (a lei da tradição familiar, a *phýsis*, a lei dos mortos, lei do culto aos deuses familiares _aqueles deuses subterrâneos que se “opunham” aos deuses “oficiais”, vistos todos sob a iluminada superfície_ que reuniam os membros da família a este todo familiar representado neste deus também familiar); nesta contradição imanente ao mundo grego Hegel achará as brechas que acabará por redundar na ruína daquele povo que findaria por cair sob constantes guerras que desintegrariam o grande poderio de cidades-estado como Atenas e Esparta

A noite que envolve a lei humana e a lei divina, devorando ambas nesta batalha “subterrânea”, é a noite do destino trágico grego, onde qualquer ação de uma ou outra lei sugere uma imediata vingança destruidora.

Depois disso, no mundo dilacerado da cultura, está a figura da fé, figura esta que objetiva o universal pensamento – a essência universal - em um mundo supra-sensível, em um para além que a consciência crente aspira, mas não toca; esta essência objetivada pela fé em um mundo supra-sensível, este deixar de lado o mundo e o “si” atual, será o principal alvo do ataque iluminista que começa a elevar o Eu ao centro do real; esta verdade que o Iluminismo explicita será finalmente pensada, em sua profundidade, pela figura da moralidade.

Portanto, a religião vai se manifestar também sob o prisma da moralidade (daquele pensamento da moralidade, pois que Hegel tem em vista aqui a filosofia idealista que o precedeu); frente ao “Si” da moralidade está o em si (para além do “si”) da essência universal e real da coisa em si mesma, coisa esta que, posta em um para além do Eu, resguarda ainda, junto do pensamento da moralidade, um espaço para a fé; pois só à fé, e não ao entendimento crítico, é dado, como objeto, o aspirar conhecer da coisa em si mesma (para além do fenômeno).

A dialética da moralidade, além disso, entra em cena com este Si que se abisma frente ao paradoxo que o dever moral mesmo leva consigo, a saber, o puro dever universal requer uma ação que o complete como tal, e esta é contingente frente à universalidade do puro dever ele mesmo.

A dialética da moralidade como tal, se envolve na incompatibilidade de seus próprios termos, ela avança sobre questões tais quais: como conciliar dever (o Si) e natureza? Como conciliar consciência universal e consciência individual? Como conciliar pura consciência e ato? Como fazer com que esta conciliação não se dê para além do Si ele mesmo, num Deus, que para lá da consciência de si, concilia a pureza universal do puro dever com a realização do mesmo, com sua atualização (momento que consta na própria figura da moralidade, mas que, em sendo para lá do “si”, descaracteriza a própria moralidade como tal)? Ora, respostas para tais questões começarão a ser respondidas a partir de um dos momentos que figuram na dialética da moralidade, momento este que Hegel denomina de *perdão*; tal momento prefigura a religião dentro do contexto da moralidade, será as portas abertas para a figura mesma da religião no contexto da *Fenomenologia do Espírito* hegeliana.

3 A RELIGIÃO

Ora, como vimos no primeiro capítulo, a consciência religiosa já é a certeza da verdade, diz esta verdade de forma imediata (um algo que se lhe revela como um dado), a saber, assume de forma imediata – como um algo que lhe foi revelado - que o fundamento de todas as coisas, isto é, que o fundamento do próprio real como tal – o que para si é o divino - é espírito; porém, esta mesma consciência religiosa ainda não é o pensamento especulativo que pensa esta verdade de fato, que sabe esta verdade – intimamente - como a verdade concreta do espírito que pensa a si mesmo como o absoluto; pensamento este que sabe que o absoluto não é simplesmente dado – revelado imediatamente – mas sim algo que veio-a-ser (conhecendo-se a si mesmo) através de um longo e dorido processo de formação.

Este pensamento que pensa a verdade em sua concretude, que sabe de si como do espírito absoluto - que sabe rigorosamente, uma a uma, as “estações” do seu vir-a-ser verdade - é a filosofia especulativa (que diz sem medo que a essência vem-a-ser explicitada através do “si” do sujeito que sabe de si como aquele que a partir de seu interior subjetivo “produz” a verdade objetivamente) e não a religião.

A religião já é consciência da verdade universal do espírito, porém ainda veste a roupagem - ainda não livre em si e para si mesma - da representação; sua vivência religiosa experimenta nela imediatamente a vida do universal, porém a vida efetiva do espírito ainda corre ao largo da mesma; a religião ainda não é a completa reconciliação do espírito para consigo mesmo, pois ainda coloca o espírito frente à alteridade, frente a um para além de si.

Além disso, a própria vivência da consciência religiosa põe-se-à-obra como apenas um dos dias do espírito, um dia extraordinário que mantém os outros dias em uma efetividade que se distancia de si. Como diz o próprio Hegel: “*a religião aparece como uma parte do ser-aí, e do agir e ocupar-se – sendo em sua outra parte a vida em seu mundo efetivo*”¹¹⁶, ou ainda:

Na medida em que o espírito na religião se representa para ele mesmo, ele é certamente consciência, e a efetividade incluída na religião é a figura e a roupagem de sua representação. Mas nessa representação não se atribui à efetividade

¹¹⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 460.

seu pleno direito, a saber, o direito de não ser roupa apenas, e sim um ser-aí livre independente. Inversamente, por lhe faltar sua perfeição em si mesma, é uma figura determinada, que não atinge o que deve apresentar: isto é, o espírito consciente de si mesmo.¹¹⁷

Por outro lado, a religião já lapida, a partir de sua certeza imediata do universal, a face mesma da verdade, embora ainda lhe falte o sopro e a amarra firme e livre, em si e para si mesma, do pensamento especulativo que perfaz o saber absoluto como tal, pensamento este que desnuda a verdade espiritual de sua “falsa” roupa; de qualquer forma, já está representada na religião, mais especificamente na religião manifesta ou cristã, a profunda verdade que toma o espírito como o essencial, ou ainda, que faz da essência o espírito; cabe à filosofia especulativa, destarte, compreender intimamente esta verdade que ali – no cristianismo – já se apresentara sob a forma da representação; cabe à filosofia especulativa, em outras palavras, compreender a verdade da religião rompendo com a contingência que ainda se faz presente na linguagem religiosa, rompendo com a separação que a linguagem religiosa ainda instaura entre deuses e homens.

Por outras palavras, a religião, em sendo a penúltima figura a aparecer no caminho fenomenológico, com certeza guarda em si grande relevância, pois que compreende e suprassume nela os momentos que lhe precederam, ou seja, consciência, consciência de si, razão e espírito; a religião é esta imediata presença do absoluto, absoluto este que a partir do momento em que também a compreende e suprassume pode pôr-se finalmente à obra e pensar especulativamente a si mesmo. A religião compreende, suprassume nela, todo o caminho da formação do espírito até que este aporte justamente na expressão universal imediata da representação religiosa, representação esta que só será suprassumida pelo saber absoluto da filosofia especulativa; como diz o Hegel da *Enciclopédia*:

O modo do culto assim como, em seguida, a consciência-de-si do mundo, a consciência sobre o que seja a mais alta determinação no homem, e assim a natureza da eticidade de um povo, o princípio do seu direito, de sua liberdade efetiva e de sua Constituição, como também de sua arte e

¹¹⁷ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 460.

de sua ciência; [todas essas coisas] correspondem ao princípio que constitui a substância de uma religião.¹¹⁸

A religião, mais especificamente no cristianismo, assumiu para si, dentro do desenrolar necessário do espírito vindo a ser para si mesmo, o papel de anunciar a universalidade e verdade da essência espiritual, revelando esta verdade de forma imediata – qual um dado revelado, uma crença –; a saber, a religião anuncia, sob o discurso cristão, a profunda verdade de que Deus ele mesmo se encarnara no homem (na comunidade humana), no entanto, a religião cristã ainda guarda o divino num altar que se esconde no passado ou no futuro, não compreende inteiramente seu próprio discurso da encarnação, afastando assim a essência divina do presente dos homens.

Dito isto, não se pode deixar de dizer também que a religião é uma das figuras do espírito que - em se manifestando historicamente - aproximou o homem da essência universal, apresentou-lhe a face imediata da universalidade espiritual ela mesma; ou ainda, a religião, esta vivência religiosa que se estabeleceu no seio da mais diversa gama de povos ao longo da História humana, deu aos mesmos povos, um a um, a possibilidade de se voltarem para aquilo que ultrapassa as situações particulares de seu cotidiano e de sua vida particular; a religião deu a eles a possibilidade de se voltarem para o que estando neles (em sua particularidade) os ultrapassa; a religião é, em cada “comunidade particular”, uma de suas “propriedades” universais, a saber, a vivência religiosa é uma das vivências extraordinárias em que cada indivíduo ou comunidade particular - enredados cotidianamente em situações particulares – pode se libertar das amarras do contingente e limitado de seu cotidiano (que cerceia e limita) e tocar por um instante, de forma imediata, a face mesma da totalidade (aquilo que na imanência dos indivíduos e dos povos particulares os transcende); ou seja, a religião ou a vivência religiosa é aquela que se debruça sobre a miríade dos particulares desde os píncaros do universal.

Repetindo uma vez mais, a religião, a vivência religiosa, enquanto manifestação histórica (ao lado da filosofia), foi uma manifestação espiritual que deu aos povos particulares (aos homens) a possibilidade de, a partir da peculiaridade de suas condições singulares, tocarem a face imediata do universal; a saber, a face de seus deuses já

¹¹⁸ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (volume III: *A Filosofia do Espírito*), 1995, p. 344.

era a face universal que reunia em si – as ultrapassando nesta reunião - o conjunto das particularidades próprias a tal ou qual povo; povo este que a partir desta reunião, lapidada em suas divindades, ultrapassava as mesmas particularidades contingentes de sua condição natural, isto é, ao conceberem suas divindades os povos se perguntavam por aquilo que estava para além de suas condições peculiares indo, destarte, para além das mesmas a partir delas (se perguntavam pelos deuses universais que regiam o particular desde si); seus deuses davam – para tal ou qual povo – seu nome universal; os deuses representavam, então, o salto que o próprio homem dá em direção ao não natural, ao que está para além de sua própria condição imediata; os deuses, objetos da consciência religiosa, representam no homem esta sua ânsia – esta essência desejanste, se assim se pode dizer - de transcendência, este seu ser para o negativo, este seu ser para a ação, esta sua essência que se explicita nele não com o caráter de uma substância estanque, mas com o caráter de um sujeito; por fim, a religião explicita no homem, de forma imediata, seu ser espiritual.

Por outras palavras, a religião reúne e evoca na reunião - que ela mesma representa - uma transcendência que ultrapassa a mera condição natural que cerceia o homem como tal; destarte, a religião é esta figura que representa o homem em seu movimento desde a chã naturalidade até os píncaros do significado transcendente, ou seja, a religião explicita no homem este movimento que ele mesmo é, explicita nele a unidade universal formada a partir de uma coleção de particularidades; explicita no homem particular sua ânsia pelo universal, seu ser-para-um-outro que o alimenta e forma, ou seja, explicita no homem seu ser movente ou espiritual.

A vivência da religião aponta, portanto, para a necessidade que o homem (o espírito) tem de experienciar seu próprio limite¹¹⁹, de atravessar sua própria condição em direção de um suprassumir da mesma (encontrar em seus dias este domingo “para além de sua condição”), resguardando em seu si sempre a possibilidade de ir além de si mesmo, de “transcender”, ou ainda, nas palavras de Jean Hyppolite: *“o homem é a verdade do divino, mas cada vez que reduz o divino a si, que perde seu movimento de se transcender, perde-se a si mesmo.”*¹²⁰

¹¹⁹ Diz-se aqui necessidade, porque assim a História do espírito se desenrolou e não porque o é assim a priori.

¹²⁰ HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 585.

O próprio espírito que se manifesta no homem, se manifestou como este movimento, este sempre ir para “além” de si que neste “além” reencontra a si mesmo; e na religião, mais propriamente na religião manifesta ou cristã, se explicitou esta verdade do espírito na forma imediata de sua representação do divino, representação esta que apresenta um Deus que sempre transcende sua condição atual, sendo ao mesmo tempo uno e trino: um Deus abstrato e universal, um Deus encarnado no homem individual e um Deus encarnado na comunidade humana universal.

Vemos também (com tudo isso que foi dito) que a religião tem um sentido comunitário muito forte, uma religião acontece quando indivíduos isolados se doam para o outro (o além de si, a comunidade), uma religião acontece quando indivíduos se reúnem em função de uma crença – um universal imediato - que lhes é comum; a saber, a religião também funciona como manifestação determinada do espírito que reúne o indivíduo particular junto ao todo de uma comunidade ao qual o mesmo indivíduo se refere; a própria crença, conteúdo do religioso, é algo que reúne (a partir de um âmbito universal) uma coleção de particulares no contexto de uma universalidade (mesmo que esta crença apresente esta universalidade de forma imediata).

Como sinaliza o próprio Hegel, a religião espiritualiza o homem, o alça na dimensão do todo, ou ainda, o alça para além da natureza, deste imediato mundo empírico; dentre os dias do espírito ela é o domingo¹²¹, este dia que está para além dos outros dias e que os reflete a todos; é no domingo que o homem descansa e reflete sobre o trabalho que permeou e construiu sua semana como tal; a saber, poderia se dizer que assim como o dia da religião o domingo também é o dia da filosofia, o dia em que o pensamento, mais do que os braços, deve trabalhar; ali, no domingo, o homem deixa de ser o instrumento de algo e passa a ser, ele mesmo, algo mais próximo de um fim em si mesmo¹²²; a religião apresenta, para a consciência (sob a forma da representação), a imagem da verdade do espírito vindo a ser para si mesmo, e apesar de o crente não se dar conta de que esta imagem é o seu próprio reflexo, a imagem da verdade espiritual, de uma maneira ou de outra, já não se esconde mais, é apresentada pela religião para posteriormente ser suprasumida - pois posta num discurso que suprassume a representação

¹²¹ Metáfora utilizada pelo próprio Hegel em textos como as Lições Sobre a Filosofia da Religião.

¹²² MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social*, 2004, p. 203.

e pensa o espírito a partir do conceito - pela filosofia especulativa de Hegel.

Mais especificamente, a religião, em uma de suas determinações, apresenta a face imediata da verdade especulativa como tal, isto é, apresenta sua mais própria verdade, a verdade espiritual de uma substância que se explicita a partir do movimento em que vem-a-ser - ela mesma - sujeito.

A determinação da religião que apresenta tal verdade é aquela que Hegel chama de religião manifesta (dita ‘manifesta’ justamente por apresentar nela a verdade mais profunda do caráter religioso), a saber, é a religião cristã¹²³; digo isto porque a determinação da religião na forma do cristianismo apresenta sua verdade como uma verdade espiritual, o Deus do cristianismo é um Deus-espírito; espírito este que, em sendo um só, é trino (universal abstrato imediato – essência abstrata- , encarnação individual –eu-, encarnação universal na comunidade do espírito – nós-) -. Para explicitar isto que digo, permitam-me apelar um pouco para as lições hegelianas sobre a *Filosofia da História*:

A identidade entre o sujeito e Deus veio ao mundo quando o tempo havia chegado, e a consciência desta identidade é o conhecimento de Deus em sua verdade. O conteúdo da verdade é o próprio espírito, o movimento vivo em si mesmo. A natureza de Deus, ou seja, o puro espírito em si, manifesta-se para o homem na religião cristã.¹²⁴

O espírito sempre está e não está no lugar em que está, é suprassunção – um ultrapassar que compreende em si o ultrapassado - é um “desejante” que enquanto se mantém no bojo de seu desejo sempre mergulha em um outro de si (o desejado) - para nesta alteridade encontrar o coração do que ele mesmo é, desejo de alteridade e reconciliação (identidade); o espírito é o homem, que negando o natural, está sempre nele e não está, é natureza e alteridade dela para consigo, é criação, é ação, é trabalho, é aquilo que faz da carne do natural uma outra efetividade que suprassume a natureza imediata como tal (que enquanto natureza se mantém estante em sua igualdade consigo mesma) e a explicita a partir de uma mediação, esta mediação é, no homem, o pensamento que compreende a partir de si aquilo que havia se

¹²³ As determinações da religião serão vistas, uma a uma, no quarto capítulo.

¹²⁴ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*, 2008, p. 274.

Ihe apresentado de forma imediata; o espírito é isto que diz, em sua verdade, que tudo o que era objeto natural imediato (para uma consciência ingênua) é explicitado de fato somente a partir daquilo que se expressou na mesma imediatez como sujeito, sujeito este que diz a partir da alteridade da mediação que instaura no imediato a essência mesma desta imediatez.

De fato, a religião cristã apresenta imediatamente esta verdade espiritual quando revela ao homem a figura da encarnação: este Deus abstrato que vem a se explicitar (e sabe concretamente de si, vem-a-ser para si) ao se tornar homem em Cristo e que se “presentifica” de forma universal finalmente na comunidade cristã; Hegel vai além disso dizendo que a figura da encarnação, apresentada no cristianismo, representa aquela profunda verdade que diz que o absoluto – ou Deus – necessariamente deve ser conhecido pelo homem – pois que o homem é a sua própria necessária explicitação -, esta afirmação radical explicita a relação íntima do homem com a infinitude da essência absoluta como tal, sua imanente reunião para com ela, a figura da encarnação é, por fim, a imagem imediata que diz que o homem é este que explicita nele – em sua própria carne, ação, obra, pensamento - a essência absoluta:

Só o cristianismo, pela doutrina da encarnação de Deus e da presença do Espírito Santo na comunidade crente, deu à consciência humana uma relação completamente livre para com o infinito, e desse modo tornou possível o conhecimento conceituante do espírito em sua infinitude absoluta.¹²⁵

A saber, a religião, quando se abre em sua verdade, em sua última estação, o cristianismo, é a porta aberta para que se explicito o espírito absoluto como tal, sua verdadeira e especulativa face.

3.1 O CRISTIANISMO DA REFORMA

Aqui me permito fugir um pouco da *Fenomenologia do Espírito* para dar atenção ao que Hegel - no texto de 1807 - não parece dar especial enfoque, mas que para a compreensão da figura da religião como tal, no contexto hegeliano, não poderia ficar de fora da discussão,

¹²⁵ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (volume III: *A Filosofia do Espírito*), 1995, p. 8.

a saber, paro agora para falar um pouco da Reforma luterana e como ela é vista por nosso idealista.

A religião cristã, na representação da revelação (encarnação de Deus em Cristo), se aproxima da verdade última do espírito que o saber absoluto explicita; já sabemos que a religião cristã ou religião manifesta, ao apresentar a figura da religião em sua verdade, já é a consciência de si do espírito, porém, é ainda traída pela sua linguagem, que é a linguagem imediata da representação e não a linguagem especulativa do conceito.

Mais especificamente, é no desenrolar que o cristianismo ganhou na Reforma Protestante de Lutero que esta verdade, mesmo que ainda sob o campo da representação, é cuidadosamente lapidada, aproximando-se cada vez mais da verdade espiritual ela mesma.

Nas palavras do próprio Hegel, a Reforma foi, para os alemães, a revolução¹²⁶:

A principal revolução do espírito é a que se leva a cabo com a reforma de Lutero, com a que, saindo do infinito desdobramento e da cruel disciplina a que o tenaz e duro caráter germânico vinha estando submetido e pelas quais necessariamente havia tido que passar, o espírito se remonta à consciência da reconciliação consigo mesmo e o consegue sob a forma de uma reconciliação levada_ e que necessariamente há de levar-se_ à cabo no centro do espírito.¹²⁷

Com a Reforma, o homem deixara de perder o mundo ao olhar para o alto; a terra - as coisas do chão – passaram, a partir da Reforma, a reaver sua importância; o próprio homem comum ganhara com ela nova posição, estava agora, ele mesmo, face a face com o absoluto na figura de seu Deus, não tinha mais entre ele e o divino a necessidade da mediação de um terceiro na figura do padre ou da Igreja como ocorria no catolicismo; a saber, a Reforma deu um largo passo em direção da possibilidade de se pensar a liberdade, no sentido em que começa a preencher de autonomia o indivíduo, o sujeito como tal, que agora

¹²⁶ “Segundo Hegel, a Reforma, religiosa, mais do que a Revolução, política, fez avançar a história objetiva do espírito” (in: BOURGEOIS, B. *Hegel: Os Atos do Espírito*, 2004, p. 257.).

¹²⁷ HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre La Historia de La Filosofia* (vol III), 1985, p.192.

depende só de si para alcançar a redenção junto ao que, para ele, é a verdade, o todo divino; o homem particular é agora, nesta consciência cristã luterana, o agente de sua própria salvação, ele fala e se reporta diretamente a Deus (sem mais a necessidade pungente de um mediador que está para além de si).

O mundo (ao menos o mundo deste contexto ocidental) ganhara com a Reforma uma nova cor; o casamento, tolerado pela Igreja, mas preterido pela mesma em função do celibato, ganha agora, como diz o próprio Hegel, o caráter de uma “*instituição divina*”; e os votos de castidade tão requeridos por sua antiga tradição são agora abandonados em favor do casamento; o trabalho, e este ponto é deveras decisivo, agora toma outra importância, redimensiona-se, ganhando assim uma relevância muito maior; a pobreza e a inação de viver à custa de esmolas, tão prezadas pela tradição católica, agora vê, na sua contrapartida, o trabalho feito pelas mãos de cada indivíduo, ser cada vez mais prezado, ganhar cada vez maior dignidade, assim fazendo com que também a riqueza, fruto deste trabalho _e que antes era vista com maus olhos_ ganhe em dignidade e seja então a mais grata recompensa daquele que se dedica arduamente ao seu próprio labor; além disso, a cega obediência às autoridades (tão requerida pelo cristianismo católico) agora começa a antever a possibilidade real da liberdade como um *dom divino*¹²⁸. O medo de se desgarrar junto ao mal - ao aproveitar as coisas da vida na Terra - passa a desaparecer cada vez mais, e o homem, enfim, aprende a se aprazer mais com a própria vida.

Além disso, a partir desta revolução que fora a Reforma, a “beatitude” passou a ser possível para cada indivíduo que se relacionava agora diretamente com o divino - apesar de ainda haver a doutrina, seu necessário conhecimento e a necessidade premente de um vigiar-se a si mesmo - estava agora nas mãos de cada indivíduo a salvaguarda da moralidade (não se dependia mais de um outro instrumento para que o indivíduo pudesse se relacionar com o todo); a razão estava, por fim, no divino e no homem, ou seja, estava finalmente caindo a cortina de ferro que se erguia no catolicismo entre Deus e sua mais pródiga criação, a humanidade.

A relação de cada homem para com o divino era, agora, na figura da fé luterana, não mais exterior, não mais precisava passar pela mediação da hóstia, dos sacerdotes, dos santos ou da virgem; não havia mais a diferença entre o leigo e o sacerdote, pois ambos estariam ligados

¹²⁸ Utilizo-me aqui das palavras que o próprio Hegel lança mão em suas *Lecciones sobre La Historia de La Filosofia*, 1985, p. 192.

a Deus, a partir da Reforma, tão somente através da pureza de seus corações, sua mais essente interioridade; a Reforma representou a liberdade da consciência interior dos homens e também sua igualdade diante do divino¹²⁹.

A Reforma, ainda na experiência da fé, abre as portas para este pensar puro (livre de imagens) da subjetividade que o iluminismo tanto tomara também em consideração.

Cada indivíduo se aproximava agora, com a Reforma, do todo divino, do espírito total, e se este caminho traçado pela história do cristianismo (e sob à ótica da representação cristã) que durante o período medieval conhecera uma era do Pai, sob o império de Carlos Magno, e posteriormente uma era do Filho, na sociedade feudal que se desenvolvera junto com o catolicismo, enfim reconheceria uma era do Espírito Santo, no mundo germânico regido pelo espírito da Reforma Luterana.¹³⁰

A Reforma abre, de fato, para Hegel, no mundo germânico, as portas do caminho para a progressão cada vez maior do processo da formação da liberdade; abre as portas, a partir da fé, para se pensar a realidade efetiva da subjetividade, da figura universal do sujeito racional que também o iluminismo tanto buscaria.

Lutero dá uma injeção de ânimo na roda do espírito, o faz pulsar mais e mais em direção a sua própria “essência” que é o lugar mesmo da efetividade da liberdade; Lutero fala mais intimamente, fluentemente, a língua do espírito em seu próprio vir-a-ser.

A Reforma luterana permitiu ao povo alemão fazer suas orações em sua própria língua, reconhecendo-se assim a si mesmo numa língua que poderia tocar diretamente o divino; considerando que a linguagem seja o sinal exterior mais próprio de nossa mais profunda interioridade, onde mais imediatamente tomamos consciência de nós mesmos, então a tradução da Bíblia para o alemão, feita por Lutero, assume uma importância central para o desenvolvimento do processo do espírito deste mesmo povo alemão em direção à total consciência de si, o que se daria, para Hegel, dentro do contexto de sua filosofia especulativa.

A fé se mostra, então, como a verdadeira relação do homem para consigo mesmo, o princípio da liberdade subjetiva que é ao mesmo tempo a negação da individualidade em função de sua verdadeira essência universal que é o próprio todo, o próprio Deus (que ainda se

¹²⁹ Vide para isso: MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*, 2004, p. 84.

¹³⁰ Vide para isso as *Lições sobre a Filosofia da História* de Hegel.

separa de si, o que a caracteriza ainda enquanto fé); como vimos acima, a fé, neste caminho da formação do homem em direção ao saber absoluto, é uma figura fundamental para revelar este inexorável ponto de contato entre o finito e o infinito, entre as partes e o todo, que outrora se mostravam em uma diferença abismal, porém, a fé ainda não é uma figura absolutamente consciente de si como desta verdade fundamental; esta reunião profunda da identidade e da diferença por fim se mostrará como o grandioso sentido do saber absoluto – a filosofia especulativa -, saber que a religião apresenta, mas não adentra, saber este que nos explicitará conceitualmente, enfim, o mistério diário de devorar o pão e de tragar o vinho.

A consciência religiosa (desenrolada derradeiramente pela Reforma) abre o caminho para que saibamos que este Outro que é o universal ele mesmo é o que constitui essencialmente a identidade de cada indivíduo; a consciência religiosa, na Reforma, já toca de alguma forma a verdade fundamental do espírito, mas ainda não é a mais profunda consciência de si deste (ainda não é este sujeito universal que cria e põe-se em obra no mundo sabendo ser ele mesmo a verdade da essência).

Com a fé da Reforma protestante se abrem as portas da livre subjetividade (que virá à tona com o iluminismo e com o idealismo alemão), adora-se a Deus (este todo autônomo) desde a autonomia do sujeito, adora-se a Deus diretamente, livremente, desde a consciência humana que vai, no momento desta adoração, tomando consciência de si como o coração do próprio divino.

Cada um dos homens passa a saber, desde então, que pode encontrar a Deus (a essência do todo) em seu próprio interior. O espírito, enfim, volta a mirar a si mesmo, volta a se redescobrir em seu próprio interior.

A verdade, a partir de agora, deve passar pelo crivo do sujeito, é ele a moralidade, tudo o que é dependerá de sua própria escolha autônoma. E mesmo a verdade da doutrina deve encontrar sua casa no coração daquele que crê.

A própria filosofia ganha uma nova dimensão a partir deste acontecimento e se abre para o pensamento da subjetividade, mas é claro que se levarmos em conta tão somente este momento histórico da Reforma em seu contexto religioso esta subjetividade tende a se afastar da filosofia, só retornando a esta, tempos mais tarde; não temos ainda, aqui, o verdadeiro conceito especulativo desta mesma subjetividade, ainda falta que esta pura intelecção, que este puro pensamento, baixe até o conteúdo do mundo e o “explicita a partir do conceito especulativo,

pois que aqui só havia, ainda, apenas as portas abertas para que este conceito viesse à tona.

Ainda não há aqui a abertura total para que a própria história do mundo, como um todo, reencontre a si mesma. O interior estava descoberto, o centro da subjetividade, a liberdade se desnudara; faltava a ele, agora, o concreto, seu conteúdo, esta vida do sujeito que o faria por fim se saber o espírito absoluto, a liberdade que se sabe liberdade efetiva no mundo.

Eis aí a verdade profunda para a qual o cristianismo - que explicita suas últimas páginas na Reforma - abre as portas: Deus, o todo absoluto, é o movimento de si para si que é o próprio processo de vir-a-ser do sujeito ele mesmo, Deus é este absoluto que é mediado e se explicita a partir de cada sujeito, ou ainda, é esta substância que ao todo se explicitará como sujeito; este Deus do cristianismo - que a Reforma explicita - é espírito, e, como espírito, está no homem que é o saber de Deus; Deus, ou a substância total, revela-se no mundo, no coração mesmo do homem.

Ora, embora a Reforma tenha se restringido inicialmente ao âmbito do sagrado, ela deixa as portas abertas para que o espírito retorne a si.

Destarte, a Reforma apontou para o caminho da formação concreta da subjetividade¹³¹ (o caminho do subjetivo e da reflexão) anunciando uma ruptura total com a representação que queda na imediatez do sensível, de outra parte aproximou o todo de Deus e o mundo efetivo, o aproximou da atualidade da ação, do coração de cada indivíduo que agora fala a língua do espírito; obviamente estas noções foram caras a um filósofo como Hegel que queria reunir a subjetividade ao todo concreto e vigente do mundo efetivo ele mesmo. Talvez não tenha sido à toa, que o próprio autor tenha se declarado luterano. No entanto, mesmo na religião da Reforma (última estação da figura da religião) o homem se manteve preso no para além da graça divina e não toma, portanto, ainda, em suas mãos, as rédeas do destino.

Mas, enfim, abandonemos de vez este capítulo e passemos logo ao mundo das determinações da religião dentro do contexto mais específico da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

¹³¹ “É essa autonomia do Eu que melhor exprime o grande pensamento do Idealismo alemão, um idealismo do qual seria preciso buscar as fontes na reforma luterana e no princípio do livre-exame” (vide: HYPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 519-520).

4 AS DETERMINAÇÕES DA RELIGIÃO

Parafrazeando Gérard Lebrun, *a religião ainda torna estranho um Deus que ela mesma diz estar vivo*¹³². A religião ainda mantém consigo uma imediatez que a mediação mesma do conceito já não irá admitir; em sua linguagem ainda se mesclam e se confundem arbitrariamente a pureza do pensamento com a existência empírica, visto que a consciência religiosa ainda não reflete pacientemente o que ela mesma diz; a religião ainda mantém a subjetividade do homem separada de sua união definitiva com a essência universal, união esta que formará o concreto no saber absoluto; a religião atua ainda sob o campo da representação que estranha, ela mesma, o objeto que representa; a determinação da representação religiosa ainda é, destarte, só um momento (ainda contingente) no vir-a-ser da manifestação do espírito em si e para si mesmo, não é sua última e total manifestação.

Ou ainda, como alimenta Kojève, se o espírito for realmente esta humanidade que toma consciência de si como o pôr-se-em-obra do concreto (*reunião* da essência objetiva e do subjetivo), no momento da religião a humanidade ainda depende de um além, de um algo exterior a ela, para se efetivar. O concreto ainda não veio a ser ele mesmo na religião; nela o espírito ainda não é esta humanidade que se dá conta de ser o que põe à obra a efetividade do próprio real, da própria verdade do concreto; mas este centro do concreto ainda é aqui, para a religião, um Deus que é “anterior” à humanidade e que ainda aparece, para o crente, como uma espécie de “senhor” do homem como tal¹³³. A saber, na religião o homem já se contempla em sua obra, vê a essência universal – o divino - a partir de si (a partir do que ele mesmo produz), porém, esta obra, que é sua e para si, aí se mascara, põe-se como para um outro, um divino para além de si.

Ora, a religião ainda recai sob a marca contingente da representação, no entanto, tem a “dignidade” de apresentar em seu último desenlace, sob a forma da revelação cristã, o coração do espírito como tal (este sempre vir-a-ser que é a roda viva da dialética que põe sempre em jogo o universal e o particular, a identidade e a diferença, a substância e o sujeito), e, neste sentido, já aparece como um limiar do saber de si do espírito; destarte, ela é já um saber de si, ainda que parcial, do espírito ele mesmo.

¹³² Vide: LEBRUN, G. *A Paciência do Conceito*, 2006, p. 217.

¹³³ Vide: KÔJEVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel*, 2002, p. 215-227.

Para chegar até este limiar do saber absoluto (sob a forma da representação), limiar este que é a revelação da religião manifesta, a figura da religião tem seu próprio desenvolvimento dialético que, como afirma Jean Hyppolite, “reproduz o vir-a-ser do espírito”¹³⁴ ele mesmo.

A saber, a religião passa por estágios que apresentam sua figura sob diferentes perspectivas; um primeiro momento apresenta uma religião que tem como o divino seres naturais – não preenchidos com a forma da consciência ou do “si”- esta é a religião natural; num segundo momento, a religião começa a pintar a essência divina com as cores do “si”, acabando por deixar este, em sua última manifestação, sozinho consigo (carente de essência), esta é a religião da arte grega; por último, há a “religião manifesta” – o cristianismo - que apresentará, enfim, sob a forma do discurso da revelação, um Deus-espírito, que se faz indivíduo e comunidade, um Deus-homem, um Deus-humanidade (resgatando assim ao “si” individual, uma essência universal).

A diferença das religiões no caminho da dialética da religião pode se traduzir, ao final, como uma diferença de perspectiva com relação a como o espírito - em seu movimento de vir-a-ser - trata, em cada um de seus momentos, a essência divina (que é de fato sua própria essência); a diferença de uma religião para a outra estaria em como o espírito, em sua vivência religiosa, determina sua essência – ali entendida para além da consciência religiosa, como a essência divina - e como a partir disso a representa¹³⁵. Tendo isto em conta, podemos dizer, finalmente, que Hegel apresenta a figura da religião sob três determinações fundamentais, a saber: religião natural, religião da arte e religião manifesta.

4.1 RELIGIÃO NATURAL

A primeira das determinações da religião na *Fenomenologia do Espírito* hegeliana poderia ser comparada, se quisermos, com os momentos da consciência que perfazem ainda o início da caminhada do espírito vindo a ser para si mesmo. Ali o divino, a essência para a consciência, é ainda um ser imediato, uma coisa objetiva.

A saber, a religião natural guarda dentro de si suas próprias determinações, nela entram em jogo: a religião da luz que se manifesta

¹³⁴ HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 572.

¹³⁵ Vide também para isso: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 137-138.

(em emanção) imediatamente, presentifica-se em todos os seres (que poderia ser comparada à certeza sensível); a religião das plantas e dos animais, que confundindo a unidade da essência com a multiplicidade das determinidades sensíveis poderia ser comparada à percepção; e, por último, a religião dos objetos manufaturados que representa seus deuses imediatamente a partir de características próprias ao entendimento¹³⁶.

Na religião natural, como o próprio nome já indica, a consciência (o homem) tem a essência divina como um imediato ser natural, a saber, como um dado, como um imediato sensível; ou, em outras palavras, a consciência, aqui, neste momento da dialética da religião, diviniza objetos naturais; isto é, os deuses da religião natural ainda não são de fato permeados pela mediação profunda do pensamento ele mesmo (apesar de o limiar da universalidade deste já começar a despontar aqui): a essência divina é representada aqui pela luz, pelas plantas e animais e, enfim, por objetos manufaturados que ainda não guardam em si a imagem da verdadeira mediação do espírito para consigo mesmo (no entanto, estes mesmos objetos manufaturados já apresentam de maneira irrefletida – imediatamente - formas próprias ao entendimento).

Enfim, caso quisermos a situar historicamente, a figura da religião natural é permeada por religiões orientais, onde o homem, ele mesmo, ainda não é consciente de si como a própria manifestação do espírito – a verdade concreta - vindo a ser em si e para si mesmo; ali, propriamente, ainda não há a possibilidade da realização efetiva do espírito; ali “apenas ‘um’ pode ser livre”.

Na primeira das religiões naturais - a religião da luminosidade - todas as criaturas são emanções da essência divina, essência esta que é a luz; esta luz é aqui a própria universalidade que permeia e preenche o real, é sua sustentação divina e “sua sublimidade transparece assim na criação”; esta luz é aqui o absoluto além da consciência, a essência divina, representada pela luz, é o senhor que paira sobre todas as criaturas, é o raiar do sol, uma substancialidade amorfa que permeia

¹³⁶ Segundo Daniel P. Jamros (vide: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 136-145), os momentos da dialética imanente à religião natural podem ser referidos historicamente à Pérsia (religião da luminosidade), à Índia (religiões das plantas e animais) e ao Egito (religião do artesanato); alguns comentadores, como o próprio Jamros, chegam também a cogitar incluir o judaísmo como uma religião natural, pois que esta religião mantém um Deus abstrato, um senhor imediato, não manifesto, que mantém o mundo diante e separado de si.

todas as criaturas determinadas. Esta substancialidade que é a luz, ainda não guarda consigo, obviamente, a inteligência ou o mínimo desenvolvimento do Si; a essência, aqui, ainda é deveras abstrata, um universal sensível sem real determinação, aqui não há reais indivíduos; tudo evapora, tudo são apenas nomes na luz, pois que “*suas determinações são atributos apenas (ou) nomes do Uno plurinominal*”¹³⁷.

O espírito ainda é aqui - na religião da luz - fugidio, abstrato, carente de determinação. Tal determinação só começará a se desenvolver logo adiante, na próxima religião natural: a religião das plantas e dos animais, onde os deuses são seres vivos em sua múltipla determinação viva.

Ora, esta etapa do desenvolvimento da religião natural já dá traços determinados aos seus deuses; a saber, continua sendo na imediatez de representar seus deuses como seres naturais, mas elimina um pouco a total abstração que permeava a religião da luminosidade; a religião das plantas e dos animais desagrega aquela universalidade abstrata da luz em múltiplas determinações “mais fortes e mais fracas”. Agora os deuses são compreendidos como seres vivos, indivíduos vivos, criaturas determinadas.

No começo deste movimento se dá a pacífica religião das plantas ou das flores; religião inocente, religião da contemplação; onde os deuses silenciam em seus lugares – vivos - mas não numa expressiva interação entre si; aqui o divino é uma natura passiva que acaba sucumbindo ao si nascente do novo momento da religião natural. Este novo momento é a violenta ‘religião dos animais’, onde a vida pacífica se torna a ânsia por destruição; esta religião é uma religião de deuses encarnados em seres atuantes, que passa da inocência das plantas para a culpabilidade das bestas; religião de povos bárbaros, guerreiros; religião de espírito tribal, onde a universalidade não se faz possível devido ao espírito de animosidade que permeia esta “não-relação” entre tribos. O espírito aqui é como o espírito animal que devora os outros e acaba assim por destruir também a si mesmo; a religião dos animais é esta que se alimenta do ódio de deuses, do ódio de tribos inimigas, tribos que acabam, unidas neste ódio, cada vez mais isoladas: “*neste ódio desgasta-se a determinidade do ser-para-si puramente negativo*”¹³⁸.

Para além da negatividade que - preenchendo a vivência da religião dos animais - só faz dilacerar, está a religião do artesão; esta

¹³⁷ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 468.

¹³⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 469.

“*mantém sua superioridade*” - se comparada à religião das bestas - numa ação que “*não é apenas negativa, mas tranqüila e positiva*”¹³⁹; a consciência da essência divina está aqui não mais no ser-aí dado, natural; mas, sim, num objeto produzido, num objeto manufaturado pelo artesão (este objeto já guarda, de início, mesmo que inconscientemente, as formas do entendimento: nas linhas retas das pirâmides e de todo o arsenal de objetos produzidos por esta religião; embora aqui esta religião ainda misture “*as formas heterogêneas do pensamento e do objeto natural*”¹⁴⁰).

O fato é que aqui a consciência suprassume o ser-aí simplesmente dado, não trabalhado pelas mão do homem, este deixa de ser o absoluto para esta religião do artesão; porém, mesmo as obras feitas por este artesão, nas quais ele reconhece a essência divina, ainda se referem apenas “*externamente ao espírito*”¹⁴¹; este “*Si*” encontrado pela religião do artesão ainda é um “*Si*” encontrado exteriormente, carente do conteúdo (da forma) que lhe é de veras próprio; o artesão ali trabalha instintivamente, não é ainda, de fato, consciente do pensamento que preenche o que ele mesmo produz.

O trabalho do artesão se refere mais ao trabalho manual do que ao trabalho do pensamento posto em obra; mesmo as obras mais suntuosas deste, só recebem ali um espírito carente de si: são mausoléus de espíritos mortos.

Entretanto, aqui, na religião do artesão, já há a manifestação do divino como algo preenchido pela consciência que trabalha, pelo humano; este fato se revelará cada vez mais ao longo do desenvolvimento da mesma religião, pois que há cada vez mais a aproximação deste “*Si*” do artesão com suas próprias obras; seus templos de colunas redondas se aproximam mais da forma da vida, e as estátuas que permeiam este templos se aproximam também do “*Si*” do espírito ele mesmo (estas aos poucos vão ganhando forma humana), embora este seu “*Si*” interior ainda se esgueire, silencie.

Ao fim, a última etapa desta religião do artesão produz um deus-objeto que mistura a forma humana com a forma de animais: é a esfinge, que guarda em si o segredo da linguagem, e que representará, enfim, para o desenvolver das determinações religiosas, “*o doloroso*

¹³⁹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 469.

¹⁴⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 473.

¹⁴¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 470.

nascimento do pensamento e do discurso”.¹⁴² A esfinge fala; lança o enigma cuja resposta será o homem¹⁴³. Finalmente, quando o artesão passa, depois de um lento e gradual processo, a representar a si mesmo, fazendo do seu si o próprio objeto de sua obra, este deixa de ser artesão e passa a ser artista. A religião então deixa de ser ‘religião natural’ e passa a ser ‘religião da arte’.

4.2 RELIGIÃO DA ARTE¹⁴⁴

O artesão, nesta etapa do desenvolvimento da dialética da religião, deixa de combinar de forma heterogênea formas do pensamento e formas naturais; sua atividade ganha a elaboração e a forma da consciência de si individual.

O momento da ‘religião da arte’, dentro da figura da religião, é justamente este momento em que a essência divina deixa de ser representada por objetos naturais, como o era na religião natural, e passa a ser representada por formas do “si” individual¹⁴⁵.

Segundo Daniel P. Jamros¹⁴⁶, a religião grega – que é a ‘religião da arte’ - começa onde termina a egípcia, pois agora os deuses vão tomar definitivamente a forma humana - do indivíduo humano -(pois que os egípcios ainda combinavam a forma humana com a forma animal).

O “*deus grego é um ser humano individual*”¹⁴⁷; um indivíduo humano representado em seu si pela arte religiosa deste povo.

O povo grego, no qual a religião da arte pudera florescer, não estava mais preso a uma força que os hierarquizasse naturalmente, como acontecia em povos submetidos a um regime de castas, por exemplo; neste sentido, o povo grego, que passa a representar seus deuses como um reflexo de seu si individual, já pode ser dito um povo muito mais livre do que aqueles.

¹⁴² Vide: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 145.

¹⁴³ O enigma da esfinge à Édipo, vide: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 175, nota 52.

¹⁴⁴ Referida à religião dos gregos.

¹⁴⁵ Vide também para isso: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 146-168.

¹⁴⁶ Vide também para isso: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 146-168.

¹⁴⁷ JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 146.

O povo grego já é consciente de si como de seus direitos; ali o indivíduo¹⁴⁸ sabe de sua vontade como de seu costume, ao qual aquela mesma vontade se faz imanente; ali, os indivíduos já podem participar livremente da vida da comunidade (apesar desta liberdade só ser a de alguns e não a de todos).

Obviamente, o povo grego ainda não é livre em si e para si mesmo, pois que no auge de seu desenvolvimento, a individualidade ainda se mantém presa a uma substância ética que atua sobre a mesma individualidade, como uma espécie de força ainda “natural”; porém, ali, a individualidade já se encontra em germe, e se revelará, ao final, como fundamento e verdade da mesma substância ética.

A liberdade individual, enfim, já começa a aparecer neste mundo da bela eticidade (o que não acontecia nos povos de religião natural), apesar desta individualidade ainda se esconder sob o seio da comunidade que a rege; por fim, é o caminho desta substância, que progressivamente vai se revelando, em sua verdade, como o “si” individual, o caminho que a religião da arte percorre.

A religião da arte se separa, portanto, da substância natural; vai em direção ao “si” individual; em outras palavras, mesmo enquanto o povo grego ainda se agarrava a um costume, já via o seu “si” individual (e livre para si) na figura de seus deuses¹⁴⁹; ou ainda, parafraseando Kojève, neste mundo “*o homem se torna o trabalhador do espírito*”¹⁵⁰, pois que põe em obra o desenvolvimento da consciência de si na forma da individualidade, ou ainda, reflete em sua obra de arte o “si” individual que ele mesmo, enquanto homem individual, é.

A obra de arte deixa de ser - neste mundo - instintivo trabalho, um algo imerso na natureza; outrossim, é um trabalho que se ergue (mesmo que ainda imediatamente) para o “si” individual do artista que se retrata em sua obra como se estivesse retratando ao seu deus.

A substância se volta aí, destarte, para o “si” da consciência de si: este que desgastou em seu trabalho as amarras do natural, para se retratar enfim a si mesmo.

¹⁴⁸ Apesar de o povo grego ainda não desenvolver nele o pensamento do si ele mesmo e que a própria individualidade se perde sob a força da comunidade no mundo ético, este mesmo mundo grego já exalta o si individual nas obras de arte de sua religião da arte.

¹⁴⁹ A própria imagem dos deuses que transparece na obra de arte é, como aponta Daniel P. Jamros, fruto também do indivíduo artista, de sua criatividade individual.

¹⁵⁰ KOJÈVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel*, 2002, p. 229.

O “si” se explicita, portanto - ali neste mundo da bela eticidade - no seio da substância; ali “*essa unidade emerge como obra: o espírito universal individualizado e representado*”¹⁵¹; porém, a religião grega ainda não é a mais espiritual das formas religiosas, ainda apresenta o espírito de forma muito imediata; seus deuses se mostram indivíduos livres, mas ainda distantes de suprasumir em si a essência universal; a religião da arte se mostra, enfim, contingente, pois que só explicita a renúncia da substância universal na individualidade do “si”, e não tem também nela (como há no cristianismo) o reverso da moeda ¹⁵².

Concluindo, a religião da arte ela mesma, como não podia deixar de ser, apresenta seu próprio desenvolvimento; primeiramente, apresenta o “si” na forma da obra estanque da estátua; depois, passa pelo hino e pelo culto, chegando então até a obra de arte viva, nos mistério do culto ao deus do vinho e da deusa feminina das colheitas e da fertilidade da terra; ainda o faz na bela corporeidade dos atletas olímpicos (estes homens-deuses que desfilam em glória louvados como deuses por outros homens); e, ao final, ganha a linguagem mais própria do “si”, na epopéia, na tragédia e, por fim, na comédia.

4.2.1 A estátua, o templo, o hino

A primeira das aparições da obra de arte no desenvolvimento da religião do artista, é aquilo que Hegel chama de obra de arte abstrata¹⁵³.

A estátua é a primeira obra de arte (abstrata) a ser considerada, é aquela obra que já expõe a imagem do “si” individual como a essência divina, porém, ali, este “si” ainda é mantido numa imagem estanque que não carrega em si mesma a vida fluída do espírito.

Na estátua, a natureza da obra anterior¹⁵⁴ vai se apagando e se “*tornando a imagem clara de espíritos éticos*”¹⁵⁵; aqui o artista reúne, em sua obra, a inquietude da natureza e do espírito dos povos em uma individualidade tranqüila, determinada; entretanto - e por isso mesmo - esta obra “*ainda não é para si algo vivificado*”¹⁵⁶, pois que o próprio

¹⁵¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 476.

¹⁵² Vide: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 147.

¹⁵³ Abstrata, pois ainda não carrega consigo o “si” em seu movimento vivo.

¹⁵⁴ Da religião natural do artesão.

¹⁵⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 477.

¹⁵⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 478.

material em que a estátua se molda não pode representar o espírito vivo¹⁵⁷.

Diante da estátua - que paira serena e tranqüila, para além da inquietude do humano¹⁵⁸ - o observador se esquece de si. A estátua, parada, vigia e representa a cidade a partir de sua imobilidade. Aqui, o povo - que contempla a estátua - ainda não se dá conta de que a mesma foi posta à obra por suas próprias mãos; a estátua, plástica, ainda “*estava para além da individualidade criadora*”¹⁵⁹; o próprio artista, aqui, ainda não sente, em sua obra, o peso de sua própria vida; não sente ao olhar para a estátua, que ele mesmo cinzelou com tanto suor e labuta, “*a dor de sua formação ou o esforço de seu trabalho*”¹⁶⁰; o artista aí, destarte, sente que ainda “*não produziu algo igual a si*”¹⁶¹.

Além da estátua (que retrata o deus individual), poderia ser enquadrado aqui, sob a perspectiva do que Hegel chama, neste momento, de obra de arte abstrata: a arquitetura dos templos - morada da essência divina - onde o homem se reúne para cultuar os deuses individuais que, no interior destes mesmos templos, são representados pelas estátuas.

A obra de arte abstrata, então, prosseguindo o movimento próprio à religião da arte, neste momento, deixa a plástica imóvel da estátua e do templo, e passa à fluidez da linguagem; isto se dá no hino, onde a obra do artista deixa de ser uma coisa estanque.

O hino condensa em si a consciência de si e o ser para si de todos; é linguagem simples e universal que vai cultivando em si a consciência de si; a linguagem do hino já se distingue da linguagem oracular que ainda misturava natureza e espírito (no oráculo, “*deuses falam ao homem e do homem*”¹⁶²; o oráculo imita a linguagem do espírito, mas não é esta em sua efetividade).

¹⁵⁷ Vide: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 152.

¹⁵⁸ Vide: HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 578.

¹⁵⁹ HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 579.

¹⁶⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 478.

¹⁶¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 478.

¹⁶² KOJEVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel*, 2002, p. 234.

O oráculo é útil ao particular (o oráculo fala através de uma consciência de si separada e alienada da comunidade)¹⁶³, mas o hino carrega consigo, com maior verdade, a consciência de si.

No hino, a consciência de si é a “*igual operação de todos*”¹⁶⁴; no hino, é o homem quem “*fala aos deuses e dos deuses*”¹⁶⁵; porém, o hino se esvaece muito rapidamente (já é prenhe da vida do “si”, mas carece da objetividade que tinha a estátua); no hino, a vida do espírito dura só um instante; no entanto, é nele que os deuses começam a se mostrar como este espírito vivo do “si”, embora esta vida mesma da essência divina no “si”, dura ali apenas o instante da devoção (devoção esta que é ainda emocional demais, honrando somente um deus singular).

4.2.2 O culto, os jogos

Por fim, reunindo estátua, templo e hino, está o culto; no culto se fazem presentes tanto a objetividade da obra de arte abstrata plástica, quanto o “si” da obra de arte abstrata que está na linguagem do hino; no culto (na presença da linguagem do hino e da imagem da estátua), se eleva o “si” ao divino, e o divino vem também ao “si”.

O “si” da consciência religiosa percorre, neste momento, o caminho da pureza, da beatitude; a essência divina, antes separada do “si” individual, ali se aproxima do mesmo; ali, a universalidade começa a ganhar definitivamente a mediação da singularidade do “si”.

No culto, o “si”, ao oferecer o que lhe pertence em oferenda aos deuses - em sacrifício - oferece também o seu próprio “si” determinado à essência universal (apesar de que o que o “si” oferece em oferenda é antes o que lhe sobra); por outro lado, estas oferendas que o “si” deixa aos deuses (essências universais) são elas mesmas os próprios deuses.

Com isso, o “si” acaba por devorar em si a essência universal dos deuses; o ser-á da essência vai aos poucos, então, se transformando no ser-á da consciência de si.

Além disso, o trabalho que o homem tem em função do culto - a construção de templos e coisas que o valham - lhe é também caro, pois os frutos deste trabalho servem para o uso dos homens (assim como as

¹⁶³ Vide: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 153.

¹⁶⁴ HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 579.

¹⁶⁵ KOJÈVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel*, 2002, p. 234.

oferendas em caso de necessidade); os deuses, com isso, se tornam “benévolos” e mais próximos do “si” humano; em consequência disso, podemos dizer, sim, que, ali, no culto, os homens já se referem ao “si” deles mesmos; porém, não compreendem ainda a vida total do “si” como tal, pois que esta permanece afastada da consciência de si quando o indivíduo não participa do culto (a saber, em sua vida empírica cotidiana o homem não toma ainda consciência de seu “si”).

Portanto, no culto, como vimos, o “*sacrifício dos homens é reciprocamente o sacrifício dos deuses que se oferecem aos homens*”¹⁶⁶; porém, como sugere Jean Hyppolite, este sacrifício ainda não é o sacrifício do espírito ao espírito, mas sim, ainda, é o sacrifício imediato do “si” à substância e da substância ao “si”.

Com o desenvolvimento do culto se apresenta a obra de arte que deixa de ser a obra de arte abstrata e passa a ser aquilo que Hegel chama de a obra de arte viva; nela a essência divina se reúne ao “si” do homem de forma imediata, ou ainda, ali o povo reconhece o seu “si” junto da essência divina - o homem vivo é também, por um momento, o deus vivo - ; aqui, nos cultos ao deus do vinho e à deusa das plantações e da fertilidade (os mistérios de Elêusis), devora-se a essência natural; o gozo e a linguagem balbuciante e extasiada das bacantes se apresentam como uma reunião imediata com a essência divina, essência que naquelas mulheres em êxtase se revela; porém, ali, o pão e o vinho - aos quais se devora - ainda não têm a conotação espiritual da carne e do sangue que ganharão no cristianismo; ainda assim, o desenvolvimento do espírito, rumo à vida infinita de seu “si”, está anunciado.

Neste momento, o homem vivo já se apresenta, por um instante, divinizado; a essência que era essência natural vai sendo, aqui, definitivamente devorada, ou seja, a essência natural começa a conhecer seu ocaso no “si” divinizado, no “si” que incorporara o divino.

Além destes cultos noturnos ao deus do vinho, se ergue, à luz do dia, uma outra faceta da obra de arte viva: os jogos olímpicos, que reúnem os deuses nacionais em um panteão universal.

Nestes jogos festivos, todas as cidades se reúnem numa festa diurna que saúda a bela corporeidade de seus ginastas; estes que, por sua vez, em sua beleza e glória, são os deuses vivos idolatrados pelo povo, ou ainda, são o lugar mesmo onde este povo pode então se tornar consciente da “*universalidade de seu ser-aí humano*”¹⁶⁷.

¹⁶⁶ HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 580.

¹⁶⁷ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 489.

Porém, esta bela corporeidade do atleta é muda; não diz ainda a verdade do espírito de forma mais profunda; em outras palavras, enquanto o balbucio das bacantes apresentava um divino interior, a corporeidade do atleta, na contrapartida, apresenta um divino exterior; um e outro lado permanecem então contingentes: um é carente de interior, outro de exterior; destarte, as festas da exterior corporeidade olímpica carecem de ser permeadas, enfim, pelo entusiasmo dionisíaco, enquanto isso, o balbucio das bacantes carece do objetivo corpóreo olímpico.

4.2.3 A Epopéia, a Tragédia, a Comédia

Para além do panteão que reúne os deuses - ainda mudos nos jogos - está a linguagem que os reúne e os apresenta, isto é, a epopéia: a epopéia é que dá à linguagem da religião da arte um caráter mais universal; nela se abre, de fato, o que Hegel chama - dentro da escalada da dialética da religião da arte - de ‘obra de arte espiritual’.

Na epopéia, o panteão dos deuses se reúne na linguagem; nela se reúne também o povo grego em sua totalidade - para além das nações individuais -; ali também o mesmo povo começa a ter uma visão de si como de uma humanidade universal¹⁶⁸.

Esta linguagem da epopéia “*contém o conteúdo universal, ao menos como totalidade do mundo, embora não como universalidade do pensamento*”¹⁶⁹; quem mantém a linguagem deste mundo é o aedo (este “si” individual que gradualmente começa a penetrar, através da linguagem, na essência divina), ele é que o relata, no entanto, ele mesmo ainda não participa da trama.

O aedo já tem como seu ‘*pathos*’ a memória, assim se aproxima do conteúdo espiritual, pois, diz Hegel, a memória é uma afecção espiritual (na contrapartida do meramente natural); no entanto, o aedo é ainda apenas um “órgão evanescente”, apenas um instrumento, um porta-voz das musas e de seu canto universal; o aedo é um particular que conta sobre a universalidade mediadora dos heróis (particulares representados como universais, meio-termo entre deuses e homens) e a extrema universalidade dos deuses.

¹⁶⁸ Kojève ainda ressalta aqui que o homem passa a ter, na epopéia, consciência de si como ação.

¹⁶⁹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 490.

A epopéia, pois, apresenta, a partir disso, “*a relação do divino com o humano*”¹⁷⁰; aproxima - ainda mais do que o fizeram os cultos dionisíacos e os jogos olímpicos - a essência divina da consciência de si; na epopéia se reúnem universal e particular, em uma só representação.

No entanto, a epopéia ainda apresenta um mundo confuso que embaralha deuses e homens (onde deuses parecem homens, onde homens parecem deuses).

Ali a força dos deuses se mostra em ações particulares (em uma determinação particular coerente aos homens: mortais que atraem os deuses imortais para a ação) e a força dos homens, por sua vez, que motiva os deuses, se restringe à força dos deuses que os subjagam e dirigem a partir do universal.

Se descortina aí a situação paradoxal em que os deuses, em sendo essências universais, são tomados como entidades individuais (“que agem como indivíduos livres”¹⁷¹), e que, entretanto, dependem da motivação dos homens para agir. De outro lado, são eles mesmos, os deuses, o fundamento universal de qualquer individualidade e ação humana.

Os deuses da epopéia, essas essências eternas, mostram, em si, o conflito de sua universalidade com a sua determinação particular, o que se mostra como o cômico esquecimento de sua universalidade e eternidade essente.

Em suas determinações, deuses entram em conflito com outros deuses e atuam contra os mesmos, porém, estas ações não passam de “fanfarrônicas”, visto que os deuses não podem sofrer nenhum dano (pois são caracterizados justamente por suas essências universais e eternas); os homens, por outro lado, aparecem como quase deuses na figura dos heróis, mas sucumbem ao acontecimento e à necessidade universal.

Destarte, todo este mundo que confunde a consciência de si do homem com a força divina universal deverá ser, ao final, tragado pela vazia necessidade, pelo acontecimento, onde os heróis sucumbem, onde os deuses se esfumam, onde o aedo perde a voz.

Aqui o céu começa a ser despovoado, aqui se descortina o mundo da linguagem trágica: onde se abandona a narrativa da epopéia, onde se reduzem drasticamente o número de personagens ao essencial,

¹⁷⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 490.

¹⁷¹ JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 159.

onde o ato se dá junto dos expectadores boquiabertos e aterrorizados com o desenrolar imediato da trama.

Depois da epopéia, é a tragédia que entra em cena no desenvolvimento da religião da arte como obra de arte espiritual; a tragédia reúne ainda mais estreitamente o mundo da essência divina com o mundo atual do homem¹⁷²; homem que agora encarna o herói demasiado humano (mas ainda assim um “si” individual prenehe de universalidade) da linguagem trágica.

Uma das características fundamentais da linguagem trágica é que esta é encenada junto de um espectador consciente e presente à encenação; o que a tragédia representa - sua ação - se mostra de forma imediata ao espectador.

A linguagem trágica abandona a narrativa (em terceira pessoa) da epopéia e passa a ser uma linguagem direta; ao contrário do aedo, que narra a estória desde fora dela, o ator, que encena a tragédia, interpreta ele mesmo o herói trágico, “é parte do acontecimento” que está sendo contado - fala diretamente, como se fosse ele o próprio herói em ato, diante do público -;

Na tragédia, cada ator veste a máscara de um herói que se liga diretamente com a força divina que representa imediatamente um dos lados da substância cindida do mundo ético grego¹⁷³; o “si” está aí presente na figura do ator, porém este ainda veste a máscara do herói, ainda se esconde por trás de seu personagem; personagem este que, por sua vez, ao se aproximar demais do divino, acaba por ser devorado sem mais pela força avassaladora do destino.

Antes ainda de falar nos heróis que desenredam a trama ativamente, pode-se falar da figura do coro na tragédia; Hegel dá a este uma participação secundária no desenrolar mesmo da ação trágica; o coro é passivo, apesar de (e justamente por isso) representar o povo e sua antiga tradição; ao povo, que se aterroriza com a ação trágica, ainda lhe falta a força para enfrentar seja a lei humana seja a lei divina, este não domina a riqueza e não é presente à vida divina, por isso o que pode fazer é só um “discurso de apaziguamento” (num “*terreno indiferente do representar*”¹⁷⁴), um discurso que teme o movimento opressor das potências que lhe são superiores; para o herói, o coro não passa de uma

¹⁷² Vide: MENESES, P. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1992, p. 184.

¹⁷³ Ou a lei humana ou a lei divina (como vimos no capítulo 2).

¹⁷⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 494.

vã consolação que não entende a necessidade “*como é de fato: ação necessária do caráter e operação da própria essência absoluta*”.¹⁷⁵

Para além da figura “secundária” dada ao coro, a tragédia contrapõe, na figura de seus heróis, os dois lados que permeiam a própria substância que perfaz o mundo ético grego; a saber, cada um dos personagens encarna em si ou a *lei humana* ou a *lei divina*; aí recai a característica trágica que cada herói leva consigo, pois que cada um deles assume um caráter firme que ao encarnar a lei humana fere inexoravelmente a lei divina, e ao contrário, ao encarnar a lei divina fere inexoravelmente a lei humana.

Em cada herói, enfim, cada um dos lados da substância cindida (própria ao mundo ético grego) se encarna no “si”, nele encontram sua efetividade e seu conflito imanente e constante.

Cada trama trágica apresenta uma dupla de heróis que se contrapõem, pois que um deles sempre encarna a lei humana e o outro sempre encarna a lei divina; ao herói trágico, e nisto consiste a sua tragicidade, está vedada a consciência do lado da substância que se opõe ao seu caráter, por isso sempre, ao agir, o herói ofende o caráter oposto ao seu e motiva uma vingança, uma contra-resposta, que a cada ação do herói (de um dos lados) se faz inevitável (ao outro lado).

Na tragédia, a cisão da substância ética grega entre as leis humana e divina nunca é, portanto, conciliada; cada ação do herói (em si contingente, pois revela só um dos lados da substância cindida) sugere imediatamente uma reação vingativa, pois cada ação heróica é sempre criminosa, contingente, imperdoável (ou perdoada apenas pelo esquecimento); o herói trágico ainda está preso à imediatez da manifestação de seu próprio caráter; quando o herói trágico ouve as enigmáticas frases do oráculo não percebe que as mesmas são sempre ambíguas e, ao final, não as colocando em dúvida, e perseguindo sempre seu sentido manifesto, acaba por desferir em si mesmo o golpe mortal.

O mundo da tragédia é, por fim, este mundo dividido entre Apolo, o deus luminoso, e as Erínias, deusas da noite e da vingança; no fim, ambas as essências divinas – contrapostas - acabam por se abismar na simplicidade da necessidade, em uma terceira força divina que é Zeus (esta força para além das forças que se cindiam anteriormente).

Zeus é este que reúne os dois lados não-conciliados e os coloca em relação; Zeus sabe que a luz de Apolo se funda sobre a noite escura das Erínias; Zeus é a figura mesma do destino trágico que acaba no

¹⁷⁵ MENESES, P. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1992, p. 185.

vazio da necessidade, que finda por despovoar completamente o céu dos deuses, que transforma a anterior multiplicidade de forças divinas na simples, vazia e avassaladora força do destino.

É chegada a hora então de o ator trágico perder sua máscara de um herói ligado diretamente às forças divinas que se opunham entre si; é chegada a hora deste tomar consciência de si como de um “si” individual; é chegada a hora da linguagem trágica se transformar, enfim, na linguagem cômica; se na tragédia, o herói ainda não compreendia a força avassaladora que o tomava e o conduzia à sua derrocada (o destino), a comédia passará a ser a consciência do “si” individual que se sabe pequeno demais diante de tais forças universais e, por isso mesmo, concebe a si mesmo com ironia.

Na comédia, o “si” individual finalmente mostra a sua face, tira a máscara do herói trágico, desenreda assim seu ser para o finito; aqui o “si” toma para si a essência natural e a essência ética, mostra-se como o destino dos deuses¹⁷⁶, mas acaba por ficar tão somente na individualidade deste “si” do homem sem deuses.

A queda da máscara do herói aproxima deveras o personagem e o ator que o representa, aproxima também este ator-personagem do seu espectador (este que agora já não teme e pasma frente ao ato encenado, mas se reconhece ali, e ri de sua própria condição).

O personagem cômico delata a soberba do homem que quer se alçar desde sua vulgar condição até uma essência universal¹⁷⁷; ele desmascara o herói trágico, herói que ao tentar se lançar para o universal vira um brinquedo dos deuses e do destino.

A linguagem cômica faz com que o personagem, que tenta em vão se alçar para fora de si, encontre, ao final - quando julgara encontrar o universal - somente o seu si mesmo individual; enredado em situações particulares que o constroem diante de seus ideais de universalidade, o personagem cômico é o particular que se sabe apenas um particular diante do todo.

A comédia é esta consciência que o “si” individual toma de sua própria condição, é o constrangimento do homem que tem aspirações universais, mas que se depara cotidianamente com as situações mais banais e particulares; ou ainda, é a consciência que o “si” individual tem de si como daquele que se despreza da essência natural e da essência ética e se vê enredado em si mesmo, um “si” sozinho e isolado

¹⁷⁶ Vide: MENESES, P. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1992, p. 187.

¹⁷⁷ Vide: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 500.

do todo – sem mundo -; a comédia é a “*consciência da ironia dessa significação em geral*”¹⁷⁸.

De outra parte, esta mesma ironia cômica, não desmascara tão somente aos homens e sua condição ordinária, mas, também, cutuca os deuses, denuncia suas fraquezas, suas fragilidades, assim como faz com os homens.

A comédia descreve, por fim, este mundo grego que vai ruindo, e que vai mostrando em sua ruína o florescer nascente da individualidade, do “si” individual; a comédia descreve a tomada de poder pelo povo na democracia¹⁷⁹, atentando para as mazelas que o mesmo povo encontra quando passa a depender só de si, pois que o povo ali ainda misturava contingentemente universalidade e particularidade, nobreza e vulgaridade.

A comédia descreve ainda, a possibilidade do surgimento, no seio da Grécia, de um personagem como Sócrates: que em tomando consciência de si -como de um “si” individual - aparece (para si mesmo e para o povo) como um átomo despregado tanto da essência natural como da essência ética; ele é ali, um personagem estranho, um alienígena andando sobre a Terra, um “si” onde desvaneceram os deuses, e que por isso mesmo, é motivo do sarro geral; a comédia ironiza também a dialética filosófica que reúne a multiplicidade dos elementos e das leis éticas nas idéias gerais do bem e do belo e que depois enfiam nestes mesmos conceitos toda sorte de significados e elementos.

Com a comédia, a bela religião da arte grega vai se extinguindo. O universal, o destino, os deuses, a bela eticidade, vão se perdendo no “si” ordinário e individual que vive e atua como um homem comum, este homem que é o ator desmascarado e que é também seu espectador.

Na comédia, a obra de arte grega conhece, por fim, seu último momento, ali encontra “*um bem-estar e um abandonar-se ao bem estar da consciência como não se encontram mais fora dessa comédia*”¹⁸⁰; a comédia dita as últimas palavras de um mundo que conhecera e pudera fundar e viver a democracia e a filosofia; dita as últimas palavras vivas de um mundo que parecia se bastar ali a si mesmo, onde o homem não mais temia e estranhava as forças universais, e ria, enfim, de sua

¹⁷⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 500.

¹⁷⁹ Vide: MENESES, P. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1992, p. 187.

¹⁸⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 502.

condição ordinária frente as mesmas; mundo que ali mesmo, neste “bem-estar”, conheceu o seu fim.

Quando a religião da arte grega encontra seu fim na comédia - onde o si individual floresce - eleva-se na dialética da religião em geral uma nova figura: a religião manifesta.

Figura esta que - como a linguagem da comédia - levará em conta a descida da essência universal para o “si” individual, mas que, também, para além disso, levará em conta o vir-a-ser manifesto deste mesmo “si” individual novamente junto da universalidade da essência.

4.3 RELIGIÃO MANIFESTA

Primeiro a religião natural mantinha o homem como um escravo de um abstrato em si que era o senhor de todas as coisas. Depois a religião grega humanizou o divino, com o alçar para a luz, e para o centro do palco, deste “si” finito (que olha e que é olhado); mesmo “si”, que ao longo de seu desenvolvimento posterior (estoicismo e ceticismo), acabou por levar à ruína o panteão outrora vivo dos deuses gregos que só seria retomado, desde então, a partir da recordação.

E quando a subjetividade humana se tornou o objeto da consciência - onde o “si” se tornou o centro, onde a consciência humana rumou para o caráter da essencialidade - a religião manifesta pôde pôr-se, por fim, à obra; a encarnação cristã é esta imagem que *representa*, enfim, o perdão que reúne o “si” singular à essência universal.

A religião da arte encontrou como sua verdade o “si”, desmascarado e carente de essência, do personagem cômico, ali “*o espírito descobriu sua humanidade à custa de sua divindade*”¹⁸¹ e o “eu” se tornara o centro, como ressalta Daniel P. Jamros; a religião manifesta (o cristianismo), nascida desta verdade, a suprassumirá, para que o “si” volte a encontrar nele mesmo a essencialidade do universal; a saber, a religião manifesta ou cristã é esta que, partindo do eu, caminha através da renúncia do mesmo para que possa reencontrar, a partir do eu e na sua renúncia, novamente a essência universal (não mais aquela natural, mas sim aquela permeada pelo “si”).

Este caminho que a ‘religião manifesta’ percorre seria, então, o caminho da suprassunção do “si” individual no seio da essência universal (a comunidade que sabe de si como manifestação da essência).

¹⁸¹ JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 183.

Aqui, a renúncia ao “si” individual é também a possibilidade da assunção de sua essencialidade universal; no entanto, esta “reconciliação” que a religião manifesta prenuncia entre o “si” singular e a essência universal ainda recai, como vimos, sob a forma contingente da representação; isto é, a consciência religiosa, mesmo em sua forma mais lapidar e elevada – o cristianismo - ainda compreende a si mesma como aquela agraciada por um Deus (uma essência) que permanece para além dela, portanto, a reconciliação que se anuncia ali entre o “si” e a essência ainda se mantém, neste momento, como contingente.

4.3.1 O vir-a-ser do “Si” na Religião Manifesta, a encarnação

Ora, a religião manifesta pressupõe esta passagem da essência ao sujeito que a religião da arte pôs em obra; a religião da arte houvera produzido, enfim, a figura do espírito, fazendo com que o “si” “tomasse o lugar” da essência absoluta¹⁸²; o que antes era a essência se tornara agora, na religião da arte, “predicado do sujeito”; aqui a religião da arte e o mundo ético grego encontram sua verdade e a sua ruína e dão lugar então ao “si” abstrato, à pessoa, do mundo do direito romano.

No mundo romano já se perdera a “unidade” do mundo ético, formara-se ali um panteão que aglomerara os povos individuais, os desencorporando de seus conteúdos específicos e fazendo da pessoa singular abstrata sua verdade; o direito, o ser jurídico, o “si” abstrato - carente de conteúdo - tornara-se ali a verdade desta colcha de retalhos que formava o mundo romano; ali, o “si” individual vai perdendo cada vez mais sua carne enquanto este “si” que dá as caras no mundo exterior da *polis*, pois perde sua participação ativa na vida política e seu mundo de deuses nacionais se esfuma, de outra parte este é agora permeado pela universalidade que é a universalidade abstrata da lei.

Em Roma o “si” perde seu mundo “exterior” e adentra na vida do pensamento¹⁸³, interioriza-se; foi ali, justamente, o lugar em que o “si” encontrou espaço para desenvolver sua independência (sua interioridade) enquanto adentrava nas águas abstratas do puro pensar - seu ser livre para si mesmo no estoicismo -; foi ali também onde o “si” se perdeu de si na dúvida determinada do ceticismo, e para lá desta se enredou no “si” cindido da consciência infeliz; consciência infeliz que

¹⁸² HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 503.

¹⁸³ Vide: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 185.

era então o “reverso”, o outro lado da moeda, da consciência cômica¹⁸⁴; a consciência infeliz sente nela a dor da perda da essencialidade e do saber da essência como do “si”, “*é a dor que se expressa na dura palavra Deus morreu*”¹⁸⁵, ali “*emudeceu tanto a confiança nas leis eternas dos deuses quanto nos oráculos que tratavam de conhecer o particular*”¹⁸⁶, ali há o “*esmagamento dos deuses e dos homens*”¹⁸⁷, onde se revela o coração lacerado do “si” da consciência infeliz que busca a essencialidade e sempre a coloca num mais além; o si é ali, portanto, este “si” dilacerado, que nega a essencialidade de sua própria existência e cai na dor deste negativo.

De fato, todas as figuras da religião da arte, aliadas ao estoicismo e ao ceticismo, prefiguravam o leito da consciência de si, todas tomadas pelo laivo dos traços dilacerados da consciência infeliz; e a consciência infeliz é, enfim, esta que, fundamente dilacerada, vê a essência distante de si, num sempre para além dela, e assim se condói pela não-essencialidade de seu si mesmo; neste alguém onde tem de viver, nunca encontra a unidade da essência e do “si”, unidade esta que poderia aplacar sua dor.

E se a consciência infeliz permanece nesta negatividade, o caminho da religião manifesta, que passa por ela, deve suprassumi-la, positivá-la: na religião manifesta “*a pura consciência infeliz renuncia a si mesma e se torna o si universal*”¹⁸⁸.

Ora, caso quiséssemos resumir então o movimento que a dialética da religião manifesta pressupõe, veríamos assim inicialmente a essência que se tornara o “si” esvaziado de essencialidade - o “si” cômico - ainda na religião da arte; posteriormente este “si” será a “pessoa” esvaziada do direito romano; depois disso, este “si” deve se voltar para o caminho da essência, mas para isso tem de perfazer a roda do seu próprio “si” inteiramente (“si” afastado da essência, enleado em seu ser-para-si-mesmo), o que vem-a-ser ao longo do estoicismo, do ceticismo e, enfim, da consciência infeliz, momentos estes em que a consciência de si põe-se-em-obra como a negatividade da essência. Ao fim, a consciência infeliz deverá buscar a reconciliação com a essência (o verdadeiro pôr-se-em-obra da ‘religião manifesta’), com a

¹⁸⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 504.

¹⁸⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 504.

¹⁸⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 504-505.

¹⁸⁷ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 505.

¹⁸⁸ Vide: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 186.

positividade da mesma, e passa a galgar efetivamente este caminho do positivo (desta reunião do “si” singular com a essência universal), renunciando à consciência infeliz ao ver a essência encarnada num “si” determinado, um homem singular divino que lhe aparece e no qual passa a crer: aqui finalmente chegamos àquilo que é “o conteúdo simples da religião absoluta”,¹⁸⁹ ou manifesta, a saber, “a encarnação da essência divina”,¹⁹⁰ que une no “si” individual o sensível e o espiritual, a substância e o sujeito; a ‘religião manifesta’ é, destarte, esta que reúne o “si” abstrato do pensamento, que culminara na consciência infeliz, e a atualidade do mundo.

Esta imagem do encarnado revela a certeza daquilo que será a verdade mais profunda do espírito, verdade que já ecoa, portanto, na imediatez da ‘religião manifesta’: esta imagem diz que a consciência de si, como espírito, revela o divino como aquilo que agora se fez o “si” existente ele mesmo; revela a essência tornada atual como um “si” determinado, “si” que pode ser visto, ouvido, tocado, como um homem entre homens – qual um sujeito “espiritual”-.

Nesta imagem imediata do homem singular divino, a unidade entre as naturezas divina e humana é finalmente intuída¹⁹¹; ainda como exalta Jamros, no movimento da religião manifesta ecoam duas renúncias, uma que renuncia a essência em favor do “si” (a encarnação) e outra que renuncia o “si” em favor da essência (a fé, o universal da comunidade religiosa); este movimento de vir-a-ser, evocado pelas mesmas “renúncias”, é o movimento do espírito que contém em si tanto a essência quanto o “si”, e que suprassume, em seu vir-a-ser, igualmente a ambos estes momentos; a representação do vir-a-ser do espírito já se dá, portanto, no conteúdo da ‘religião manifesta’: a ‘religião manifesta’ é esta que primeiramente revela uma essência universal divina que encarna em um “si” individual existente, esta encarnação objetiva é o motor da crença dos sis que desde então passam a poder tomar consciência de que o seu próprio “si” singular participa também de uma essencialidade universal. Enfim, orientada pelo perdão e pela renúncia, a religião manifesta é esta que faz também, como veremos, o “si” individual se reconhecer em seu outro, o universal¹⁹², a saber, a religião

¹⁸⁹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 509.

¹⁹⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 509.

¹⁹¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 510.

¹⁹² Vide: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 190-191.

manifesta é esta que dá a carne e a atualidade do individual ao universal, e é também esta que dá o sentido do universal ao individual.

4.3.2 A encarnação individual, a comunidade espiritual

A essência se explicita como espírito “*quando contemplada como consciência de si imediata*”¹⁹³; a religião é aí uma certeza imediata e sensível do absoluto no homem individual que encarnou a essência divina; “homem” este que tinha por pai a substância abstrata e por mãe a consciência de si efetiva.

Mas, aqui, o “si” singular ainda não é definitivamente para o outro, não é o “si” universal do pensar que pensa a si mesmo; ao contrário, este indivíduo que encarna a essência, inicialmente, passa para a “todidade” dos “sis” na forma imediata da percepção e não através do entendimento; esta percepção é a mesma que sofre com a sua perda, com o desvanecimento deste “si” singular; “si” que, quando morre, só pode ser resgatado pela memória do crente que nele acredita.

É nesta memória que estará a possibilidade de que a verdade daquele “si”, que era apenas um indivíduo, seja resgatada por uma comunidade inteira; essa memória do “si” que encarnara o divino será, portanto, para a comunidade dos crentes - da Igreja - uma memória espiritual (que possibilita a passagem do individual imediato à universalidade mediada); ali a imediatez que morre com o “si” individual ganha a profundidade do negativo, transforma-se de uma consciência individual em uma comunidade universal consciente daquela consciência como de sua verdade - o isto sensível deve se tornar espiritual na memória do crente -; a comunidade cristã deve ter nessa memória a “*profundidade do espírito certo de si mesmo*”¹⁹⁴, a fé imediata deve passar à fé espiritual na memória do crente; esta memória é a possibilidade da sempre presença atual da essência divina no seio da comunidade religiosa.

No entanto, mesmo explicitando a universalidade da comunidade - da Igreja - que vê a si mesma como em contato direto com a essência divina, a consciência religiosa ainda permanece no âmbito da representação (“*união sintética da imediatez sensível e de sua universalidade, ou do pensar*”¹⁹⁵); isto é, mesmo a memória espiritual

¹⁹³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 511.

¹⁹⁴ HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 590.

¹⁹⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 513.

que a comunidade crente leva consigo, esta consciência universal do “si” singular que encarnara a essência, mantém-se ainda na imediatez da representação, ainda separa de alguma forma a consciência e a essência, o pensar e o ser, o aquém e o além: transforma a essência e a consciência de si, que devem vir-a-ser juntas no mesmo movimento do conceito, nas figuras que se estranham uma a outra, a figura do pai e a figura do filho que se separam, por sua vez, da comunidade, num passado ou num futuro distantes.

A representação que a comunidade religiosa leva consigo, se mantém estanque, é a memória de algo que se revelou, de um “si” singular que incorporou em si a essência universal, mas que se mantém como passado, ou que permanece como algo que se espera que se revele novamente no futuro.

A saber, esta revelação é, para a consciência religiosa, um acontecimento singular, e não uma necessidade do conceito; o conceito, por sua vez, é que, enfim, deverá progredir até que se igualem consciência e consciência de si, essência e sujeito; no entanto, a comunidade religiosa e sua tradição fundada na memória espiritual que de alguma forma reúne o “si” carente de essência (da consciência infeliz) e a essência carente do “si” (da fé) já aparece, de fato, como as portas abertas para o conceito; a religião, ou a consciência da comunidade religiosa, já é, afinal, “*a consciência de si da substância espiritual*”¹⁹⁶ vestida com a roupa imediata da representação.

4.3.3 O movimento da Religião Manifesta

A própria dialética interna à ‘religião manifesta’ apresenta três momentos (trindade): o primeiro apresenta a substância pura (o pai); o segundo, a consciência de si singular (o filho, a existência individual); e o terceiro, a consciência de si universal da comunidade religiosa (o pensamento universal posto em obra pela comunidade religiosa), a Igreja, que tem o conteúdo de sua consciência como sua substância, o que lhe é a “*certeza de seu próprio espírito*”¹⁹⁷.

Em outras palavras, três são os momentos nos quais se desenrola o vir-a-ser da ‘religião manifesta’, momentos estes que, se não fosse o caráter de representação desta, já manifestariam o absoluto ele

¹⁹⁶ HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p.. 592.

¹⁹⁷ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 515.

mesmo; estes momentos são: o momento da essência abstrata; o momento do ser outro para si; e, enfim, o momento que “*sabe a si mesmo no outro*”¹⁹⁸ - momento este que indica que o em si mesmo da essência é aquele que vem a ser conhecido tão somente a partir do para si da consciência, seu outro, seu negativo-.

O terceiro momento é a comunidade; esta que, consciente do vir-a-ser dos primeiros dois momentos, de fato, ainda não compreende este vir-a-ser em sua necessidade, pois que naturaliza os dois primeiros momentos sob as figuras naturais do pai e do filho (assim dissociando um momento do outro e retirando também a si mesma do próprio interior daqueles momentos).

A saber, a comunidade religiosa, terceiro momento, ainda toma o movimento próprio do vir-a-ser do espírito, refletido pela religião manifesta, como um exterior a si, não reconhece, de fato, plenamente, a consciência de si como efetiva substância; a comunidade ainda vê de forma imediata a verdade do espírito, está nela como que instintivamente; já reconhece a verdade espiritual mais profunda, mas, imediatamente a toma como algo que se perdeu, um passado distante, uma “*herança da tradição*”.

O próprio momento da encarnação continua a ser, para a consciência religiosa - que separa um momento do outro (essência e si) - envolto em mistério, isto é, não é descrito em sua necessidade como o fará o conceito; para a representação religiosa, cada momento aparece separado do outro; para o conceito, cada um deságua necessariamente no outro.

Ora, o discurso religioso da comunidade cristã, preme de representação, separa os seus momentos: primeiramente, o que é, é a substância (ou a pura essência pensada –o pai -), esta se torna (cria) mundo no para si do “si” singular (segundo momento – o filho -), este segundo momento, reconhecido em sua verdade, se explicitará, ao final, como a comunidade (a Igreja) que sabe de si como em contato com a essência universal (primeira) através e a partir do particular (o segundo).

Ora, o segundo momento, o do filho, ou da encarnação da essência no homem, exige algumas explicações.

Para a consciência religiosa (neste momento cristão), o homem é este que, inicialmente inocente, penetra desde si em um outro, este outro é um “*adentrar-em-si do saber em geral*”¹⁹⁹, onde aquilo que era

¹⁹⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 515.

¹⁹⁹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 518.

natural e imediato se converte na mediação do pensamento, pensamento que é ele mesmo o saber do bem e do mal.

Este que sabe o bem e o mal é o homem, o homem é aquele que perdera a “*igualdade-consigo-mesmo*”²⁰⁰, é aquele que por comer do fruto do bem e do mal fora expulso do “jardim dos animais”.

Ora, o homem, sendo o desigual a si, é inicialmente o mal (o que caiu, “*este momento do ser-outro divino*”²⁰¹, o que saiu do natural e, ao mesmo tempo, o que toma o natural por essente) e o bem é o seu oposto; o homem é, enfim, este que veio a ser desigual, tal qual viera a ser no reino do puro pensar o “*filho primogênito da luz*” que adentrando em si mesmo acaba por cair, por se precipitar da luz e assim “fundar” a escuridão.

O homem é esta subjetividade, este “si” existente particular, esta essência isolada, nisto é inicialmente o mal; porém, neste “si” do homem é que há a luta do bem e do mal, e se ele é inicialmente o mal, pois que adentrou no ser-outro, é também, justamente por isso (por este movimento de vir-a-ser outro), aquele que sabe do bem como a essência e que por isso pode viver no louvor dela - podendo ser assim este “filho” que é a essência que veio-a-ser no ser-aí sensível e que universaliza este sensível (que era um outro que a essência) a partir do saber da essência - o homem é, então, o bem (no pensamento que se opõe ao natural, pois aqui o homem sacrifica seu egoísmo em favor da essência universal).

Este momento - onde a essência universal se extrusa no “si” do homem e onde o “si” deste se doa para a essência universal (para o além de si que lhe é agora essencial e imanente) - é, para a consciência religiosa, o “filho” que dá à luz a uma comunidade (terceiro momento, o pensamento universal) que caminha para esta verdade universal que sabe o “si” como a essência.

Este movimento da ‘religião manifesta’ apresenta a necessidade do vir-ser-outro da essência para que esta possa saber a si mesma - movimento espiritual -, ou ainda, a necessidade do mal para que o bem venha a se reconciliar consigo.

A saber, aí o mal e o bem só são no movimento em que sempre se relacionam um ao outro, são em si estas diferenças que só valem como momentos que - em sendo necessários ao espírito em seu vir-a-ser - serão, enfim, suprassumidos pelo absoluto; isto é, estes momentos são, para o conceito, o puro agir da consciência sobre si mesma, momentos

²⁰⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 518.

²⁰¹ Vide: JAMROS, D.P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenologie of Spirit*, 1994, p. 208.

do espírito que ele deverá, ao final, supracumir; mas a representação religiosa ainda se perde através do movimento destes momentos.

Para a representação religiosa, por exemplo, o homem, que sai da natureza, é o mal; por outro lado, a natureza ela mesma é também o mal (ou melhor, é mal o homem, pois que toma a natureza como a essência); a representação religiosa ela mesma, aí experimenta o movimento que sai de si de suas determinações; de outra parte, o tornar-se outro que era o mal do “si”, este tornar-se outro da essência, é também a possibilidade de seu saber do mal, o pensamento do mal que se descola do natural e do “si” individual, sendo assim o início da reconciliação do mal - este outro - com a igualdade da essência (o bem).

O vir-a-ser do pensamento do mal é, por sua vez, o vir-a-ser do ser-aí (que incorpora a essência), um ser-aí natural que se sabe como o mal (o homem)²⁰² e nisso pode ser a própria abnegação do mesmo e o louvor do bem (o universal); assim se converte de uma consciência de si separada da essência em uma consciência de si reunida à essência (que se doa para o universal).

Tudo isso culminará, por fim, na universalidade da consciência de si daquele indivíduo que sabe o seu “si” individual como a essência universal – Cristo -; este mesmo indivíduo, reconhecido, em sua verdade, pelos outros indivíduos, explicitará o terceiro movimento da ‘religião manifesta’, ou seja, aquele movimento que explicita a comunidade religiosa que sabe de si como aquela que sabe do bem e preza por agir conforme a este saber do bem.

A comunidade religiosa, nascida a partir da morte do “si” singular que encarnara a essência divina, é onde a cada dia o mesmo “*morre e ressuscita*”²⁰³; a comunidade religiosa é esta que explicita, em sua memória do encarnado, o espírito que aquele levava consigo; a comunidade é, não obstante, para além daquilo que morre com o indivíduo particular, é esta consciência de si daquele singular, tornada universal, isto é, é o todo espiritual que sabe de si como junto da essência.

Para esta comunidade, ainda, a morte do mediador, o si individual que encarna a essência, é também “*a morte da abstração da essência divina*”²⁰⁴, a substância (a essência) se tornara então sujeito, o espírito vivo e universal da comunidade: “*sua representação é o*

²⁰² HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 525.

²⁰³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 526.

²⁰⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 527.

*verdadeiro conteúdo absoluto, exprime o espírito mesmo*²⁰⁵, a comunidade religiosa que reconheceu universalmente o Deus encarnado leva consigo, em sua crença, o Deus vivo.

A saber, a representação que a comunidade religiosa tem da essência a exprime como este movimento espiritual que vem-a-ser desde a essência abstrata, passando pela mediação do “si” individual, e chegando, enfim, ao “si” universal da própria comunidade religiosa.

Este já é o exemplo fidedigno da verdade espiritual que o saber especulativo explicitará, já está neste vir-a-ser espiritual que a consciência religiosa apreende através de sua representação, o prenúncio do “*sim entre os extremos*”²⁰⁶ onde se reconciliam em seu movimento de vir-a-ser sujeito e essência (o si e seu objeto); todavia, estes momentos ainda se separam uns dos outros - dentro da mesma representação religiosa - ali não explicitam, de fato, a necessidade imanente do vir-a-ser conceitual.

Ora, para terminar, ao fim deste movimento da “religião manifesta”, vimos que está a comunidade religiosa que vem para prenunciar este “reconciliar” da essência com a consciência de si singular (embora até o fim permaneça sob o claustro da representação); aí a verdade da essência encarnada no homem divino singular se tornou consciência de si universal, no entanto, esta verdade ainda se representa aí de forma contingente; a saber, a consciência religiosa já apresenta para si o movimento do conceito que diz este em si que se forma e se sabe a si mesmo no para si da consciência de si, entretanto a consciência religiosa ainda dá a esta verdade a forma estanque da representação que ainda mistura, fora da paciência do conceito, o individual sensível com o universal do pensamento, não explicitando ainda a verdade mais imanente e necessária do espírito em seu vir-a-ser.

De fato, ainda não é claro para a consciência religiosa “*que essas profundezas do si sejam a força pela qual a essência abstrata se faz descer de sua abstração, e é elevada ao si pelo poder dessa pura devoção*”²⁰⁷; portanto, o que sua representação a revela lhe é ainda exterior, “*sua satisfação é afetada pela oposição de um além*”²⁰⁸; sua reconciliação ainda é um “*longe no futuro*”²⁰⁹, assim como a reconciliação que o “si” particular que encarnara a essência realizou “é

²⁰⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 527.

²⁰⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 527.

²⁰⁷ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 528.

²⁰⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 528.

²⁰⁹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 528.

um longe no passado”²¹⁰; para a consciência religiosa há mais um sentimento da possibilidade de reconciliação do que de fato o pensamento efetivo da realidade desta; a reconciliação ainda é, para a religião, “*em seu coração não em sua efetividade*”²¹¹, ou seja, sua reconciliação sempre está, para ela, num além, seja no passado ou no futuro, e não em seu presente efetivo.

Por fim, a consciência religiosa ainda se separa de sua comunidade efetiva e diz que o absoluto ainda não chegou; entretanto, sua importância tem, sim, grande relevância dentro do movimento do espírito em seu vir-a-ser. Como nos fala Kojève²¹², cabe à consciência religiosa apresentar ao homem seu aspecto universal, aproximar enfim, de vez, o si singular da essência universal, embora ainda o faça sob a forma mascarada e estanque de sua representação.

²¹⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 528.

²¹¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2003, p. 529.

²¹² KOJÈVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel*, 2002, p. 253-254.

CONCLUSÃO

Procurar pelos sinais da religião na obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel pode não ser uma tarefa tão penosa, haja vista que desde seus mais primevos escritos ele se debruça sobre tal tema. O significado da religião é buscado por ele insistentemente, por exemplo, em seus textos ditos de juventude, textos escritos ainda na década de 1790 e não publicados durante a vida do filósofo, mas que, mesmo que em fase “embrionária”, já nos deixam pistas relevantes sobre sua grande obra filosófica posterior.

Já um de seus primeiros textos publicados, em uma revista co-editada por ele, atinge, mesmo que de viés, o tema da religião, recaindo sobre o debate entre “*Fé e Saber*” a partir da análise das filosofias dos idealistas Kant, Jacobi e Fichte; depois disso, seus textos maiores e mais notáveis como a *Fenomenologia do Espírito* (nosso objeto específico no presente trabalho) e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, não deixam também de trazer à tona o debate sob o qual recai também o “tema religioso” acerca do divino. Talvez abusando da metáfora, poderíamos dizer que sempre o coração de Deus (deste Deus que é espírito) insiste em pulsar e se repetir pelas linhas, páginas e parágrafos da monumental obra deste singular idealista. Por fim, já no último decênio de sua vida, Hegel oferece vários cursos especificamente sobre a filosofia da religião (cursos oferecidos entre 1821 e 1831).

Na *Fenomenologia do Espírito* (1807), nosso foco, por exemplo, a pergunta transcendente pela essência universal – pelo divino –, típica pergunta religiosa, aparece em vários momentos ao longo do texto, o que faz com que a religião, ou a consciência religiosa, não esteja restringida tão somente ao momento que Hegel dedica especificamente à religião (penúltimo capítulo), mas também penetre os momentos em que Hegel fala da força e do entendimento, da consciência infeliz, do embate entre as leis divina e humana na bela comunidade grega, por exemplo, como bem vimos no segundo capítulo do presente trabalho.

Portanto a pergunta pelo significado da religião, ou ainda, pelo significado do divino que a religião apresenta (e sobre o qual a religião se debruça), não parece ser de forma alguma uma pergunta secundária no interior da obra de Hegel, ou, para nós, de forma específica, dentro do contexto da *Fenomenologia do Espírito* (1807).

Posso dispensar-me de evocar o fato de que, em geral, a verdade começa por apresentar-se ao homem sob a forma da religião, vivificada e

fecundada pela experiência que ele possui do seu próprio espírito e da vida, pois é muito diferente a necessidade de apreender esta verdade sob a forma de pensamento, de não acreditar apenas nela, mas, retomando a expressão que utilizais, de a ver _e de a ver com os olhos do espírito, pois, com os olhos do corpo, isso não é possível_ de a saber...²¹³

Ao contrário do pensamento iluminista que se exaltava mais e mais contra as raízes do religioso, o idealismo alemão, e, mais especificamente, Hegel, não deixa de pensar o significado da religião com seriedade e atenção.

A visão de mundo da fé não é simplesmente uma visão de mundo ingênua e ignorante, como poderia objetar o mais radical iluminista, mas sim, ao contrário, a religião é uma das mais profundas e pungentes manifestações do espírito em seu vir-a-ser como tal.

A religião explícita, para Hegel, sob a forma da representação, a verdade do absoluto. Ou ainda, em outras palavras, a religião é, enquanto manifestação espiritual, uma das últimas estações para a qual o espírito em seu movimento de formação se projetou; isto é, a religião, na caminhada do espírito em direção de sua total explicitação, é (foi) uma de suas derradeiras estações.

A saber, para Hegel, na estação da religião, ou ainda, sendo mais específico, na estação em que a religião se manifestou sob a determinação do cristianismo, o espírito já disse a si mesmo em sua mais profunda verdade, pois já salientava ali que a verdade da essência era uma verdade espiritual (que ia do todo da substância abstrata até o universal e efetivo coração do sujeito como tal), porém, ainda na estação da religião, a consciência desta estação, ou seja, a consciência religiosa, não pensava com a paciência e o rigor do conceito, pois dizia a verdade do espírito ele mesmo, mas ainda se afastava dela, e se afastava dela justamente porque ainda a afastava de si ao não pensar rigorosamente sobre o que o seu próprio discurso dizia, a saber, o cristianismo já falara da verdade de uma essência universal – divina – que se encarnara no homem, no indivíduo ungido e na comunidade humana, porém, para ela (consciência cristã), esta verdade ainda não era uma verdade

²¹³ Carta a Duboc de 30 de Julho de 1822 *Correspondance de Hegel in Werke*, (Hoffmeister), XXVIII, Hamburgo, Meiner, p. 326-329. (citada por: D'HONDT, J. *Hegel*, 1999, p. 84.).

efetivamente presente, mas uma verdade que se escondia em uma redenção passada ou futura.

A religião, portanto, se aproximou muito da última estação na roda da formação do espírito vindo-a-ser em si e para si mesmo, porém ainda não chegou lá definitivamente, pois a religião ainda não pensava a verdade do seu próprio discurso como uma verdade concreta, efetiva, presente; a saber, a religião ainda não pensava de forma especulativa o que ela mesma dizia, e assim ainda mantinha o homem atado às correntes da representação que o seu próprio discurso impunha.

A religião então - embora tenha se aproximado deveras da verdade do espírito em sua concretude mesma e da liberdade total do mesmo para consigo - ao estancar, ao “estacionar”, na contingência de sua crença imediata, de seu pensar imediato e não especulativo, ainda mantinha o homem atado a uma escravidão dele para com o que ele mesmo, na religião, postulava como transcendente (o divino, que mesmo no cristianismo, última estação religiosa, a religião da encarnação, ainda se colocava ou como um ocorrido – passado – ou como um por acontecer – futuro-); quem rompe, de fato, com o último nó desta corrente que ainda afastava o homem de seu mais total reconhecimento de que é ele (este sujeito pensante e ativo no mundo) a verdade mesma da essência, não é a religião, mas sim, afirma Hegel, a filosofia.

Coube à filosofia, destarte, segundo Hegel, suprassumir o momento da religião na roda do constante movimento do espírito; coube à filosofia compreender aquilo que a religião já dizia em verdade de uma forma imediata, e, por sua vez, coube à filosofia pensar esta verdade de forma especulativa – mediatizada, lançada sob o crivo da especulação – onde o espírito finalmente pode se tornar presente, efetivo, concreto, livre em si e para si mesmo; a saber, coube à filosofia, ao suprassumir a contingência do momento religioso, ser este “lugar” onde o espírito sabe de si como da verdade da essência ela mesma, coube à filosofia, por fim, dar ao espírito sua forma absoluta, livre em si e para si mesma a partir da suprassunção da representação religiosa.

REFERÊNCIAS

- BORGES, M.-L. Moralidade e Protestantismo em Hegel. In: **Hegel, a moralidade e a religião**. Filosofia Política, série III, n. 3. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002, p. 106-116.
- BOURGEOIS, B. **Hegel: Os Atos do Espírito**. Trad. Paulo Naves. São Leopoldo, Editora da Unisinos, 2004, 389 p.
- CRISTI, R. Roma en el pensamiento de Hegel: Del republicanismo al liberalismo autoritario. In: **Hegel, pensador de la actualidad**. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010, p. 259-283.
- CROCE, B. **Lo Vivo y lo Muerto de La Filosofía de Hegel**. Trad. para o espanhol Francisco Gonzalez Rios. Buenos Aires, Ediciones Imán, 1943, 344 p.
- D'HONDT, J. **Hegel**. Trad. Emília Piedade. Lisboa, Edições 70, 1999, 117 p.
- D'HONDT, J. Teleología y Praxis en la Lógica de Hegel. In: **Hegel y el Pensamiento Moderno**. Trad. para o espanhol Ramón Salvat. Tercera edição. Siglo Veintiuno editores, 1977, p. 3-29.
- DICKEY, L. Hegel on Religion and Philosophy. In: **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge University Press, 1993, p. 301-347.
- DOTTI, J.E. El problema de la guerra en el sistema hegeliano. In: **Hegel, pensador de la actualidad**. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010, p. 285-312.
- DREHER, L. H. Desde Dentro Para Trás: Hegel e a Crítica da Representação Religiosa na Fenomenologia do Espírito. In: **Numen** (Revista de estudos e pesquisa da religião). Juiz de Fora, v.1 n.1, p. 189-209.
- HARTMANN, N. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Trad. José Gonçalves Belo. Segunda Edição. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 674 p.

HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** (volume III: **A Filosofia do Espírito**). Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Pe. José Machado. São Paulo, Edições Loyola, 1995, 365 p.

HEGEL, G.W.F. **Escritos de Juventud**. Trad. para o espanhol Zoltan Svankay e José María Ripalda. Cidade do México, Fondo de Cultura Economica, 1978, 436 p.

HEGEL, G.W.F. **Fé e Saber**. Trad. Oliver Tolle. São Paulo, Hedra, 2009, 184 p.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Segunda edição. Petrópolis, Vozes, 2003, 549 p.

HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. segunda edição. Brasília, Editora da UNB, 2008, 373 p.

HEGEL, G.W.F. **Lecciones Sobre Filosofía de la Religión**. Volume I: Introducción y Concepto de Religión. Trad. para o espanhol Ricardo Ferrara. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1984, 379 p.

HEGEL, G.W.F. **Lecciones Sobre La Historia de La Filosofia**. Volume III. Trad. para o espanhol Wenceslao Roces. Cidade do México, Fondo de Cultura Economica, 1985, 534 p.

HÖSLE, V. Hegel e Spinoza. In: **O Sistema de Hegel**. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo, Edições Loyola, 2007, p 743-759.

HYPPOLITE, J. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Trad. sob à coordenação de Sílvio Rosa Filho. São Paulo, Discurso Editorial, 1999, 648 p.

HYPPOLITE, J. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Trad. José Marcos Lima. Lisboa, Edições 70, 1995, 112 p.

JAMROS, D. P. **The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenology of Spirit**. Nova York, Paragon House, 1994, 289 p.

KERN, W. O Cristo “conservado” pela filosofia contra os teólogos de profissão. In: **Cristo na Filosofia Contemporânea** (volume 1: De Kant

a Nietzsche). Trad. Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo, Paulus, 2003, p 149-170.

KOJÈVE, A. **Introdução à Leitura de Hegel**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro, Contraponto, 2002, 558 p.

LEBRUN, G. **A Paciência do Conceito: Ensaio sobre o discurso hegeliano**. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo, Editora da UNESP, 2006, 454p.

LEBRUN, G. Hegel, leitor de Aristóteles. In: **Hegel** (Cadernos da UNB). Brasília, Editora da UNB, 1979, p. 57-71.

LÖWITH, K. **De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX**. Trad. para o espanhol Emilio Estiú. Primeira Edição. Buenos Aires, Katz Editores, 2008, 501 p.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Trad. de Marília Barroso. São Paulo, editora Paz e Terra, 2004, 379 p.

MENESES, P. A Fé e a Ilustração em Luta no Mundo da Cultura. In: **Hegel, a moralidade e a religião**. Filosofia Política, série III, n. 3. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002, p. 9-24.

MENESES, P. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo, Edições Loyola, 1992, 210 p.

OLIVEIRA, M. A. Hegel e o Cristianismo. In: **Hegel** (Cadernos da UNB). Brasília, Editora da UNB, 1979, p. 87-105.

PIPPIN, R. La justificación por desarrollo: la Idea de una “lógica de la experiencia” en la Phänomenologie des Geistes de Hegel. Tradução para o espanhol Diego Rossello. In: **Hegel, pensador de la actualidad**. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010, p. 47-73.

RÉGNIER, M. Lógica y Teo-Lógica Hegeliana. In: **Hegel y el Pensamiento Moderno**. Trad. para o espanhol Ramón Salvat. Terceira edição. Siglo Veintiuno editores, 1977, p. 206-228.

RÖD, W. O hegelianismo hoje _ um anacronismo? In: **Hegel** (Cadernos da UNB). Brasília, Editora da UNB, 1979, p. 9-20.

ROSENFELD, D.L. A metafísica e o absoluto. In: **Hegel, a moralidade e a religião**. Filosofia Política, série III, n. 3. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002, p. 163-182.

SCHILLER, F. **A Educação Estética do Homem** (*Numa série de cartas*). Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo, Ed. Iluminuras, 1989, 162 p.

VIEILLARD-BARON, J.-L. Comunidade ética e comunidade religiosa na Fenomenologia do Espírito de Hegel. In: **Hegel, a moralidade e a religião**. Filosofia Política, série III, n. 3. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002, p. 48-62.

VIEILLARD-BARON, J.-L. O Negativo em Deus e a Dor Infinita no Pensamento de Hegel em Iena. In: **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, n 05, Dezembro de 2006.

VIEWEG, K. Religião e saber absoluto. A passagem da religião para o conceito na Fenomenologia do Espírito. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, n 10, Jul-Dez 2007, p. 13-34.