

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

VITOR HUGO DE OLIVEIRA FIENI

**A RELIGIÃO MANIFESTA ENQUANTO LUGAR DA TOMADA DE
CONSCIÊNCIA-DE-SI DO ESPÍRITO COMO ESPÍRITO NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL**

Vitória
2010

VITOR HUGO DE OLIVEIRA FIENI

**A RELIGIÃO MANIFESTA ENQUANTO LUGAR DA TOMADA DE
CONSCIÊNCIA-DE-SI DO ESPÍRITO COMO ESPÍRITO NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL**

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. José Pedro Luchi.

Vitória
2010

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

F464r Fieni, Vitor Hugo de Oliveira, 1982-
A religião manifesta enquanto lugar da tomada de
consciência-de-si do espírito como espírito na *Fenomenologia do
Espírito* de Hegel / Vitor Hugo de Oliveira Fieni. – 2010.
179 f.

Orientador: José Pedro Luchi.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito
Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Religião. 3.
Consciência. 4. Espírito. I. Luchi, José Pedro. II. Universidade
Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e
Naturais. III. Título.

CDU: 101

VITOR HUGO DE OLIVEIRA FIENI

**A RELIGIÃO MANIFESTA ENQUANTO LUGAR DA TOMADA DE
CONSCIÊNCIA-DE-SI DO ESPÍRITO COMO ESPÍRITO NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL**

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. José Pedro Luchi.

Aprovada em 26 de outubro de 2010.

COMISSÃO EXAMINADORA

Profº. Drº. José Pedro Luchi
Professor do Departamento de Filosofia da UFES
Orientador

Profº. Drº. Edebrando Cavaliere
Professor do Departamento de Filosofia da UFES

Profª. Drª. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves
Professora do Departamento de Filosofia da UERJ

Agradecimentos

A Deus, que me conduz por caminhos sinuosos, mas que logo se revelam como etapas necessárias para uma boa formação pessoal e profissional. A meus pais, que pacientemente suportam minha peregrinação no mundo da filosofia. Ao Prof. Dr. José Pedro Luchi, que vem orientando as minhas pesquisas em Hegel desde a graduação. Ao Prof. Dr. Edebrando Cavalieri, que me incentivou no momento mais crítico deste trabalho. A Prof^a. Dr^a. Márcia Gonçalves, que gentilmente ouviu muitas das minhas dúvidas e forneceu várias dicas para o texto presente. Enfim, aos amigos do grupo de estudo no qual compartilhei muitas interrogações e conhecimentos.

Sumário

Resumo.....	07
Abstract.....	09
Introdução.....	12
1. O problema da Religião na <i>Fenomenologia do Espírito</i>.....	20
2. O desenvolvimento da religião como processo de identificação da consciência finita com a consciência infinita.....	34
2.1 O espírito em sua busca de si na natureza.....	38
2.1.1 O espírito se sabendo no natural mais puro e etéreo.....	39
2.1.2 O espírito se sabendo na natureza orgânica.....	43
2.1.3 O espírito se sabendo no trabalho natural.....	46
2.2 O encontro do espírito com uma imagem que reflete o espírito.....	53
2.2.1 A auto-imagem abstrata do espírito.....	57
2.2.1.1 A auto-imagem do espírito em uma imagem-exterior sem interioridade.....	57
2.2.1.2 A auto-imagem do espírito em uma imagem-interior sem exterioridade.....	60
2.2.1.3 Uma síntese natural, humana e viva, mas inconsciente.....	61
2.2.1.4 Uma síntese divina, comunitária e consciente.....	63
2.2.2 A auto-imagem viva do espírito.....	67
2.2.3 A auto-imagem espiritual do espírito.....	72
2.2.3.1 A auto-imagem do espírito na consciência épica.....	73
2.2.3.2 A auto-imagem do espírito na consciência trágica.....	76
2.2.3.3 A auto-imagem do espírito na consciência cômica.....	83
2.3 A unidade do finito e do infinito na figura do Deus encarnado.....	87

2.3.1 A substancialização do indivíduo na Situação de Direito (<i>Rechtszustande</i>) romana.....	88
2.3.2 O processo de humanização da essência e o seu retornar para si.....	94
2.3.3 O Verbo feito carne – a figura da perfeita unidade do <i>Em-si imediato</i> e do <i>Em-si pensante</i>	102
3. A Comunidade cristã: a verdade de uma religião absoluta.....	109
3.1 O sacrifício do Cristo – o retorno da figura particular à universalidade da essência.....	110
3.2 A Comunidade – o suprassumir do elemento da representação na consciência de si do universal.....	116
4. <i>Homo Hominis Deus est</i>.....	133
4.1 Uma leitura humanista.....	135
4.2 Uma atitude “paciente” com o hegelianismo.....	148
4.3 Uma proposta moderada.....	158
Conclusão.....	167
Bibliografia.....	175

Resumo

Em sua primeira grande obra, a *Fenomenologia do Espírito* de 1807, Hegel já havia mostrado as razões que fizeram com que a religião fosse tida por ele em tão alta consideração. O fenômeno religioso foi pensado pelo filósofo como um evento através do qual o espírito (*Geist*) alcança gradualmente o saber de si mesmo como espírito. Isso acontece na medida em que a consciência religiosa tem como seu objeto um Outro que é ela mesma. No entanto, essa igualdade não é clara para esta consciência no início de sua jornada rumo ao Saber Absoluto. O processo de identificação de si consigo mesma vai se traduzir em uma gradual essencialização da imanência e uma imanentização da essência, que acontece ao longo das religiões que Hegel expõe. Neste presente trabalho, faço uma análise da religião manifesta (*offenbare Religion*) abordada pelo filósofo e de seus momentos, como o lugar onde o saber-de-si do espírito como espírito acontece de modo completo na medida em que o Deus se faz homem e o homem se faz Deus. Mas como essa síntese absoluta não acontece de modo instantâneo, empreendo aqui uma perseguição ao fio dialético que nos conduz a uma deificação do homem e a uma humanização de Deus através da religião natural e da religião da arte, até chegar à figura do Cristo, síntese perfeita entre Deus e o homem. A morte do Messias e a formação da Comunidade cristã, dão o toque final para esse espírito que se torna autoconsciente de si desde si mesmo. Pois, com o sacrifício do Filho de Deus, o seu Si uno com a essência eterna se universaliza àqueles indivíduos participantes da Comunidade e que passam, graças ao Espírito (Santo), a estar em comunhão com a essência eterna. No entanto, a “religião” não é o último capítulo da *Fenomenologia* e isso é assim porque, para Hegel, a síntese, a identidade e o saber-de-si do espírito como espírito acontece, na *religião manifesta*, por meio da representação (*Vorstellung*). Era, pois, preciso uma reconciliação que fosse mais inteligível e menos sensível: o saber filosófico absoluto. Ou seja, a deificação humana ao lado da antropomorfização divina, feitas religiosamente, não foram suficientes para que a consciência chegasse a seu termo. Em vista disto, empreendo um capítulo crítico final para abordar as consequências humanistas da filosofia hegeliana, onde discuto também um pouco sobre a postura de Hegel com relação àquilo que ele chama de

Deus (*Gott*). Por fim, lanço o conceito de antropopanteísmo hegeliano como resultado do Saber Absoluto de Hegel.

Palavras-chave: religião, consciência, consciência-de-si, espírito, representação.

Abstract

In his first important work, *Phenomenology of Spirit* (1807), Hegel had already put forward the reasons why religion was so highly considered by him. The religious phenomenon was thought out by that philosopher as an event through which the spirit (*Geist*) gradually reaches self-knowledge as spirit. This occurs insofar as the religious consciousness has as its object an Other which is itself. Yet, this equality is not clear to that consciousness at the outset of its journey towards Absolute Knowledge. *Its process of identification with itself will be translated into a gradual essentialization of immanence and immanentization of the essence, and this occurs in all religions presented by Hegel.* In this work, I carry out an analysis of manifest religion (*offenbare Religion*) as dealt with by that philosopher, while I also analyze moments such as the locus where the spirit's knowledge of itself occurs fully, insofar as God becomes human and the humans become God. Yet, considering that such synthesis does not happen instantly, I pursue in this work the dialectic thread which leads to the deification of the humans and the humanization of God by way of natural religion and art religion, until we reach the figure of Christ, which is the perfect synthesis of God and the humankind. The death of the Messiah and the development of the Christian Community are the final touch to this spirit which becomes self-conscious of itself, from itself, since, through the sacrifice of the Son of God, his Self oneness is universally extended to those individual members of the Community who, thanks to the (Holy) Spirit, enter into communion with the eternal essence. However, "religion" is not the last chapter in *Phenomenology*, as, for Hegel, the synthesis, identity and knowledge-of-itself of the spirit as spirit emerges in *manifest religion* by means of representation (*Vorstellung*). Thus, a reconciliation was needed that could be more intelligible and less sensitive: the absolute philosophical knowledge. In other words, human deification, side by side with divine anthropomorphization, religiously achieved, were not sufficient to enable consciousness to reach its final stage. In view of this, I undertake a final critical chapter, to approach the humanistic consequences of hegelian philosophy. In this chapter, I also discuss Hegel's position in relation to what he calls God (*Gott*). In conclusion, I suggest the concept of hegelian anthropo-pantheism as the result of Hegel's Absolute Knowledge.

Key-words: religion, consciousness, self-consciousness, spirit, representation.

A noção que o homem tem de Deus corresponde com a que ele tem de si mesmo, de sua liberdade. [...] quando o homem sabe verdadeiramente sobre Deus ele sabe também verdadeiramente sobre si: ambos os lados correspondem um ao outro. A princípio, Deus é algo bastante indeterminado, mas no decorrer do desenvolvimento da mente humana, a consciência de que Deus, gradualmente, se forma e amadurece a si mesmo, perdendo mais e mais da sua indefinição inicial, e com isso o desenvolvimento da verdadeira consciência-de-si também avança.

Die Vorstellung, welche der Mensch von Gott hat, entspricht der, welche er von sich selbst, von seiner Freiheit hat. [...] wenn der Mensch wahrhaft von Gott weiss, so weiss er auch wahrhaft von sich, beide Seiten entsprechen einander. Gott ist zunächst etwas ganz Unbestimmtes; in dem Gange der Entwicklung bildet sich aber das *Bewusstsein* dessen, was Gott ist, allmählich weiter aus, verliert immer mehr die anfängliche Unbestimmtheit, und damit schreitet, auch die Entwicklung des wirklichen *Selbstbewusstsein* weiter fort. (HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Ed. Cit. p. 83-84)

Introdução

O tema “religião” sempre foi muito caro a Hegel desde seus escritos de juventude. A vida do filósofo talvez justifique um pouco deste interesse, dado ter sido ele um seminarista protestante em Tübingen. A integração ética e a força transformadora da religião, a sua capacidade de dar identidade a um povo, são alguns dos motivos que fizeram com que esse tema fosse caro a Hegel até o fim de sua vida.

Muitas das suas primeiras obras continham títulos diretamente ligados ao pensamento religioso – *Religião popular e cristianismo*, *História de Jesus*, *A positividade da religião cristã*, *O espírito do cristianismo e seu destino*. Comentar estas obras, que são muito críticas em relação à religião institucionalizada, seria mostrar como Hegel viu de modo progressivo na religião – em especial na religião cristã – uma possível solução para algumas das mais incômodas cisões de seu tempo; a saber, entre o transcendente e o imanente, o infinito e o finito.

Hegel pensava, já em sua juventude, que as religiões e suas doutrinas deveriam ser igualmente móveis, pois a humanidade e a sua cultura também o são. Não somente a religião, mas também o Estado deveria espelhar o querer e a vontade do povo e conter, assim, certa maleabilidade. Assim, poder-se-ia dizer que doutrinas dogmáticas e estáticas deveriam ser condenadas, na medida em que não permitiam que o povo pudesse ter em sua religião um reflexo do seu próprio Si que, por sua vez, sofre mutações com o passar das épocas históricas.

Essas idéias vão se desenvolvendo passo a passo em seus escritos, até chegar o momento onde Hegel percebe que a arte, a religião e a filosofia são auto-produções dos espíritos dos povos e são o que de mais nobre uma época pode produzir. Estes três itens deveriam encontrar liberdade para se desenvolver no mundo moderno e

transmitir, através de suas realidades efetivas, quem é o Homem¹, o povo de cada época. A religião, especialmente, seria um momento onde toda a vida humana (ética, política, artística, etc.) estaria condensada e refletida em um determinado deus² que seria, em cada tempo e povo específico, uma imagem do grau de autoconsciência alcançada pelo Homem até então. Ou seja, na medida em que a humanidade fosse se tornando mais madura ao longo dos séculos tal maturidade seria refletida pelo deus de cada época, ou melhor, pelo deus do povo que estivesse à frente do *espírito do mundo* em determinado tempo. À medida que o Homem muda e ganha mais consciência-de-si o mesmo deveria acontecer com deus. Os deuses mudam porque o Homem muda. Um reflete o outro, pois, segundo Hegel, o saber-de-si de ambos se dá de modo paralelo. A relação que as religiões exibem entre deuses e homens é sempre a de um *Eu que é Nós* e a de um *Nós que é Eu*³. É por isso que se pode dizer, afirmativamente, que a relação que vemos aqui é de espírito para espírito; dado que o conceito de espírito não é outro senão o de estar fora de si estando em si mesmo. Não há, pois, para Hegel, na relação entres deuses e homens, um fora que não esteja dentro; este Outro de mim é, pois, Eu mesmo. Portanto, podemos dizer que na religião o Si sabe-se Si mesmo, já que quando o Homem sabe deus ele se sabe a si mesmo e quando deus é sabido pelo Homem ele também conquista a sua identidade e verdade como ser divino. Dá-se, então, uma *identidade da identidade e da não identidade*, porquanto o Homem é semelhante a deus e diferente dele e deus, por sua vez, é diferente do Homem, mas nele se reconhece.

Nos primeiros anos do século XIX Hegel escreveu e lecionou o seu primeiro sistema, a *Filosofia Real*, onde todo o seu pensamento anterior parece ter encontrado um sentido original na medida em que suas reflexões ganharam firmeza e concretude no seu novo conceito de espírito que já se fazia claro e do qual acima tecemos alguns

¹ Escreveremos Homem (e não homem) quando estivermos nos referindo à comunidade histórica, à pluralidade das consciências que formam um Sujeito universal. No entanto, queremos destacar ainda que dentro do termo Homem (universal) está também incluído o homem comum (particular).

² Escreveremos “deus” quando nos referirmos a divindades pré-cristãs e quando estivermos fazendo alusão a ideia geral de deus. Diferentemente, redigiremos “Deus” quando estivermos nos referindo ao Deus judaico-cristão, pois este é aquele que pode ser identificado completamente ao homem. Deus é aqui, portanto, um sujeito, um Si, por isso o abordaremos do modo indicado.

³ “Ich das Wir, und Wir, das Ich ist” (HEGEL, 1980, p. 145).

apontamentos. Esta obra, que ratifica a especulatividade dialética do filósofo, não é, por nós, tomada mais como um trabalho de juventude. Isso não só porque ela encaminha a *Fenomenologia do Espírito*, mas porque ela lança um novo olhar sobre a natureza, a vida prática, a política, a arte, a religião e a filosofia, que passam a assumir o conteúdo especulativo do absoluto. Este é também um momento onde Hegel deixa claro que para ele a filosofia de Schelling superava a filosofia kantiana na medida em que esta última alimentava uma cisão entre sujeito e objeto que a primeira suprimia. Para Schelling o princípio da identidade era o princípio absoluto que Hegel, por sua vez, passou a entender como *a identidade não somente da identidade, mas também da não-identidade*. Tornar idênticas as diferenças e conservá-las em suas propriedades particulares foi a grande idéia de Hegel responsável por desenvolver o conceito de espírito e fazer dele um pensador notável e, não menos, obscuro.

Na *Filosofia Real* Hegel já desenvolve o conceito de espírito que produz para si um mundo que é sua própria figura. Por meio desta o filósofo diz que “o Espírito alcança a intuição de si enquanto si”⁴ (HEGEL, 2006, p. 226). Ele (o espírito) se reconhece, pois, em uma figura que o reflete. Segundo o filósofo, “o reconhecimento é o elemento do Espírito”⁵ (HEGEL, 2006, p. 226) e essa sua característica lançada já aqui é que oferece todas as bases para o texto da *Fenomenologia do Espírito* de 1807. Nesta, toda a experiência do espírito é, nada mais, do que um reconhecer-se a si mesmo num outro que deve ser identificado com o próprio si e que deve refletir e espelhar esse mesmo si na referida experiência de modo cada vez mais transparente e consciente. Se é assim, podemos pensar então que não apenas a *Fenomenologia*, mas também já na *Filosofia Real*, Hegel põe as bases do seu mais brilhante conceito, o do espírito (Geist), que percorrerá toda a sua vasta obra até o fim de sua vida.

Embora na *Filosofia Real* Hegel não trate de uma religião da natureza⁶ como na *Fenomenologia*, ele, em contrapartida, já levanta a principal tese que ele usará sobre a religião da arte na obra de 1807, a saber, que ela já é o “saber-se do Espírito absoluto

⁴ “El Espíritu alcanza La intuición de sí en cuanto sí”.

⁵ “El reconocimiento es el elemento de Espíritu”.

⁶ Que abordaremos no início do nosso segundo capítulo.

como Espírito absoluto”⁷ (HEGEL, 2006, p. 228). No entanto, ele já nos deixa entender que a arte é uma manifestação do espírito absoluto ainda imperfeita. Apenas “a religião absoluta é o saber de que Deus é a profundidade do Espírito certo de si mesmo”⁸ (HEGEL, 2006, p. 228). É em tal religião que Deus se faz homem efetivo e a natureza divina se iguala à humana. Mundo e espírito encontram nela sua perfeita reconciliação. Mas é dito em tal obra que essa religião absoluta, ou seja, o cristianismo, ainda separa o reino dos céus e o reino “da efetividade”. No entanto, é necessário que para que haja uma reconciliação do mundo da essência com o reino da realidade efetiva se passe por momentos que ainda não reconciliaram o espírito com o espírito apenas no pensamento, como o faz a filosofia. Ou seja, para reconciliar a consciência em sua idealidade com o mundo real é preciso atravessar os momentos nos quais ela, curiosamente, foge do mundo efetivo e projeta a si mesma para além de si no mundo do reino dos céus. Essa seria uma etapa necessária para se reconciliar a essência com o reino do mundo efetivo, onde o espírito estaria junto de si mesmo no pensamento que não é outro senão o do Homem (histórico universal) que é um ser real e efetivo.

Mas não é só a separação do aquém e do além que Hegel vê como deficiência do cristianismo já em sua *Filosofia Real*. Segundo o filósofo, a religião absoluta não se basta com o pensamento, com o conceito, como faz a filosofia. Toda religião necessita de representação e este vai ser o motivo para que ela, tanto na *Filosofia Real* como na *Fenomenologia*, não alcance o estágio mais polido do espírito. É isso que nos explica Raymond Williamson quando escreve que Hegel, ao se deparar com a fato de que a religião é escrava da representação⁹, concluiu “que a verdade só pode ser protegida no reino do pensamento especulativo, na filosofia: a religião deve ser negada, os conceitos religiosos de Deus devem ser rejeitados”¹⁰ (WILLIAMSON, 1984, p. 82).

Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel mostra, então, uma série de etapas que o espírito percorre até chegar a sua meta final, que é o *Saber Absoluto*. Este é o último

⁷ “Saber-se del Espíritu *absoluto* como *Espíritu* absoluto”.

⁸ “La religión absoluta es el saber *de que Dios* es la *profundidad* del Espíritu cierto de sí mismo”.

⁹ O que quer dizer que ela sempre colocará o seu conteúdo como um Outro-de-si.

¹⁰ “That the truth can be safeguarded only in the realm of speculative thought, philosophy: religion must be sublated; the religions notion of God must be sublated”.

dos oito capítulos que compõem esta obra de 1807. A religião, que aqui nos propomos estudar mais detalhadamente, é o estágio final que o espírito deve passar antes de atingir a sua meta e justamente por estar em uma posição tão privilegiada que se poderá inclusive dizer que a religião (mais propriamente a religião manifesta) tem o mesmo conteúdo do saber filosófico, pois ambos vão apresentar o que se chama no pensamento hegeliano de *absoluto*.

As religiões que Hegel descreve na *Fenomenologia* são o Si absoluto (*das absolute Selbst*) de uma história real, efetiva, não sendo assim um relato ou uma história de um além supra-sensível desvinculado do mundo objetivo. Dentro desta história real deve-se incluir o Homem, mas este não quer se referir aqui ao sujeito individual, separado do todo, e sim à humanidade vivente de todos os tempos que deu origem ao primeiro lampejo religioso – que através da sua ação e trabalho criou a possibilidade de haver religião, através de uma seqüência de *mundos* humanos. É na comunidade humana e através dela que uma fenomenologia do espírito e uma história da humanidade puderam ser construídas.

Embora a religião na *Fenomenologia do Espírito* já se apresente de certa forma antes do capítulo VII, ela só será devidamente apresentada como teologia neste capítulo. Nele é que se faz possível sustentar um saber de Deus, assim como de fazer da religião algo exprimível aos homens e suscetível a apontamentos racionais, o que daria a possibilidade de dar à humanidade uma consciência de povo, onde as subjetividades humanas estariam todas reunidas em algo *comum*, sendo este comum não outra coisa senão a sua identidade. Sim, é possível afirmar juntamente com o professor Kojève que “o povo só se constitui como unidade homogênea pelo fato de ter elaborado uma religião comum a todos os seus membros” (KOJÈVE, 2002, p. 209). É sabendo disso que outro comentador de Hegel nos diz que a *religião de um povo* “traduz uma certa visão original de mundo” (HYPPOLITE, 2003, p. 558). Não seria um erro se disséssemos que uma religião pode ser iniciada por um homem, mas o que deve desde já ser transparente ao nosso conhecimento é que só um *povo* pode dar a ela uma realidade histórica, pois sua característica principal é a de ser uma construção

coletiva. É nela e por ela que um povo se contempla, toma consciência de si e se diferencia definitivamente de uma sociedade animal na medida em que se põe em direção ao conhecimento do absoluto que não é outro senão o de si mesmo. No entanto, “o espírito da religião (que é o espírito total) é ainda espírito *no mundo*” (HYPPOLITE, 2003, p. 565), pois o que a caracteriza em sua verdade é a sua realidade efetiva. Para Hegel, a história das religiões não pode ser lida sem um vínculo profundo com a história do espírito do mundo que, por sua vez, encontrará seu saber-de-si como espírito na religião. As sucessivas religiões apresentadas por Hegel na *Fenomenologia* (religião natural, religião da arte e religião revelada) vão organizar o desenvolvimento desse saber de si do espírito através de um processo dialético que irá reconciliar particularidade e universalidade, consciência e consciência de si. Cada uma delas será o reflexo direto de um certo espírito no mundo, de um certo povo, que vai encontrar em sua religião uma expressão ideal (não real) de si mesmo. Por ser esse reflexo direto “uma religião não supera o espírito efetivo que confere sua determinação” (HYPPOLITE, 2003, p. 568), mas é sim o seu espelho, uma espécie de projeção ultramundana que, com o aperfeiçoamento da consciência do espírito em seu saber de si terá revelada, para-si, esta verdade. Como comenta Paul Ricoeur¹¹, as religiões são, para Hegel, muito mais espelhos da cultura do que formadoras da cultura.

Podemos dizer assim que as determinadas religiões que veremos aqui serão a *representação*, feita por intermédio de um espírito finito, efetivo e particular da *consciência-de-si do espírito absoluto*. Cada religião particular que veremos adiante serão etapas de formação da consciência do espírito, do seu saber-de-si, serão o caminho pelo qual o espírito se forma e se autocompreende. As religiões que precedem àquela que é Manifesta, não serão mais do que etapas deste caminho, mas, no entanto, etapas necessárias e fundamentais, para se chegar enfim à religião absoluta que, por sua vez, também é uma etapa que o espírito deve passar para alcançar o seu termo: o *Saber Absoluto*. O representar que tais religiões vão apresentar irão caracterizar o seu aspecto fenomênico numa espécie de estudo das aparências, mas que já traz consigo também o processo da tomada de *consciência de si do espírito*

¹¹ Cf. RICOEUR, Paul. *O estatuto da Vorstellung na filosofia hegeliana da religião*. Ed. Cit. p. 43.

absoluto, que talvez fosse mais bem discriminado, segundo Hyppolite, como uma numenologia ao invés de uma fenomenologia¹², já que no capítulo VII da obra de 1807 “Hegel abandona a perspectiva de uma fenomenologia da consciência para abordar uma fenomenologia de Deus mesmo” (Baron, 2002, p. 53). Nós, diferentemente, preferimos enxergar o conteúdo do capítulo “Religião” estritamente em seu sentido fenomenológico, pois entendemos que não há espécie alguma de numenologia, ou conhecimento de algo que tenha a sua verdade e realidade além do fenômeno empírico, nos capítulos da *Fenomenologia do Espírito*. Isso porque esta é uma obra que se por acaso faz uma “fenomenologia de Deus mesmo” é porque sabe que Ele tem a sua realidade e racionalidade na vida do Homem efetivo. Como veremos aqui, é nesta vida e por meio dela que será possível falar de um espírito que se conhece a si mesmo.

A análise da *tomada da consciência-de-si do espírito como espírito na Fenomenologia* não é, porém, como poderia já sugerir a base conceitual hegeliana e o caminho dialético trilhado pelo filósofo, uma jornada pela qual se passa sem profundas interrogações e questionamentos perturbadores. Muito pelo contrário, estamos diante de um capítulo que nos leva a perguntar quem é, o que é, e o que significa Deus. Qual seria, para Hegel, o verdadeiro sentido da religião? O que a leva a existir, ou seja, qual seria a sua finalidade enquanto etapa pela qual deve passar o espírito? Por que a religião cristã seria o momento histórico ideal para que lá se fale de um saber-de-si do espírito como espírito? Seria Hegel, diante disso, um pensador teísta, deísta ou ateu? Estas são algumas das interrogações que motivaram este trabalho e que serão perseguidas por nós do desenvolvimento deste texto.

Assim, em nosso primeiro capítulo veremos como os aspectos do fenômeno religioso já aparecem na *Fenomenologia* antes do capítulo *Religião* e como neste último o filósofo expõe a evolução dialética do saber-de-si do espírito. Em seguida analisaremos as figuras religiosas abordadas por Hegel no capítulo VII da obra de 1807. Vamos mostrar como, por meio delas, o espírito passa a se conhecer a si mesmo de maneira progressiva. Para isso, iniciaremos nossa análise através das figuras da

¹² Cf. HYPOLITE. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Ed. Cit. p. 569.

religião natural, a começar pela religião da luz, onde o saber-de-si do espírito se dá de forma mais imediata. Para chegarmos ao momento onde o espírito sabe a si mesmo como espírito de modo transparente e consciente, passaremos ainda pela religião da arte até chegar à figura religiosa mais perfeita; a saber, a encarnação do Cristo na religião manifesta, onde o finito e o infinito, o eterno e o mutável, o transcendente e o imanente estarão unidos de modo perfeito. Em seguida veremos, no terceiro capítulo, que embora Cristo seja a figura que exprima de modo absoluto a união entre o divino e o humano ele não é, para Hegel, o termo último da religião absoluta. A morte do Messias e a formação da Comunidade cristã que daí advém formam o sentido mais amplo e universal desta descida do Deus infinito ao mundo finito. É entre os cristãos que vivem na fé do Cristo ressuscitado, unidos ao Deus imutável na vida comunitária terrena que imita, ou pelo menos pretende imitar, a harmonia da Trindade, que o espírito que se sabe espírito se apresenta de modo absoluto. Mas dado não ser a *Religião* o último capítulo da *Fenomenologia do Espírito* empreenderemos ainda um capítulo final onde trataremos das consequências deste pensamento de Hegel que, embora veja na religião um momento onde o absoluto é tomado como o conteúdo, diz, em contrapartida, que a religião deve ser suprassumida pelo mesmo espírito e elevada à condição de *Saber Absoluto*. É a respeito deste resultado do pensamento hegeliano e de suas consequências humanistas que empenharemos nossos esforços finais.

1. O problema da religião na *Fenomenologia do Espírito*

Pode ser interessante para nós, que aqui pretendemos empreender uma análise sobre a religião na *Fenomenologia do Espírito*, iniciar o nosso estudo mostrando como o problema da religião perpassa grande parte da obra de 1807 e não se limita apenas ao penúltimo capítulo da mesma. Adiantaremos também neste primeiro capítulo algumas das principais questões que o tema religião, quando analisado no conjunto da obra em questão, nos permite fazer.

Ao lermos a *Fenomenologia* podemos notar que nela Hegel expõe o longo e complexo desenvolvimento da *experiência da consciência*. Esta atravessa um caminho que é composto por determinados ciclos que chamaremos aqui de *elementos-constitutivos*¹³, momentos que dão a base para que se possa falar de uma consciência-de-si do espírito. Estes elementos – que formam o espírito em sua existência mundana como tal e que fazem com que a religião já se apresente antes do cap. VII como “*consciência da essência absoluta em geral*” (HEGEL, 2005, p. 458) – são quatro: *consciência* (cap. I-III), *consciência de si* (cap. IV), *razão* (cap. V) e *espírito* (cap. VI).

Nestes seis primeiros capítulos o que se pode ver é a atitude humana diante do desenvolvimento da consciência que está confinada ao desenvolvimento da realidade finita que, como tal, não pode se elevar ainda à verdade da essência absoluta, o que se dará apenas com a religião¹⁴ (cap. VII). No entanto é possível dizer que as figuras da consciência anteriores ao capítulo VII já continham nelas, de algum modo, a presença da religião, onde a consciência vai efetivar um processo de identificação paulatina com o conteúdo absoluto. Como é possível notar, no terceiro capítulo da obra, que a consciência enquanto *entendimento* já tomava consciência de um interior, do supra-sensível, que poderia ser identificado também como interior do ser-aí objetivo (*Inneren des gegenständlichen Daseins*), mas esse supra-sensível era, segundo Hegel, *carente-*

¹³ Este termo nós tomamos de empréstimo da obra *Introdução à leitura de Hegel* do professor Alexandre Kojève.

¹⁴ É apenas nesta última que a consciência se relaciona diretamente com aquilo que ela entende como sendo a sua essência que, por sua vez, possui para ela um caráter de infinitude.

de-si por ser um universal “longe de ser o espírito que se sabe como espírito” (HEGEL, 2005, p. 458), pois faltava a esse interior o Si da consciência. O quarto capítulo da *Fenomenologia*, por sua vez, traz consigo a figura da *consciência infeliz*, uma consciência-de-si abstrata, que projetava para além de si mesma seu ideal de realização que seria o da unidade dela mesma com a consciência imutável. Mas, como essa essência imutável residia em um além inatingível e inalcançável, o espírito acabava por buscar uma objetividade sem jamais conseguí-la, sobrando apenas a *dor do espírito* a essa infeliz consciência. A *razão*, apresentada no quinto capítulo, é o momento onde a consciência que antes se apresentava cindida, agora retorna sobre si mesma realizando assim a identificação da consciência singular com a essência absoluta, o que faz com que ela fique certa de ser toda a verdade, mudando, assim, seu comportamento diante da realidade, pois agora sabe que tudo lhe pertence. Por isso, é possível dizer que a *razão* não carrega, nas suas formas concretas, a religião, pois sua consciência-de-si não era buscada em um além (o que caracteriza as religiões necessariamente), mas no “*imediato Presente*” (HEGEL, 2005, p. 458) e neste se encontrava o objeto de tal busca. Hegel, também no capítulo do *espírito*¹⁵ fala de religião, mais propriamente, a princípio, da religião grega do mundo ctônico, do mundo inferior, que ele classifica como “a crença na noite do *destino*, assustadora e desconhecida” (HEGEL, 2005, p. 458). Jean Hyppolite nos diz ainda a respeito do mesmo capítulo que “com o *espírito* o objeto da experiência tornou-se ‘um mundo’ e, decerto, esse mundo era em si a substância espiritual, mas não era ainda a consciência de si mesmo como espírito” (HYPPOLITE, 2003, p. 562). Ou seja, com o espírito a consciência não se relaciona apenas com seu objeto, mas está incluída em um povo que, por sua vez, constrói a sua vida cultural, ética e política que reflete a substância e essência de tal povo. Mas tais elementos, embora espelhem a verdade desse “mundo” de consciências, não são, para o próprio povo, o seu conteúdo infinito, a sua essência, que aparecerá apenas no estudo de sua religião como algo transcendente. Pois até aqui (cap. VI) só fizemos a experiência da religião sob o horizonte da consciência, consciência esta que não era para si mesma no elemento do saber-de-si. O Si carente de essência (ainda não elevado à universalidade verdadeira que inclui nela o próprio Si)

¹⁵ Espírito imediato que ainda não é a consciência-de-si do espírito como espírito.

buscava então unir-se à universalidade na *crença* do *céu* para vir-a-ser claro a si mesmo. Mas o reino da fé naufragava na *religião do Iluminismo*, pois no reino do pensar esse *reino* (da fé) desdobrava seu conteúdo sem o conceito na medida em que se privava de um real *saber* de Deus. Na religião do Iluminismo “se reinstaura o Além supra-sensível do entendimento”, mas a consciência-de-si se satisfaz no aquém, sobrando no Além apenas um vazio que não se reconhece nem se teme. É importante ressaltarmos que a religião da *Aufklärung* é deísta. A crítica do século XVIII esvazia os enquadramentos da teologia transcendentalista enquanto a Revolução Francesa faz a realização da ideologia iluminista e suprime a noção de transcendência dando ao Homem um perfil a-religioso. Hegel não esquece, obviamente, de tratar desse tipo de “religião” ainda no cap. VI, que não é outra senão a da *Moralität* e argumenta que nela “a essência absoluta é um conteúdo positivo” (HEGEL, 2005, p. 459), estando unida, por conta de tal positividade, à negatividade do Iluminismo. Ou seja, Hegel faz menção clara a Kant que, ao entender como incognoscível o conteúdo absoluto transcendente, faz do conteúdo positivo, da própria razão humana, uma essência absoluta. Esta seria uma conclusão intelectual que, para o autor da *Fenomenologia*, favoreceria o ideal iluminista que, sem dúvida, não buscava sua essência em transcendente algum que escapasse ao conteúdo do saber humano.

Vemos, assim, que nos capítulos da *Fenomenologia* Hegel expõe os momentos onde se desdobra o ser-aí do espírito. Esses momentos, que são o conjunto dos quatro elementos-constitutivos que já apontamos, constituem, segundo Hegel, “o espírito em seu ser-aí mundano” (HEGEL, 2005, p. 461). O filósofo diz ainda que “a religião pressupõe todo o curso desses momentos, e é a totalidade *simples* ou o Si absoluto dos mesmos” (HEGEL, 2005, p. 461). Segundo ele, tais figuras (elementos-constitutivos) não convém ser representadas, em relação à religião, no tempo, pois só o espírito considerado em seu conjunto está no tempo. Apenas as figuras do espírito total se apresentam em sucessão temporal, pois só o todo tem realidade objetiva propriamente dita, visto ser ele “um equilíbrio estável de todas as partes” (HEGEL, 2005, p. 318). Mas os *momentos* do todo (os quatro elementos), por serem apenas momentos, não têm existência empírica estando separados, pois são apenas

elementos-constitutivos. Por isso, podemos dizer seguramente que as seções que Hegel apresenta na *Fenomenologia* (*Consciência, Consciência-de-si, Razão e Espírito*) não são temporais. No entanto, as seqüências desenvolvidas no interior dessas seções são, sim, temporais. Ou seja, a Certeza Sensível (cap. I), a Percepção (cap. II) e Força e Entendimento (cap. III) obedecem a uma determinada cronologia. No entanto, lembremos, para exemplificar tal problemática, que a última parte da primeira seção, *Força e Entendimento*, sucede, no tempo, a primeira parte da segunda seção, *Dominação e Escravidão*.

O espírito diferencia-se a si mesmo em seus momentos que, igualmente, se diferenciam de si mesmos em seus respectivos interiores, separando-se no tempo, mas pertencendo a um *todo particular*. Pode-se dizer que o espírito desce de sua universalidade para a particularidade passando pela determinação específica, o meio termo, que é a *Consciência, a Consciência-de-si, a Razão e o Espírito*. A forma concreta desses elementos-constitutivos molda a particularidade e representa o espírito na mesma, em sua realidade objetiva. As formas concretas, desenvolvidas no interior de cada um dos quatro momentos, se distinguem no tempo de maneira tal que a forma seguinte guarda e conserva a precedente.

A religião (cap. VII) pressupõe a totalidade dos momentos, elementos-constitutivos, que Hegel aborda ao longo dos seis primeiros capítulos da obra em questão. E, como já colocamos acima, a religião é fruto da história e é nela e por ela que um povo toma consciência de si. É, então, no § 680 da *Fenomenologia* que o filósofo declara que

a religião é a perfeição do espírito, ao qual seus momentos singulares – consciência, consciência-de-si, razão e espírito – *retornam e retornaram* como ao seu *fundamento*, eles em conjunto constituem a efetividade *af-essente* do espírito total, que é somente como o movimento que diferencia esses seus lados e a si retorna. O vir-a-ser da *religião em geral* está contido no movimento dos elementos universais (HEGEL, 2005, p. 462).

O espírito inteiro, total (como é a religião, que em si contém os elementos anteriores na medida em que deles é o resultado), é o movimento através do qual este mesmo espírito chega ao saber, ao conhecimento do que ele é em si, ou seja, chega ao conhecimento do que ele é de maneira imediata¹⁶. Pode-se dizer ainda que o espírito da religião é o movimento dialético no qual o espírito total aparece de forma tal à consciência, que essa forma é perfeitamente igual à sua realidade essencial, ou seja, tal aparecer é uma fenomenalização consciente que o espírito faz de si mesmo, onde ele (o espírito) se contempla tal como é efetivamente. Nessa totalidade os quatro elementos pertencem ao espírito que se sabe, que se conhece a si mesmo.

Em seu interior a religião possuirá suas respectivas etapas que apontarão para diferentes religiões, cada qual representando uma determinada sociedade ou, por que não, um determinado espírito, detentor de um saber de deus que será reflexo direto de um povo determinado. Sendo assim, tal saber é, em um primeiro momento, dado na imediatidade, onde *a essência absoluta toma uma consciência de si de um modo ainda bastante pobre por meio da natureza*; depois, essa tomada se dá na figura da consciência-de-si humana, que é o que vemos na religião estética da Grécia¹⁷ e, por fim, com a *religião revelada*, a própria essência absoluta se manifesta como homem e este se manifesta como a essência, realizando assim a síntese absoluta entre imanência e transcendência.

As figuras que apareceram ao longo dos seis primeiros capítulos da obra vão seguir agora, na religião, uma nova ordem diferente da anterior. Na ordem que antecedeu ao sétimo capítulo, cada momento se elaborava aprofundando-se em si mesmo e tornando-se um todo. Mas a substância dos momentos anteriores vem à tona (na religião) como profundidade do espírito subjetivamente certo de si mesmo,

¹⁶ Que é o que veremos nas figuras do próximo capítulo, no qual passaremos pela religião natural, religião da arte até a figura do sensível do Cristo.

¹⁷ Onde o espírito toma consciência-de-si como espírito por meio da obra de arte grega que é, por sua vez, o reflexo do próprio espírito. Tal obra permitirá, então, que o espírito fique de frente com um produto que não é apenas obra sua, mas é também a sua imagem direta, na qual ele pode ver a si mesmo e, em se vendo, saber-se a si mesmo como isso que ele é: espírito. – Os problemas relativos à obra de arte clássica que a impedem de alcançar a perfeição deste movimento serão explicitados no segundo capítulo deste trabalho.

profundidade esta que não permite que os momentos anteriores permaneçam isolados, mas os mantém juntos. Assim, os quatro elementos constitutivos recebem agora a mesma determinação específica; a do todo. A religião é um resultado de todos os elementos que a precederam, é o lugar onde todos os elementos anteriores se fazem presentes. Dá-se, então, a possibilidade de se ter um espírito que é “certo de si”, que tem no movimento dialético sua realidade objetiva verdadeira, que tem o ser em si e para si de tais elementos constitutivos. A diferença que estes elementos possuíam entre si até então é agora reduzida, pois eles se tornam, igualmente, predicados de um mesmo sujeito. *Em si* ou *para nós*, todas aquelas formas distintas se reúnem agora no espírito, pois a essência religiosa de cada povo carrega consigo todo o “mundo” daqueles elementos. Mas essa reunião é ainda, na religião, tomada sob a forma de uma consciência-de-si inconsciente, pois é esta experiência paradoxal que o povo faz na religião e que é refletida pela teologia – onde o Si sabe-se a si mesmo num outro que é si mesmo, embora não saiba ainda que esse outro é si mesmo.

Na religião, como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, o espírito coloca como sua primeira realidade objetiva uma noção abstrata da própria religião que nos é apresentada como *religião natural*, pois imediata. Nesta, o espírito se sabe e se reconhece de forma natural, concreta e imediata. Já a segunda realidade objetiva do espírito na religião é aquela onde ele se sabe ou se conhece na forma concreta do estado natural (*Natürlichkeit*), do Eu-pessoal. É a *religião artística/artificial*, onde a produção criadora da consciência contempla no objeto o Eu-pessoal; é onde “a figura se eleva à forma do Si, por meio do *produzir* da consciência, de modo que essa contempla em seu objeto o seu agir ou o Si” (HEGEL, 2005, p. 465). A terceira realidade objetiva do espírito na religião suprime, através do movimento dialético, a unilateralidade dos dois movimentos anteriores. Nela a imediatidade do primeiro momento é também um Eu-pessoal. Da mesma forma, o Eu-pessoal, o Si, do segundo momento, é, também, imediatidade.

No primeiro momento da religião o espírito está na forma da consciência, no segundo momento está na forma da consciência-de-si, já no terceiro momento ele une

as duas anteriores e assume a forma do ser em-si e para-si. É, pois, consciência e consciência-de-si – isso enquanto preserva a idéia de um Deus separado, imutável e abstrato, na forma de um ser-outro-distinto-do-eu-mesmo, mas, ao mesmo tempo, reconhece a presença deste mesmo Deus no mundo efetivo e o compreende como semelhante ao Si humano. Em outras palavras é o conhecimento do Eu (humano-histórico) mesmo enquanto algo distinto deste mesmo Eu (humano-histórico); a identidade da identidade e da não identidade. Na medida em que o espírito se representa, se exterioriza nessa síntese sendo em-si e para-si, tem-se então a religião revelada-ou-manifesta¹⁸, onde o espírito atinge a sua “*figura verdadeira*” no Cristo, mas essa *figura* e sua representação exteriorizante serão o aspecto não superado, mas que o espírito ainda deve superar para chegar ao conceito. Para isso, será preciso que tal *figura* seja suprasumida no calvário onde o próprio Deus morre para ressuscitar com a sua divindade universalizada na Comunidade. Assim, se dissolverá aquela sua forma representativa e coisal que dará lugar a uma abstração de sua realidade que terá, por sua vez, a sua verdade na consciência-de-si universal dos que crêem. Porém, esse movimento estará fundado sob um alicerce representacional que deverá desvanecer por meio do saber conceitual para dar lugar ao cumprimento do *saber* do Homem moderno. Mas esse é assunto do cap. VIII (Saber Absoluto) onde toda representação é suprasumida e o espírito pode então se saber através do conceito que mostra, sem sombras e de modo transparente, que o que está para além do Eu não é não-Eu, que a essência imutável e absoluta tem a sua verdade na consciência-de-si em-si e para-si do filósofo que se sabe o todo.

Mas esta conclusão da *Fenomenologia*, assim como toda a obra, não é, nem para o próprio Hegel, fruto apenas do seu pensamento. Todos os empreendimentos filosóficos feitos até então foram fundamentais para que a obra de 1807 pudesse ser

¹⁸ A respeito dos conceitos hegelianos de consciência, autoconsciência, em-si, para-si, é provável que seja fortuito trazer aqui uma correlação bastante interessante que se encontra na obra de Marcelo F. de Aquino, *O conceito de religião em Hegel* (ed. cit. p. 47) que traz o seguinte quadro:

<i>Ser em-si</i>	<i>Ser para-si</i>	<i>Ser em-si e para-si</i>
<i>Consciência</i>	<i>Autoconsciência</i>	<i>Razão</i>
<i>Religião da natureza</i>	<i>Religião da arte</i>	<i>Religião revelada</i>

escrita. Hegel a redige, como bem lembra Kojève, em um momento histórico que sucede a filosofia alemã pós-iluminista que, inconscientemente, colocava o Homem no lugar de Deus na medida em que não era mais este que oferecia ao Homem o critério da verdade, mas esta deveria ter a sua base na razão humana. Tal comentador nos diz ainda que “o destino (*Schicksal*) desse ateísmo inconsciente¹⁹ é o ateísmo radical e consciente de Hegel. Ou, mais exatamente, seu antro-po-teísmo, sua deificação do homem” (KOJÈVE, 2002, p. 200) que pode ser levado a cabo pelo filósofo após os empreendimentos napoleônicos²⁰. As religiões deveriam ser então substituídas pelo *Selbst*²¹, pelo “Eu-pessoal humano, que sabe que é – e é – ‘das *Schicksal der Wesenheit und Wirklichkeit*’ (o destino da realidade-essencial e da realidade objetiva)” (KOJÈVE, 2002, p. 200). Mas, segundo o comentador, este “ateísmo” só seria colocado por Hegel no Saber Absoluto (cap. VIII), ou seja, na conclusão da sua *Fenomenologia*, onde ficaria claro que o único espírito que existe é o humano e que tudo o que o Homem falou até agora de Deus não tinha outro ponto de partida senão o próprio Homem²². O espírito do qual tratam as religiões teria a peculiaridade de se conhecer a si próprio, já que seria o Homem que se saberia a si na religião, portanto a teologia que

¹⁹ Inconsciente porque não explícito para os próprios filósofos da Aufklärung. (A nota é nossa).

²⁰ Apenas para um maior esclarecimento do que aqui estamos tratando: sabemos que essa opinião de um Hegel ateu pode ser veementemente questionada por alguns pesquisadores e estudiosos do assunto. No entanto, sabemos que a visão de um Hegel teísta (aos moldes tradicionais, onde se entende Deus como independente do homem) nos pareceria muito mais complicada de ser defendida, visto que, para isso, seria necessário resolver o problema da dualidade que se põe quando se pensa a existência de um Deus Criador que independe da consciência humana. O Deus ao qual por muitas vezes Hegel se refere não parece ser este, mas algo muito mais próximo do homem mesmo e de sua consciência, um Deus que se realiza como Deus por intermédio da humanidade. Refletiremos um pouco mais acerca desta problemática no fim deste trabalho, pois não cremos que esta seja uma falsa questão, já que muitos ainda não perceberam a inviabilidade de se sustentar um teísmo ou ateísmo hegeliano. Cremos, pois, que este não era apenas um problema para os leitores de Hegel do século XIX.

²¹ Kant parece fazer algo não muito diferente em *A religião nos limites da simples razão*, cabendo aqui trocar apenas o *Selbst* de Hegel pela *Vernunft* usada pelo filósofo de Königsberg, que propõe na citada obra a substituição das instituições religiosas seculares pela “Igreja invisível”.

²² A respeito desta leitura do professor Alexandre Kojève, que identifica o absoluto hegeliano com o homem, podem ser feitas algumas críticas. Se como Arsenio Guinzo, em seu estudo introdutório sobre a *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* – obra a qual ele traduziu a primeira parte para o idioma castelhano com o título de *El concepto de religión* – considerarmos que “Hegel no identifica sin más lo Absoluto com el hombre, tal como hará más tarde Feuerbach, pero tampoco lo concibe como um más Allá “separado”, tal como pretendía la tradición filosófica y religiosa desde los tiempos de Platón” (GUINZO, in: HEGEL, 1986, p. 09) e tomarmos o absoluto como *devenir* e *automovimiento autosuficiente*, teremos então um ponto de vista claramente distinto do de Kojève, que, por sua vez, tem uma interpretação condizente com a esquerda hegeliana que promove uma leitura de Hegel que, para Guinzo “va a tener serias consecuencias” (GUINZO, in: HEGEL, 1986, p. 10). De toda forma ambas as interpretações nos impediriam de entender o deus de que fala o filósofo nos moldes da cultura judaico-cristã ocidental.

Hegel expõe no cap. VII seria, para Kojève, um *Selbstbewusstsein*, uma consciência-de-si do espírito (entenda-se: humano). Mas essa autoconsciência que se vê no cap. VII não é fruto da ciência de Hegel, portanto seria ainda insuficiente na medida em que o particular humano tem nela ainda como pólo contrário a si uma natureza não humana, se conciliando assim com a filosofia pré-hegeliana e se afastando da realidade do sábio do cap. VIII.

Diferentemente do que pensa Kojève, levantamos aqui a idéia de que o fato do conceito de Deus estar estreitamente ligado à consciência não é suficiente para que se reduza aquele à esta capacidade humana. Embora para Hegel não seja possível considerar Deus como um ser somente em si mesmo, mas seja necessário tomá-lo sempre em relação à consciência humana²³, tal condição não nos permite reduzi-lo estritamente e simplesmente a esta consciência sem antes dar boas explicações para isso. Na primeira parte de suas *Preleções sobre filosofia da religião* Hegel escreve que

podemos, certamente, distinguir – e isto constitui uma diferença essencial em toda a doutrina da religião –, por um lado, a consciência subjetiva e, por outro, Deus enquanto objeto, Deus tomado objetivamente. Mas se diz que entre ambos existe uma relação indissolúvel e essencial²⁴ (HEGEL, 1986, p. 105).

Assim, o fato de podermos dizer que a consciência humana e seu conteúdo divino são inseparáveis não nos permite afirmar, talvez por conta de uma busca de solução rápida e aparentemente eficaz para esta problemática, que o segundo (o divino) se reduza ao primeiro (o humano). Tal conclusão não seria condizente com o filosofar de Hegel que não costuma resolver tais condições, a princípio dualísticas, com o sufocamento de uma parte em favor de outra, mas busca sempre reuni-las em uma síntese que supera os seus respectivos isolamentos dando a eles um caráter universal. A forma com a qual

²³ Dado ser o *saber* que esta tem de Deus o elemento que garante e confere existência ao próprio Deus. Falaremos mais a esse respeito no último capítulo.

²⁴ “Podemos ciertamente distinguir – y esto constituye una diferencia esencial en toda la doctrina de la religión –, por un lado, la conciencia subjetiva y, por otro, Dios en cuanto objeto, Dios tomado objetivamente. Pero se dice a la vez que existe una relación indisoluble, esencial entre ambos”.

Hegel usa a palavra Deus em diversas obras, essencialmente em suas *Preleções sobre filosofia da religião*, também não favorecem ao reducionismo deste à consciência humana²⁵, embora, repitamos aqui, ambos sejam inseparáveis.

O modo intrínseco com o qual Hegel entende Deus e Homem, infinito e finito, além do fato dele dizer que filosofia e religião são detentoras do mesmo conteúdo²⁶ (o absoluto), são elementos que nos permitem dizer que a filosofia de Hegel, em seu profundo diálogo com isso que se chama “Deus”, é “religiosa”. Como escreve Raymond K. Williamson “a filosofia de Hegel é religiosa no sentido de que a busca de sua filosofia, como a busca da religião, era a compreensão do sentido da vida e da realidade em sua totalidade²⁷” (WILLIAMSON, 1984, p. 89). Acontece que se a meta do religioso/teólogo era compreender o todo por meio das representações advindas da fé, o filósofo, por sua vez, pretende entender a vida e a sua totalidade no modo do conceito. Mas, para isso, é necessário que este último (o filósofo) eleve o pensamento ao divino, ao infinito, e isso acaba por conferir à filosofia de Hegel²⁸ uma dimensão religiosa²⁹. No entanto é preciso distinguir entre um pensador que faz uma filosofia da religião (como é o caso de Hegel) e o religioso/teólogo que possui uma filosofia

²⁵ Por exemplo: Hegel escreve nas *Preleções sobre Filosofia da Religião* que “a filosofia conhece Deus como essencialmente concreto, como uma universalidade espiritual, real, que não tem ciúmes, mas se doa a si mesmo” (Philosophy knows God as essentially concrete, as spiritual, real universality which is not jealous but imparts itself) (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 148). Ou seja, a idéia de Deus é conservada mesmo depois de se chegar ao saber filosófico. Porém, essa posição tolerante de Hegel para com Deus procedente de suas *Lições de Berlim* não é encontrada na *Fenomenologia do Espírito*. Nesta última, o que podemos perceber é um Hegel que, após alcançar o Saber Absoluto crê que se deva empreender uma transformação “da substância no sujeito; do objeto da consciência em objeto da consciência-de-si; isto é, em objeto igualmente suprassumido, ou seja, no conceito” (HEGEL, 2005, p. 539). O sujeito que alcança o saber filosófico deve tomar toda essência e substância “como propriedade sua” (HEGEL, 2005, p. 540) e fazer com que todo elemento abstrato seja vivificado com o Si efetivo. Portanto, a “paciência” de Hegel para continuar falando sobre um Deus parece ser diferentes nas duas obras que aqui mencionamos. Daí podemos dizer que a tese de Kojève de que Hegel faz uma redução do divino ao humano dificilmente pode ser aplicada à sua fase de maturidade, porém tal dificuldade não se faz tão presente na *Fenomenologia do Espírito*.

²⁶ Embora a filosofia apreenda o absoluto pelo conceito e a religião (teologia) pela representação que, por sua vez, implica uma separação entre o conhecedor e o objeto do conhecimento.

²⁷ “Hegel’s philosophy is a religious one in the sense that the quest of his philosophy, like the quest of religion, was the comprehension of the meaning of life and of reality in its totality”.

²⁸ Do ponto de vista dos leitores com tendência religiosa.

²⁹ Que também poderá, em contrapartida, ser entendida como uma posição a-religiosa caso se entenda que esse elevar-se da consciência-de-si ao divino implica uma substituição da consciência divina apartada do Homem em favor da consciência-de-si humana que compartilha da essência divina. Esse é o ponto de vista do filósofo do saber absoluto que não faz uma *filosofia religiosa*, mas uma *filosofia da religião* que, por sua vez, transforma a representação religiosa “deus” em conceito (absoluto).

religiosa. Diferentemente do filósofo o homem teólogo pensa que fala de um Deus, de um espírito distinto do humano que está em um além extra-mundano. Esse é, para Hegel, o maior engano cometido por quem faz teologia. Enquanto toma consciência-de-si de maneira inconsciente, o homem (teólogo) pensa estar conhecendo um ser superior a ele, uma divindade transcendente, diferente do filósofo que, quando fala sobre Deus, não fala de um não-Eu, mas o identifica consigo mesmo, com o Eu histórico e universal que vive em determinado tempo e lugar.

A filosofia da religião de Hegel compreende a substância no modo de um saber-de-si. O pensamento religioso é, igualmente, um saber-de-si, porém, é inconsciente e, por isso, não identifica consigo mesmo o seu objeto e acaba por venerá-lo e deificá-lo. Como dissemos, a religião é um produto e um resultado de uma série de construções humanas (como a moral, os costumes, a cultura, as verdades de cada povo). Assim, a cada vez que o homem estuda a sua religião, o seu deus, ele passa a ter uma compreensão de si mesmo, pois cada deus e cada religião é um espelho da vida de determinado povo em certo tempo e lugar. Mas a consciência-de-si que o religioso conquista ao relacionar-se com o seu deus não é uma consciência-de-si consciente, dado que ele não compreendeu ainda que a sua essência infinita e perfeita tem nele mesmo sua origem. Sua consciência-de-si é ainda, portanto, em-si, ou seja, não é desde Si mesmo, mas é desde um Outro com o qual o religioso não se identifica. Na religião manifesta, cristã, como veremos adiante, este será um problema superado, dado que Deus se identificará consigo mesmo no homem e o homem se identificará consigo mesmo em Deus, pois este se tornará humano e aquele se tornará divino. É, então, nesta religião que se poderá falar de uma consciência-de-si em-si e para-si, pois o objeto que nela se conhece não é diferente do sujeito que move o conhecimento.

Como foi dito, o conteúdo da religião de que se trata, então, no cap. VII se opõe ao Homem (pois este não se reconhece nele) e ao mundo real; mas tal oposição tem seu fim já no mesmo capítulo quando a essência absoluta, o imutável se efetiva na pessoa do Cristo. É importante dizermos aqui, como nos recorda Aquino, que “Hegel insiste na *efetividade* da encarnação que não é um sonho do homem. A esta efetividade

conecta-se tanto a historicidade do evento Cristo, quanto o seu significado universal” (AQUINO, 1989, p. 44). Por meio então dessa encarnação o Deus, conteúdo da religião, não fará mais oposição nem ao homem nem ao mundo real. O cristianismo promove, assim, o término total da consciência repartida, que mantém separado o seu conteúdo da sua existência; repartição esta que como estamos vendo é uma característica inerente ao desenvolvimento da consciência e que está presente em quase toda a *Fenomenologia*. Aquino diz ainda que

através da encarnação histórica, o conteúdo da religião revelada prova que a autoconsciência que se exteriorizou não é manipulada³⁰. Somente nesta óptica a religião revelada não é um puro pensamento da consciência infeliz (AQUINO, 1989, p. 48).

Ou seja, o Cristo não é uma figura que busca fora de si, em algo longínquo e inalcançável, o seu conteúdo e verdade, mas estes ele os encontra em si mesmo e, assim, sabe-se como sendo a própria essência encarnada.

Mas cabe salientar mais uma vez que, embora a reconciliação feita pelo Cristo seja perfeita, a religião manifesta não é o fim da *Fenomenologia* e que esta, em seu termo, nos leva (a nós filósofos) a uma identificação com o absoluto de maneira não religiosa. Ou seja, a uma reconciliação que não depende da representação que as religiões necessitam para existir, mas precisa apenas do conceito fornecido pela *ciência* de Hegel para tal, ciência esta que une finito e infinito, transcendente e imanente. É justamente esta *ciência* que torna toda espécie de essência e conteúdo absoluto passíveis de serem cientificados e que oferece margem para se pensar em uma possível descartabilidade da religião para os filósofos³¹.

³⁰ Ou seja, em seu exteriorizar-se não toma esse outro-de-si, que agora se põe, como um essencial, necessário e imutável. (A nota é nossa).

³¹ O que não quer dizer que a religião seja dispensável para os não-filósofos, pois, para estes, a religião ainda terá muita utilidade, na medida em que os agrega como um povo, os oferece identidade e os põe em contato direto com o absoluto por meio da representação. Afinal, o privilégio de alcançar o conteúdo absoluto pelo conceito não se estende para todos.

Enfim, o que a *Fenomenologia* mostra é que a dualidade é, pois, a base de toda religião que, por sua vez, é montada sobre uma projeção em direção a um ideal transcendente que tem a sua base na não aceitação do mundo real como expressão final da essência humana. No entanto, o que Hegel mostra na *Fenomenologia* é que as religiões surgem, uma após outra, através de uma evolução dialética que, vagarosamente, vai eliminando as dualidades (imperfeições) impressas nos determinados moldes religiosos, na medida em que as mesmas vão passando por um processo contínuo de humanização do divino e de divinização do humano. Isso fica claro logo que se entende o papel exercido por cada uma das três formas de religião que Hegel apresenta no cap. VII.

Assim é que, em cada momento do seu desenvolvimento dialético, o espírito humano assume uma forma específica que reflete o estágio de desenvolvimento alcançado em sua compreensão do Geist; e, portanto, no desenvolvimento dialético da consciência religiosa, há sucessivas formas explícitas de religião que são adequadas para cada estágio específico de sua evolução, e que têm uma afinidade com a forma assumida pelo momento correspondente da dialética da consciência individual e social³² (WILLIAMSON, 1984, p. 120).

A oposição entre o homem ideal e o homem real vai assim, paulatinamente, encontrando o seu fim e tal ideal vai tornando efetiva a sua realização no próprio mundo. A religião cristã, revelada, e a sua antropomorfização de Deus já não estará tão distante do Saber Absoluto. Ela realizará a perfeição da união do que antes se opunha (finito e infinito), realizará de forma perfeita a tomada da consciência-de-si do espírito *como espírito*. Mas até que isso aconteça o espírito ainda terá que se conhecer a si mesmo na coisa natural e, posteriormente numa obra artística humana que já lança luzes para a etapa onde o espírito será idêntico a si mesmo, será absoluto, na religião

³² "So it is that, in each moment of its dialectical development, the human spirit assumes a particular form that reflects the stage of development reached in its comprehension of *Geist*; and therefore in the dialectical development of religious consciousness there are successive explicit forms of religion that are appropriate to each particular stage of its evolution, and that have an affinity with the form taken by the corresponding moment in the dialectic of individual and social consciousness".

manifesta. Mas mesmo aí o conteúdo alcançado ainda não possuirá a consciência-de-si do filósofo e não manifestará, como já indicamos, o absoluto sob a forma do conceito.

2. O desenvolvimento da religião como processo de identificação da consciência finita com a consciência infinita

Uma das idéias que Hegel expõe no capítulo *Religião* é que o espírito que se sabe espírito é uma consciência-de-si que se efetiva na forma objetiva de coisa, ou seja, se extrusa³³ de maneira coisal (para futuramente tomar consciência de tudo isso) na medida em que faz – cumprindo a meta e o destino do espírito – existir *para si* mesmo um outro de si que é ele mesmo. O espírito estará então visivelmente em *oposição* ao *aspecto* de sua consciência quando se referir a deus como coisa (luz, plantas e animais, pirâmides e obeliscos) e pensar a si mesmo como um outro cindido daquela essência da qual ele faz parte intimamente. Mas essa identidade consigo mesmo será a última das várias figuras pelas quais passaremos neste capítulo. As figuras iniciais serão, como veremos, apresentadas ainda sob o aspecto da consciência que, por sua vez, implica oposição, tem um caráter dual, pois aponta para a determinação específica e concreta onde o espírito aparece, se revela e se conhece, sem saber que esse aparecimento é algo intrínseco ao *Selbst* humano. O espírito tem, contrariamente à consciência cindida, a sua verdade justamente nesse saber-de-si-no-outro que ocorre, segundo Hegel, por meio de um progresso paulatino de identificação entre o eterno e o contingente que se dá no interior de determinadas religiões históricas. A religião exposta no cap. VII trata do caminho que o espírito percorre para chegar ao saber-de-si por meio de figuras concretas, que são o lugar onde o sujeito cognoscente vai se pôr a si próprio, em sua atitude auto-consciente, como a um objeto que se conhece e fazendo com que este objeto se assemelhe cada vez mais ao seu Si (*Selbst*).

³³ Seguindo a tradução de Paulo Meneses da *Fenomenologia do Espírito*, todo derivado que aqui usarmos da palavra extrusão estará fazendo alusão ao termo *Entäusserung* que Hegel usa frequentemente na *Fenomenologia* e que se distingue de *Entfremdung*, que traduziremos, seguindo a tradução de Meneses, por alienação. No primeiro há uma compreensão do movimento do pôr-se fora de si, mesmo que tardiamente, na medida em que o *outro* passa a ser entendido como pertencente ao Si. No segundo, tal compreensão não acontece e, com isso, mantêm-se a dualidade. Existem tradutores que optaram por tomar *Entäusserung* por *alienação* e *Entfremdung* por *estranhamento*. Tal tradução nos deixaria livres do exótico termo “extrusão” usado por Paulo Meneses em sua tradução do termo *Entäusserung*. No entanto, como usamos em nosso texto a tradução em língua portuguesa de Meneses da *Fenomenologia*, optamos por manter a tradução deste último para que o nosso trabalho encontre uniformidade na tradução dos termos da língua alemã, mesmo que estes precisem estar submetidos a palavras incomuns.

Podemos dizer que a consciência-de-si é também consciência de algo exterior à esta própria consciência, mas este *algo exterior* não é algo que se possa distinguir e separar da própria consciência. Ou seja, o *Selbst-bewusstsein* é também *Bewusstsein*. A consciência-de-si toma consciência de um Eu que é também objeto exterior, coisa, comportando uma aparência de um ser estático, imóvel, um aí dado, que não sofre mudanças ao ser conhecido. O Eu pode referir-se ao seu próprio conteúdo como um objeto (de aparência estática e imóvel) e é isso que acontece no capítulo *religião* na *Fenomenologia do Espírito*. Porém, o *Selbst* vai avançar até se tornar sabedor e proprietário de tal conteúdo absoluto, como ocorrerá na *religião manifesta*, onde o objeto essencial, a substância à qual se refere o Eu é esse mesmo Eu, quando o homem se sabe o próprio Deus efetivado, fato este que ganha sua verdade histórica pela primeira vez na pessoa de Jesus de Nazaré e que é explicitamente reconhecido por Hegel como a particularização da essência e a essencialização da particularidade; a finitização do infinito e a infinitização do finito.

Através do seu trabalho manual e intelectual o Homem (histórico) produz, ao longo dos séculos, um ser que é sua própria obra. Na conservação desta tem-se, então, uma obra espiritual, pois humana, em contraposição à coisa meramente natural (a pedra bruta, por exemplo). Ao tomar consciência desta obra o Homem não apreende outra coisa senão ele mesmo, por isso ele se vê naquilo que ele mesmo construiu e sabe que ele não pode ser outra coisa que o fruto do seu trabalho. Desta forma ele sabe que sua obra é um outro dele mesmo, mas um outro que o reflete e no qual ele pode se ver. O espírito é, portanto, a *ação consciente* na obra. Mas esse saber não se alcança na religião³⁴, mas sim na *ciência* de Hegel, pois é ela que mostra ao Homem que ele se conhece a si mesmo conhecendo o objeto, chegando assim a uma real e

³⁴ Já que nesta o homem se contempla na substância absoluta sem saber que tal substância é um espelho disso que ele mesmo é, contemplando assim apenas um ser divino imutável que é um outro necessário ao qual ele não pode se comparar. Há, porém, um momento curioso que veremos ao discursarmos a respeito da religião da arte, mais propriamente sobre a *comédia grega*. Este será um momento onde o homem será sim ciente de que a sua obra é expressão do seu próprio Si, no entanto, será justamente neste saber que a religião da arte (nisso que ela possuía de religiosa) se esfumará e o céu será despovoado. Portanto, para que a religião sobreviva em seu caráter intrínseco, que é a transcendentalidade, ela não pode ter a consciência tão transparente entre o homem e sua obra.

completa consciência-de-si que é em-si e para-si (*an sich und für sich*)³⁵. No entanto, no capítulo VII a pessoa de Jesus já age consciente na obra que realiza³⁶, é *espírito*, pois ele já sabe o seu papel, tem a ciência do que se passa, do que significa a sua existência naquele momento da história. Na Comunidade cristã, estágio mais elevado construído pelo espírito religioso, há uma universalização desse espírito que habitava o Cristo quando, depois de sua morte, o Paráclito dá a todos os indivíduos crentes o espírito verdadeiro de serem filhos de Deus, participantes e construtores do Seu Reino. Mas o fiel cristão, quando, por exemplo, entra em oração, se comunicando com Deus apenas pelo pensamento, põe ainda essa divindade em um além substancial que não se pode alcançar de modo efetivo ou real.

Como veremos aqui, na teologia que se desenvolve no capítulo VII o espírito tem para o Homem a forma do Ser-dado, extra-humano. É o Deus enquanto ser espiritual que aqui se mostra em uma ciência do espírito onde este é não-humano, divino. Mas deus, enquanto forma concreta da religião, não pode conter a existência empírica do espírito enquanto ele for um pensamento livre e independente desta mesma existência empírica – nem enquanto for existência empírica livre de pensamento. Mas, ao contrário, essa forma concreta, essa figura, “é o ser-aí mantido no pensar, assim como é um pensado que para si ‘é aí’” (HEGEL, 2005, p. 465). Mas para o homem religioso isso seria absurdo, já que para ele deus seria uma entidade autônoma e transcendente

³⁵ A filosofia pré-hegeliana, que não alcançou o saber absoluto, trata o homem apenas como consciência-exterior, não entende que quando toma consciência das coisas e da realidade toma também consciência de algo que não é um não-si-mesmo. Por isso ela é *Consciência (Bewusstsein)* e, conseqüentemente, cria oposições, como a luta sujeito x objeto e quando pensa em entidades religiosas deificadas sempre as vê em oposição a si mesma, como um absoluto insondável que escapa aos *limites da simples razão*, sendo incapaz de aí ver a sua *imagem e semelhança*. Segundo Kojève, “toda a filosofia pré-hegeliana é mais ou menos cartesiana. Ela trabalha com a oposição entre o homem isolado, reduzido ao pensamento puro, irreal, e o universo real empírico, reduzido ao ser puro e simples, completamente desespiritualizado, desumanizado, desprovido de pensamento. Essa filosofia faz um esforço inútil para encontrar o vínculo entre a extensão desprovida de pensamento (que é, para a filosofia, o mundo real) e o pensamento desprovido de extensão e de realidade (que é, para filosofia, o homem). Esforço inútil porque a ligação real entre os dois – a ação da luta e do trabalho, negadora e por isso criadora – lhe é totalmente desconhecida”. (KOJÈVE, 2002, p. 221)

³⁶ “Quem me vê, vê o Pai” (Jo, 14, 9).

diversa do aí dado e do próprio Homem³⁷. O cristão cometeria, para ele mesmo, uma blasfêmia se dissesse a frase de Jesus, “quem me vê, vê o Pai”.

O que distingue uma religião da outra, como aqui veremos, é a forma concreta na qual o espírito se sabe ou se conhece em cada uma delas. Para Hegel as diferentes religiões apresentam aspectos de uma única e mesma religião e também de cada religião particular, isso porque embora o espírito que perpassasse todas elas seja o mesmo ele é, a cada vez, apreendido de um modo particular correspondente com determinado povo e época histórica. Por isso, em cada religião é possível encontrar também apresentações exteriorizantes que diferenciam uma da outra. Essa diferença deve ser considerada, segundo Hegel, como diversidade da religião. O espírito também se encontra situado na diferença de sua consciência e de sua consciência-de-si, o movimento dialético, no entanto, suprime esta diferença dando “à figura, que é objeto da consciência, a forma da consciência-de-si” (HEGEL, 2005, p. 466). Em suma, é possível se falar de uma igualdade das religiões, visto que se sabe que todas elas possuem os mesmos elementos-constitutivos, na medida em que todos eles apontam para um mesmo fim que é o espírito no conhecimento de sua verdade. Ao mesmo tempo, fala-se também de uma diferença entre as religiões que reside no destaque que cada uma irá dar a cada um desses elementos. Estes correspondem a elementos da existência humana que são realizados na história ou no Estado, gerando, conseqüentemente, uma determinada religião. Em meio a uma igualdade e diversidade das religiões é possível aludir ainda, como dissemos no capítulo anterior, a uma evolução das religiões que, por sua vez, diz respeito a uma conciliação progressiva entre unidade e pluralidade, interior e exterior, na e através da noção de devir, que marca o progresso evolutivo de tais religiões.

³⁷ Assim, a diferença que há entre a consciência e a consciência-de-si na religião faz com que ela mantenha o ponto de vista da filosofia que antecede ao hegelianismo, ou seja, o ponto de vista do *Bewusstsein*, agindo como se o homem necessitasse de um complemento universal, sendo que esse universal não seria algo que ele mesmo participasse. Mas essa distinção que a religião comporta entre *Bewusstsein* e *Selbst-bewusstsein* se situa dentro desta última e não da primeira, pois o religioso não apenas se opõe a Deus como também é consciente desta oposição.

Passaremos agora à exposição das figuras religiosas que Hegel expõe em sua *Fenomenologia* para ilustrar de que modo o espírito, em seu caminho dialético, vai fomentando uma síntese progressiva entre a essência transcendente e a consciência efetiva imanente. Veremos de que modo o homem religioso realiza a tomada de consciência do espírito em seu saber-de-si. Nesse realizar cada religião é essencial, pois em cada uma delas o Homem (histórico-coletivo) realiza, através da sua ação, o elemento constitutivo da sua existência, elemento este que faz com que ele tome consciência-de-si sob a figura e a forma do Deus infinito. Perceberemos ainda que o espírito efetivo de um povo é constituído por meio da figura na qual ele se contempla na religião. Esta figura é resultado da sua realidade efetiva. A essência, a substância divina que se conhece em cada religião não é outra senão a essência do próprio povo. Isso já vai ser claro para nós logo na religião natural (2.1), a começar pelo seu primeiro momento, que, de agora em diante, trataremos mais propriamente. A seguir abordaremos as figuras relativas à religião da arte (2.2) e, por fim, a imagem da perfeita da união entre homem e Deus na pessoa do Cristo (2.3).

2.1 O espírito em sua busca de si na natureza

A primeira religião que Hegel expõe na *Fenomenologia* é a que pode ser considerada mais primitiva e imperfeita, pois o movimento que ela realiza em todo seu percurso é o de um representar que não consegue ainda fazer aparecer o que de fato deve ser mostrado. Aqui veremos o espírito buscando a si mesmo sem saber que é a si próprio que ele procura. A consequência disso é, evidentemente, o equívoco. Ou seja, elementos e formas, que não correspondem à figura (humana) própria da consciência-de-si, passam a ser tomados como a essência e a substância. Isso acontece primeiramente com a essência luminosa (2.1.1), depois nas plantas e nos animais (2.1.2) e por fim no trabalho do mestre de obras (2.1.3).

2.1.1 O espírito se sabendo no natural mais puro e etéreo

Aqui nós iniciamos o processo através do qual *espírito* e *natureza* devem, por conta de uma necessidade intrínseca ao desenvolvimento da consciência, se aproximar. Se podemos adiantar aqui que a perfeita união entre ambos é o final do processo, seria possível pensar, por outro lado, que no início do mesmo ambos deveriam ser encontrados separados. No entanto essa separação não acontece³⁸. A religião, na sua forma primeira, traz, curiosamente, uma aproximação íntima entre a natureza e a consciência, mas isso acontece ainda de um modo onde a natureza não ganha uma *forma* própria. É, pois, em uma natureza *informe* que se encontrará uma substancialidade indeterminada que é a *luz*. Esta, em sua pureza etérea, é a prova da dificuldade que o espírito tem (no início de sua alienação) de se tornar tangível e efetivo para o Homem. No entanto, a religião da luz nos mostra o início de uma espiritualização da natureza (que abandona um estado de mera naturalidade) e de uma naturalização do espírito (que se encontra aqui em um estado que em sendo natural é tão puro que não abre mão da sua espiritualidade). O espírito que está na natureza é o bem e a natureza que está no espírito é a luz. É por conta disso que Hegel intitulou a passagem onde comenta a religião da *essência luminosa* em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião* de “a religião do Bem, ou da luz³⁹”.

Em sua *Filosofia da História* Hegel nos diz que na Pérsia “a representação que o espírito tem de si mesmo ainda se encontra num estágio muito natural, que é a luz” (HEGEL, 2008, p. 103), no entanto é lá (na luz) que a consciência se cinde da natureza cega e estéril (na qual o seu saber-de-si não era presente) e, por isso, se dão as devidas condições para que daí, do natural, possa emergir uma nova figura. Na mesma obra o filósofo diz ainda que “com a luz dos persas começa a intuição espiritual, e aqui o espírito despede-se da natureza” (HEGEL, 2008, p. 185). A análise da passagem que

³⁸ Até porque se isso acontecesse (a separação total entre espírito e natureza) não seria possível se falar de religião nem de espírito. Da mesma forma, a união perfeita que veremos no fim deste capítulo entre consciência e natureza, não é uma união que sufoca todo tipo de oposição, pois, como diz o filósofo em sua *Filosofia da Religião* “sem a oposição o Espírito não pode existir” (HEGEL, 1895, Vol. 2, p. 76). “Without the opposition Spirit does not exist”.

³⁹ “Die Religion des Guten oder des Lichts”.

agora adentramos na *Fenomenologia do Espírito* é uma alusão a este povo e ao papel que ele exerceu no desdobramento da tomada da consciência-de-si do espírito.

Como comenta Williamson “nesta manifestação, o Espírito se torna consciente de “si mesmo na forma do ser”; é o conhecimento do tipo mais imediato⁴⁰” (WILLIAMSON, 1984, p. 130). Por conta disso, a figura autoconsciente do espírito absoluto em sua primeira cisão com o natural ainda tem a determinação da consciência imediata, sendo assim passível de ser associada à *certeza sensível*⁴¹. Mas, para todo efeito, “a luz de Zoroastro pertence ao mundo da consciência, ao espírito em relação a algo que difere dele mesmo” (HEGEL, 2008, p. 149). Em tal figura luminosa “o espírito se contempla na forma do *ser*” (HEGEL, 2005, p. 467), mas este, explica Hegel, “é o ser preenchido pelo espírito”⁴² (HEGEL, 2005, p. 468) e não o ser carente de espírito pertencente à certeza sensível, o mero “visar”. “Esse ser [...] é preenchido pelo conceito do espírito” (HEGEL, 2005, p. 468), e em princípio sua figura é carente de figura. Tal carência faz com que ela seja “a pura *luminosidade* do raiar do sol, que tudo contém e [tudo] preenche” (HEGEL, 2005, p. 468). Seu negativo, seu ser-outro são as *trevas*⁴³. As efusões de luz são movimentos da extrusão de tal luminosidade sem resistência das trevas. Tais movimentos indicam (apontam) o vir-a-ser-para-si de tal luminosidade, seu pôr-se-no-mundo efetivo.

⁴⁰ “In this manifestation Spirit becomes aware of “itself in the form of *being*”; it is knowledge of the most immediate kind”.

⁴¹ Tanto na certeza sensível quanto na religião da luminosidade a verdade está em algo que está fora da consciência, a imediatidade é tomada como um “outro”. A diferença da certeza sensível para o momento atual é que aqui o espírito contempla a si mesmo *na forma do ser*.

⁴² Ou seja, a coisa (luz) na qual se vê a essência não é tomada apenas em seu caráter “coisal”, mas “é o ser preenchido pelo espírito”. É justamente deste *espírito* que a coisa tira sua sacralidade. É possível dizer que “a luz é uma matéria sutil cuja aparição sensível não apenas expressa ou representa o absoluto ou o divino, mas é vista como ele próprio” (GONÇALVES, 2001, p. 94). Nesse “ser vista como” a coisa é preenchida pelo espírito.

⁴³ Na Pérsia Ormuzd era o rei do império da luz, enquanto Ariman era o da escuridão, do mal, mas ambos surgiram de um mesmo universal ilimitado e sem contraste chamado Zeruane-Akerene. Cf. HEGEL, 2008, p. 153. Ed. Cit. Em sua *Estética*, Hegel escreve que na Pérsia “toda a realidade é concebida como representando a existência de Ormuzd, todos os objetos naturais [...], as plantas e os animais, e bem assim tudo o que constitui o mundo humano, nos seus aspectos espirituais e corporais, todas as ações e todos os eventos, toda a vida do Estado, [...]. (Ormuzd) É tudo o que é fonte de prosperidade, de vida, de conservação, tudo o que contribui para aumentar a prosperidade e a vida e para assegurar a conservação [...]: verdade, amor, justiça, todo ser vivente, benéfico, protector, espírito, felicidade, doçura, etc. [...]. A mesma progressão, a mesma hierarquia, se encontra no império de Ariman, com a diferença que aqui é o mal espiritual e natural, tudo que é em geral destruidor e negativo, que verdadeiramente é real e predominante” (HEGEL, 1993, p. 187).

A diferença que a luz faz aparecer, em sua capacidade de gerar distinções, ao se propagar na natureza, acaba também por modelar formas. Diante das distinções que agora aparecem por conta da luz, existe um pensar ainda simples que vagueia sem inteligência e o perceber que acontece é ainda um jogo carente de essência. Segundo o filósofo, as substâncias do ser-aí que emergem graças à luz “*vem à tona, sem ir a fundo dentro de si mesmo*” (HEGEL, 2005, p. 468) e um possível aprofundar-se em si não teria muito sentido, pois aqui a forma natural manifesta o conteúdo diretamente. A luz é o deus. Por isso podemos dizer que

neste primeiro estado imediato de unidade com a natureza não se apresenta ainda nenhuma manifestação artística. Essa afirmação é coerente com sua exposição de que na natureza a beleza tem uma forma inferior à beleza existente na obra de arte” (GONÇALVES, 2001, p. 94).

Na *Estética*, ao preparar o leitor para a leitura sobre *a religião de Zoroastro*, que na referida obra integra a *arte simbólica*, Hegel diz que em tal intuição religiosa “o Divino surge perante a consciência em unidade com suas manifestações naturais” e tal divino “não está ainda, enquanto significação, completamente separado de sua realidade imediata no mundo existente” (HEGEL, 1993, p. 186). Assim,

a luz natural, o Sol, os astros, o fogo que ilumina e arde representam, na religião de Zoroastro, o Absoluto, o Divino, e dele não são apenas a expressão, o reflexo, a imagem sensível. O divino, a significação, não existem independentes da luz. Se a luz é considerada como uma representação do bem, do justo, como dispensadora de bênçãos, como fonte de vida e prosperidade, isso não acontece por ela ser considerada uma simples imagem do bem; porque na luz se vê o mesmo bem é que se não distingue entre uma e outro (HEGEL, 1993, p. 186).

Assim, por meio desta doutrina da luminosidade a consciência pela qual um povo é tomado é a de que “a verdade absoluta precisa ter a forma da universalidade, da unidade” (HEGEL, 2008, p. 152). No entanto – continua Hegel em sua *Filosofia da*

História, que muito nos ajuda a compreender essa passagem da *Fenomenologia* – “esse universal, eterno, infinito, não contém inicialmente nenhuma determinação, a não ser a identidade ilimitada” (HEGEL, 2008, p. 152); como diz Márcia Gonçalves, uma “unidade imediata e indiferente entre espiritual e natural” (GONÇALVES, 2001, p. 96). O filósofo ainda associa tal luminosidade persa com a determinação de Brama na religião hindu (“um sentimento religioso, uma existência não objetiva” (HEGEL, 2008, p. 150)), mas em contrapartida deixa clara a diferença, ou seja, que para os persas “esse universal tornou-se objeto, e seu espírito a consciência dessa sua essência” (HEGEL, 2008, p. 152). A luz é aqui a própria universalidade da essência sendo contemplada sensivelmente em sua manifestação mais simples e natural.

Mas a vida vacilante desse puro ser deve tornar-se ser-para-si e assim fazer com que suas figuras evanescentes ganhem consistência, “mas só o espírito que se sabe na forma de Si é capaz disso” (MENEZES, 1992, p. 175-176). Mas se o Uno plurinomial da essência luminosa não era sujeito de onde pode vir, então, “o espírito que se sabe na forma do Si”? O movimento necessário do espírito é que faz com que a substância luminosa torne-se sujeito⁴⁴. Primeiramente “esta substância é negação do finito; só sua sublimidade transparece na criação” (HYPPOLITE, 2003, p. 573). Dá-se então a oposição entre infinito e finito e uma vida vacilante, tumultuada, que é a negatividade que “deve aparecer no seio do finito que ‘toma de empréstimo a subsistência à sua substância’. Substitui-se assim à certeza espiritual imediata a percepção das formas naturais, que são então divinizadas em seu ‘ser-para-si’ imediato” (HYPPOLITE, 2003, p. 574) como veremos já no próximo item. Em outras palavras, e comparando mais uma vez a *Luminosidade* com a *certeza sensível*, podemos dizer que assim como nesta última a coisa sensível mesma é compreendida como inacessível, o mesmo se dá aqui no caso da luz em sua carência de forma inapreensível. E assim como para superar o momento da certeza sensível se tentou compreender a coisa descrevendo as suas

⁴⁴ Como bem observa J. Hyppolite, não estamos falando aqui do “declínio da substância em si mesma e de sua transformação em sujeito consciente de si como sujeito” (HYPPOLITE, 2003, p. 573), fato este que ainda está reservado para mais adiante.

propriedades⁴⁵, aqui se tentará algo parecido para resolver o problema atual. Para tal, o infinito informe (luz) será desagregado então na pluralidade finita dos seres (plantas e animais). Por isso Kojève diz que “é o ser (Sein) em sua existência concreta que é agora venerado” (KOJÈVE, 2002, p. 228). Mas como “o ser imediato [...] é pois, em verdade, o Si” (HEGEL, 2005, p. 468) quem é venerado é, então o próprio *Selbst*, embora isso não seja claro à consciência primitiva que ainda não refere tudo a si mesma. Mas é bom que fique evidente para nós que este ser-para-si que se apresenta nas figuras naturais não é ainda o Si espiritual. O que se tem aqui é uma figura primitiva e natural do ser-para-si onde o absoluto será imaginado primeiramente nas plantas e depois nos animais.

2.1.2 O espírito se sabendo na natureza orgânica

Agora, o espírito que já está a caminho de sua consciência-de-si, pois já é contemplador de si mesmo, retorna daquela essência carente de figura para si mesmo e “determina sua simplicidade como uma múltipla variedade do ser-para-si” (HEGEL, 2005, p. 469). O primeiro momento da religião natural que acabamos de descrever tem em sua figura “aquela determinação que convém à consciência imediata, ou seja, à certeza sensível” (HEGEL, 2005, p. 467). Da mesma forma que esta última teve o seu modelo rememorado na *luminosidade*, a *percepção* terá agora também uma aplicação de suas características, pois agora temos o universal como referência⁴⁶. Assim como no

⁴⁵ No primeiro capítulo da *Fenomenologia* a consciência, logo no início de sua jornada, tomava a coisa sensível como a verdade, mas não conseguia apreendê-la nessa imediatidade que deixou de ter o significado do mais rico para se tornar o mais pobre. Para superar este problema a consciência entra num segundo estágio, a *percepção*. Nesta ela entenderá que para apreender a coisa será preciso compreender seu objeto de conhecimento através de suas partes, pois estas é que dão sentido à totalidade.

⁴⁶ Hegel associa, assim, os três momentos da religião natural aos três primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*. A *essência luminosa* é relacionada à *certeza sensível*, pois esta última é uma experiência que a consciência faz do saber sensível na medida em que a verdade está na coisa, no objeto. Já a *planta e o animal* são tomados em comparação ao segundo capítulo da obra, a *percepção*, que tem universais como objeto e que vê, em tais universais, a verdade do real. Aqui, isso que é o sensível é ainda mantido, mas, em contrapartida, é negado em sua singularidade. Por fim, Hegel toma o terceiro capítulo da obra, *força e entendimento*, como correspondente à última etapa da religião natural, o *mestre de obras*. A ligação entre ambos se dá pelo fato de serem eles etapas onde se abandona a busca da verdade nos elementos sensíveis e serem momentos onde entra em cena a inteligência, o

capítulo *percepção* da *Fenomenologia* descobre-se uma tensão entre a unidade e a diversidade aqui também acontece uma oposição entre a unidade do objeto perseguido (já que todos os animais adorados representam a substância) e a diversidade dos atributos (pluralidade dos animais adorados). Hegel diz que o segundo momento da religião natural “é a religião da *percepção* espiritual em que o espírito se desagrega na pluralidade inumerável de espíritos” (HEGEL, 2005, p. 469). Aqui o espírito vai determinar “a sua imediatez com uma multiplicidade de figuras de seres vivos” (MENEZES, 1992, p. 176). Teremos aqui uma consciência do universal no particular, uma percepção da infinitude por meio de seres finitos. E é tentando melhor entender esta determinação da imediatez que recorreremos à *Estética* e percebemos que foi ao serem “levados pelas exigências de concretizar o interior em formas exteriores e visíveis, (que) os egípcios chegaram a adorar, como divindades, animais reais, touros, gatos e outros” (HEGEL, 1993, p. 203), dando assim mais um passo em direção ao saber-de-si do espírito⁴⁷.

O panteísmo acontece aqui em sua forma mais exata já que o absoluto será posto no finito e tais finitudes serão compreendidas como Deus. Como mostra Hegel em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião*

para a consciência o infinito se torna aqui tão realmente presente na existência finita, o Deus se torna tão presente para ela nesta existência particularizada que esta existência não é distinta de Deus, mas é o modo no qual Deus existe (HEGEL, 1895, Vol. 1, p. 324).

A *religião das flores* que, em sua inocência, é para Hegel “somente a representação carente-de-si do Si” (HEGEL, 2005, p. 469), é uma primeira forma deste panteísmo que dá lugar à luta hostil e mortal da *religião dos animais*, onde “a tranquilidade e

entendimento, que conserva a unidade e a multiplicidade e se volta para o interior das coisas. Isso ficará claro para nós no próximo item e, para tal, daremos exemplos claros usados pelo próprio Hegel, como as pirâmides, a estátua egípcia de Mênon e a Kaaba de Meca.

⁴⁷ Mas cabe também lembrar aqui, a respeito da religião hinduísta da Índia – onde animais como o macaco e a vaca eram e ainda são adorados não na forma de símbolo, mas como um ser-aí adequado ao divino mesmo – que ela foi e ainda é incapaz de elevar o espírito sobre o natural e o sensível, pois destes é escrava. Tal religião estacionou nesta figura que agora descrevemos.

impotência da individualidade contemplativa passam ao ser-para-si destruidor” (HEGEL, 2005, p. 469). O espírito *efetivo* pode ser representado aqui pelos povos isolados e insociáveis que dominados pelo ódio lutam não pela vitória, mas têm em consideração a própria luta, onde o que importa é o combate até a morte. É a “religião do ato de matar [...]”. É uma religião “natural” (a planta e o animal) sem conteúdo social propriamente dito” (KOJÈVE, 2002, p. 228). Na animalidade desenfreada de tais enfrentamentos os povos envolvidos “se tornam conscientes de figuras animais determinadas como de sua essência, porque não são outra coisa que espíritos animais” (HEGEL, 2005, p. 469). Fica então aqui explícito o caráter totêmico desta religião, pois os povos hostis acabam por auto-assemelhar-se às espécies animais para daí retirar uma referente identidade que esteja em consonância ao comportamento de tal fera. Como nos mostra Williamson, tais povos insociáveis em sua percepção de Deus (que associa este a uma determinada fera que o determinado povo se identifica) se tornam hostis com outros povos que escolhem outra espécie de animal para se identificar. Esta é também uma religião onde ocorrem estas lutas violentas. Tal hostilidade se deve “à falta de percepção da unidade do Espírito na diversidade de formas e à conseqüente aceitação de uma forma como toda a verdade do Espírito absoluto⁴⁸” (WILLIAMSON, 1984, p. 132).

A conseqüência de tal ódio que daí irrompe – e isso é fundamental – é o *desgaste* da “determinidade do ser-para-si puramente negativo” (HEGEL, 2005, p. 469), ou seja, do ser-para-si posto em uma determinidade que ainda não é uma obra construída pelo Homem. Tal “movimento do conceito” faz com que o espírito entre em uma nova figura que será a “religião do trabalho” (KOJÈVE, 2002, p. 228) que ainda será “natural” por conta do seu aspecto físico e biológico, mas que possuirá, por sua vez, a capacidade de suprasumir o ser-para-si, antes na natureza, elevando-o à condição de objeto construído pelo Si. “Acima desses espíritos animais que só [se] dilaceram, o artesão mantém sua superioridade; sua ação não é apenas negativa, mas sim tranquila e positiva” (HEGEL, 2005, p. 469). O movimento que a consciência do

⁴⁸ “To the failure to perceive the unity of Spirit in the diversity of forms and to the consequent acceptance of one form as the whole truth of absolute Spirit”.

espírito realiza no artesão (mestre de obras – *Der Werkmeister*) por conta de seu obrar “está acima e além do ser-aí imediato⁴⁹, como do ser-para-si abstrato⁵⁰” (HEGEL, 2005, p. 469). No entanto, ao mesmo tempo, tal consciência terá aqui também produzida a sua representação sensível, na medida em que o ser-para-si ganhará a sua externalização na forma de um objeto, sem deixar de suprassumir este último em sua coisidade⁵¹. Hegel alerta ainda para o fato de que “esse produzir ainda não é o perfeito, mas uma atividade condicionada e o formar de um [material já] dado” (HEGEL, 2005, p. 470). Embora os produtos do artesão (mestre-de-obras) possam se dar por um instinto, como veremos adiante, nada nos impedirá de dizer que “tais objetos produzidos pelo labor do si são na realidade reflexos do si⁵²” (WILLIAMSON, 1984, p. 133).

2.1.3 O espírito se sabendo no trabalho natural

O espírito encontra na civilização egípcia um terreno fértil para dar passos significativos em direção ao seu saber-de-si. A religião que se encontra neste povo é chamada por Hegel nas *Preleções sobre Filosofia da Religião* de “Religião do mistério” (*Die Religion des Rätsels*). Embora esta possa não parecer uma designação sugestiva para um espírito que pretende se conhecer plenamente é, porém, nesta religião que, como veremos agora, faremos uma “abordagem mais próxima do reino da subjetividade real, efetiva⁵³” (HEGEL, 1895, Vol. 2, p. 88). Isso se dá na medida em que este é o lugar onde irrompe a figura de uma consciência que trabalha e produz com sua própria inteligência o objeto pelo qual se eleva a deus e pelo qual deus se revela, podendo assim dar um salto qualitativo em direção a sua consciência-de-si. Mas o espírito do mestre-de-obras que aqui é encontrado não se faz *manifesto* na sua obra. Ou seja, ele ainda não encontra no produto do seu espírito o seu próprio espírito. Só será possível ao espírito, à humanidade histórica, encontrar o espírito manifesto ao próprio espírito na

⁴⁹ A luminosidade, (A nota é nossa).

⁵⁰ Plantas e animais; são abstratos na medida em que não levam na sua figura empírica o trabalho do Si. (A nota é nossa).

⁵¹ Esta suprassunção ocorrerá apenas na arte grega quando, nesta, a *linguagem* surgir para espiritualizar a obra humana.

⁵² “Such objects produced by the labor of the self are really reflections of the self”.

⁵³ “Approach more nearly to the realm of real actual subjectivity”.

religião manifesta/cristã. É nela que o *mundo* terá em seu produto a verdadeira revelação-de-si. Busquemos, pois, iluminar esta questão.

Se recorrermos novamente à *Filosofia da História* em busca de elementos que nos auxiliem na compreensão deste item da *Fenomenologia*, nos depararemos com o momento onde Hegel escreve que o espírito egípcio é aquele que

se apresenta a nós como um mestre-de-obras. Não é luxo, nem jogo, nem prazer o que ele procura; é o ímpeto que o impele a se compreender, não tendo outro modo de aprender o que ele é e tornar-se realidade para si do que trabalhar a pedra, e o que ele escreve na pedra são os seus enigmas, os hieróglifos⁵⁴. (HEGEL, 2008, p. 179-180)

Apresentamos aqui tal passagem porque ela já nos leva à compreensão de que o espírito agora se auto-produz como objeto e o faz na medida em que se manifesta no trabalho do artesão. No entanto, Hegel nos faz atentar para o fato que em tal manifestação do espírito o mesmo ainda não conseguiu captar o pensamento de si; isso acontece⁵⁵ por conta deste trabalho não ser ainda mediatizado pelo senhor, o que impede que se possa considerar tal trabalho como humano, mas apenas como um instinto natural. Daí a razão de Hegel comparar a atividade do artesão com a das abelhas, pois ambos não ultrapassam um *trabalhar instintivo*⁵⁶, já que o pensamento de si mesmo ainda não foi captado pelo espírito em tal trabalho.

A arte egípcia, diferentemente das religiões anteriormente referidas (persa e indiana), não faz do elemento sensível o deus, mas por meio da figura exterior que ela constrói se pretende intuir o interior da mesma e, por meio deste interior, promover as figuras exteriores em seu sentido. Assim, essa arte faz crescer a espiritualidade da consciência na medida em que é o Homem que medeia o interior e o exterior,

⁵⁴ Hegel diz ainda na *Filosofia da História* a respeito do povo egípcio que sua intuição básica “é que ambos os elementos da realidade, aquele espírito mergulhado na natureza e aquele ímpeto para sua libertação, estão aqui em conflito. Vemos a oposição da natureza e do espírito – não a unidade imediata, nem a concreta, onde a natureza está colocada somente como base para a manifestação do espírito” (HEGEL, 2008, p. 182-183).

⁵⁵ Segundo a explicação sugerida por Kojève em *Introdução à leitura de Hegel*, 2002, p. 229. Ed. Cit.

⁵⁶ Cf. HEGEL, 2005, p. 470.

promovendo uma perda do prosaísmo e da habitualidade do sensível na apresentação de elementos que agora estão recobertos de mistério. É a arte egípcia que, de fato, inicia efetivamente o processo de auto-conscientização do espírito como espírito que é, na verdade, um processo de “libertação do significado divino de sua forma natural” (GONÇALVES, 2001, p. 108) em direção a uma forma de arte que será o reflexo direto do espírito.

A primeira forma que o artesão dá à sua obra é a “forma abstrata do *entendimento*⁵⁷” (HEGEL, 2005, p. 470), uma forma que é *inteligível, rigorosa* e também *imediate e carente de espírito*, mas já capaz de fazer com que o Homem a santifique, pois nela ele pode ver a sua própria essência, embora não saiba ainda que esta essência é a sua mesma. Dá-se então a produção dos cristais das pirâmides e obeliscos (coisas que simbolizam o trabalho justamente por não fazerem parte da natureza dada) que evitam a incomensurabilidade das curvas em favor de linhas retas e superfícies planas, que não são encontradas na natureza, apenas no intelecto. Podemos dizer daí que tais formas, embora contenham um rigor formal, ainda não possuem, no entanto, a significação espiritual, já que esta é algo estranho à obra, pois o espírito em si é dela “estranho e separado, [...] abandonou sua compenetração viva com a efetividade”⁵⁸ (HEGEL, 2005, p. 470). Assim, segundo Hyppolite, “nas Pirâmides, o Si é o espírito falecido – que permanece interior e oculto”. (HYPPOLITE, 2003, p. 475). É como se a verdade da obra não morasse nela mesma⁵⁹. A falta de clareza de sentido e a conseqüente obscuridade para a consciência que se constata na arte egípcia são também elementos que levam o filósofo a escrever na *Estética* que tais

⁵⁷ (O itálico é nosso). Se comparamos a *luminosidade à certeza sensível* e a religião das *plantas e animais* com a *percepção*, é hora de por, também, lado a lado o *artesão* e o *entendimento* (terceiro capítulo da *Fenomenologia*). Assim como no *entendimento* era preciso olhar por detrás das coisas para se descobrir algo invisível aos meros sentidos e manifesto apenas para a inteligência, aqui acontece o mesmo. A realidade é compreendida em duas dimensões: uma que é interior e invisível e outra que é superficial e visível.

⁵⁸ É por conta disso que dissemos, no início do parágrafo, que a obra do artesão é carente de espírito.

⁵⁹ As pirâmides, como sabemos, eram usadas como túmulos dos faraós que eram tomados como deuses. Eram, pois, os túmulos de deus. Isso nos permite dizer que na arte egípcia o deus “recebe pela primeira vez, um destino humano [...], o mais imediato e natural dos destinos: a morte” (GONÇALVES, 2001, p. 102)

obras “contêm enigmas indecifráveis não só para nós mas também, pelo menos em parte, para aqueles que os formularam” (HEGEL, 1993, p. 205).

O espírito do artesão que aqui expomos parte de uma divisão que se dá em sua obra; a saber: “a do *ser-em-si*, que se converte no material que ele elabora, e do *ser-para-si*, que é o *lado* da consciência-de-si que trabalha” (HEGEL, 2005, p. 470). Tal divisão se tornou objetiva, mas deve ser suprassumida pelo artesão. Este deverá

buscar a convergência entre a *obra*, o em-si material que é trabalhado, e a consciência-de-si que trabalha. Dando alma a essa matéria e dando corpo a essa alma, o espírito chegará quando a consciência for perfeita, a saber-se na obra tal como é em-si e para-si” (MENEZES, 1992, p. 177).

Dada a suprassunção dos dois lados (alma e matéria), pelo trabalho deste mestre de obras, a conservação dos mesmos lados fará com que o espírito mantenha sua unidade consigo mesmo, unidade esta que contém aquela oposição – entre singularidade e universalidade, em-si e para-si, inteligível e sensível.

Ao mesmo tempo em que os referidos lados da obra⁶⁰ se aproximam de si, esta se aproxima ainda da consciência-de-si que trabalha; assim esta última tem a possibilidade de chegar ao seu saber-de-si “tal como é em-si e para-si” (HEGEL, 2005, p. 471) por meio da obra. Por isso Hegel diz que “a obra só constitui o lado abstrato da *atividade* do espírito, que em si mesmo não sabe ainda o seu conteúdo; mas sabe-o em sua obra, que é uma coisa”. (HEGEL, 2005, p. 471) É justamente por conta de tal enlace que aqui se dá (do saber com o caráter coisal e bruto das formas naturais) que a atividade do espírito ainda se integra aqui nesta religião natural.

A efetividade externa, a coisidade da obra, é então “elevada à forma abstrata do entendimento” (HEGEL, 2005, p. 471) na medida em que o artesão elabora uma forma que contém *mais alma*. Assim, a tendência é que a obra vá se tornando cada vez mais

⁶⁰ O do *ser-em-si*, que se converte no material que o mestre de obras elabora, e o do *ser-para-si*, que é o *lado* da consciência-de-si que trabalha

semelhante à consciência-de-si que a moldou. Para isso, uma forma animal é adotada, de início, como hieróglifo (símbolo) de um pensamento. A forma humana aí contida, mas oculta, vai se desprendendo aos poucos até que, mais tarde, ela seja mesclada com a forma animal. Como diz Williamson, o produto do artesão egípcio separa claramente a forma humana da forma animal e deus é representado como metade homem e metade animal⁶¹. A figura que “aproxima da efetividade o espírito antes separado do ser-aí” (HEGEL, 2005, p. 471) e que expressa esse movimento de uma forma notável é a Esfinge. Hegel a retrata como uma figura que carrega uma dualidade, na medida em que é parte homem e parte animal, tornando-se assim

um símbolo do espírito egípcio: a cabeça humana que sai do corpo animal apresenta o espírito quando ele começa a se erguer do natural, a se arrancar dele e a olhar livremente em torno de si, sem se libertar totalmente das algemas⁶² (HEGEL, 2008, p. 168)

do natural. Desta forma a obra vai se tornando mais igual à consciência-de-si ativa na medida em que ela encerra, em seu interior a figura da singularidade que, por sua vez, faz com que o espírito antes tomado como separado do ser-aí (como nas pirâmides) se aproxime da efetividade.

Suprassume-se a figura animal na medida em que ela torna-se hieróglifo – (símbolo) de um pensamento – sendo assim combinada com a figura do pensamento, que não é outra senão a figura humana. Para tal demos o exemplo da Esfinge que é como um símbolo máximo de expressão da consciência anterior à obra de arte grega.

No entanto, diz Hegel em relação a obra com figura humana que ela carece da “figura e ser-aí em que o Si existe como Si” (HEGEL, 2005, p. 472), ou seja, falta-lhe a *linguagem*, elemento este indispensável para que a obra possa exprimir nela mesma

⁶¹ Cf. WILLIAMSON. *Introduction to Hegel's philosophy of religion*. Ed. Cit. p. 134.

⁶² Ainda comentando a respeito da Esfinge é possível ler na *Estética* de Hegel palavras semelhantes às da *Filosofia da História*: na Esfinge “tem-se a impressão de que o espírito humano se quer libertar da força bruta e cega e não consegue alcançar a liberdade total e a mobilidade perfeita nem romper completamente os laços que a prendem ao que ela não é” (HEGEL, 1993, p. 205).

uma significação interior, o sentido que a preencha. A linguagem faz com que a obra tenha sentido em si mesma, na medida em que, quando contém tal elemento, possui um interior que é aí exteriorizado e um exterior que é interiorizado. A junção de ambos movimentos opostos numa mesma obra é o que proporcionaria à arte egípcia “uma figura e ser aí em que o Si existe como Si”, mas tal figura não veio à tona neste povo determinado.

O filósofo nos mostra quais são as figuras efetivas opostas que nos fazem ver aquele duplo movimento⁶³ explicitamente, antes, obviamente, de a obra possuir a *figura do Si que existe como Si*⁶⁴. Primeiramente, ele nos mostra a figura da consciência-de-si, que é ainda a figura muda que necessita do raio do sol nascente para ter um som, que, produzido pela luz, ainda é somente ressonância, e não linguagem. Trata-se da estátua de Mênon que “emitia um som quando iluminada pela luz da manhã⁶⁵: era uma tentativa em direção à linguagem. Mas ressonância não é linguagem: revela um Si exterior, não um Si interior” (MENEZES, 1992, p. 177). Tal Si exterior é a indicação e a sinalização de um Si *interior*, sendo este uma *segunda* figura, onde para a consciência-de-si “esse interior é ainda, de início, a escuridão simples, o imoto, a pedra negra e informe” (HEGEL, 2005, p. 472). Hegel alude aqui à “Kaaba de Meca: um habitáculo inessencial que renuncia à múltipla variedade das formas vivas para abrigar um interior tenebroso” (MENEZES, 1992, p. 177).

Nestas duas apresentações acima o artesão pretende traduzir os dois momentos do espírito, o *ser-aí* e a *interioridade*. Porém, em tais apresentações os momentos indicados permanecem em uma relação oposta: a do *Si como exterior* de um lado e a do *Si como interior* do outro. Falta ainda, por conta da exigência dialética inerente ao texto hegeliano, a síntese das duas representações que acabamos de indicar. A estátua

⁶³ De um interior que é aí exteriorizado e de um exterior que é interiorizado.

⁶⁴ Que passa a existir posteriormente à Esfinge e já põe um movimento que supera o mestre de obras em favor do artista grego.

⁶⁵ Na obra *Vorlesungen über die Ästhetik* Hegel explica que “os sons emitidos por esses colossos de pedra proviriam de fendas que se abrem e se fecham por ação do ródio e da frescura matinal e pelo posterior aquecimento dos primeiros raios de sol” (HEGEL, 1993, p. 204). Isso nos mostra que, no Egito, “a interioridade da figura humana ainda não tem voz e tem de esperar que a natureza a anime” (HEGEL, 1993, p. 204).

com caracteres humanos tem uma alma que não deriva do interior por ser carente de linguagem. O seu interior ainda é mudo e separado do seu exterior que ressoa. A pedra da Kaaba, por sua vez, possui um interior que não deriva do exterior que, por sua vez, funciona apenas como um véu. O artesão, mestre-de-obras, procura então suprimir esta defasagem combinando a figura natural com a figura consciente de si, figura animal com figura humana, mas “o resultado obtido é a luta do inconsciente com o consciente” (MENEZES, 1992, p. 177) e aí assistimos então à “obscuridade de pensamento juntando-se com a clareza da expressão” (HEGEL, 2005, p. 473). Em consequência disso irrompe na literatura, segundo Hegel, linguagens sapienciais de difícil compreensão. Esta é a prova que a tentativa de unir interior e exterior, infinito e finito, até aqui falhou e o espírito não alcançou a sua identidade consigo mesmo.

É preciso que saibamos que as representações pelas quais até aqui passamos e as que ainda abordaremos “não são conteúdos inertes, mas processos atravessados por um dinamismo interno, orientado para o modo especulativo” (RICOEUR, 1996, p. 44) que há de vir ao fim deste percurso feito pela consciência. A luz, as plantas e os animais e as obras do artífice foram, como vimos, momentos onde a consciência se buscava a si mesma, mas o que ela encontrava não refletia isso mesmo que ela é. Na arte clássica o espírito tem a sua auto-imagem e em se contemplando a si mesmo desde uma figura adequada ele poderá saber-se a si mesmo em seu modo mais próprio, espiritual. Isso impedirá que o resultado da obra permaneça envolto em mistério.

O espírito da nação egípcia é, de fato, um enigma. Nos trabalhos de arte grega tudo está claro, tudo é evidente. Na arte egípcia, em contrapartida, os problemas se fazem presentes em todos os lugares; esse é um sinal externo por meio do qual algo que ainda não foi expresso abertamente é indicado (HEGEL, 1895, Vol. 2, p. 114).

Cessa-se, então, o trabalho instintivo e inconsciente do artesão – com sua consciência cindida por seu próprio esforço – e o espírito se encontra com o espírito quando se junta o exterior e o interior em uma obra filha do espírito. Dá-se a “unidade do espírito

consciente-de-si consigo mesmo, na medida em que o espírito é para si figura e objeto de sua consciência” (HEGEL, 2005, p. 473) e o Si passa a existir como Si. Tem-se, assim, a unidade esperada e a razão desta está na exteriorização do interior e no adentramento do exterior. É aí, então, que “o ‘ser-aí’ é transparente e o espírito é *artista*” (MENEZES, 1992, p. 177).

2.2 O encontro do espírito com uma imagem que reflete o espírito

O trabalho do mestre de obras, que acabamos de elucidar acima, se constituía, como vimos, em uma tentativa falhada de produzir uma obra que trouxesse consigo uma síntese, uma combinação entre o interior e o exterior. Tal figura sintética, anteriormente cobiçada pelo espírito egípcio, ganhará agora sua realidade e efetividade, na medida em que este espírito passa da consciência à consciência-de-si, adquirindo, assim, a forma da atividade desta última. O artesão se transforma, assim, em *trabalhador espiritual*, em artista, que tem na sua obra um caráter peculiar, na medida em que ela é agora um objeto para a consciência efetiva que possui, em sua figuração artística, a forma da sua própria consciência. Tal forma é a humana, que a religião natural não era capaz de produzir, visto que as sociedades que lhe correspondem ainda não haviam concebido o espírito sendo para-si⁶⁶, mas apenas em-si. Aqui nós faremos a passagem da *consciência* à *consciência-de-si*, pois a obra que o espírito produzirá nas figuras a seguir farão com que ele se veja a si mesmo em um outro-de-si⁶⁷. Como diz Hegel em suas *Lições de Berlim*, aqui “o Divino é determinado por si mesmo como subjetividade⁶⁸” (HEGEL, 1895, Vol. 2, p. 124). As obras iniciais que vimos anteriormente eram simbólicas, apontavam para algo que não estava ali na obra mesma, no *sein*. O obra de arte clássica (grega) produz, por sua vez, uma forma

⁶⁶ Não concebiam uma relação da unidade infinita consigo mesma, como se dará daqui em diante. Aqui a forma da coisa trabalhada deixa de ter uma aparência natural para tomar a forma da consciência-de-si.

⁶⁷ Assim, na religião da arte a “consciência-de-si emerge através da consciência individual ao reconhecer-se em um outro” (WILLIAMSON, 1984, p. 140). “Self-consciousness emerges through the individual consciousness recognizing itself in an other”.

⁶⁸ “The Divine is determined on its own account as subjectivity”.

natural adequada ao espírito⁶⁹. Este se aproxima então, na obra helênica, da consciência na medida em que esta mesma consciência contempla no aí a figura que lhe cabe. Vê-se, pois, a si mesma embora ofereça tal obrar para o deus, não tomando ainda para si o que revela ela própria. De toda forma o espírito já inicia, na religião da arte, o seu saber-de-si-como-espírito. Veremos isso na união do conteúdo com a efetividade, pois é isso que aqui se realiza.

A matéria trabalhada pelo Homem que se apresentava na religião natural possuía um conteúdo sensível e imediato que não poderia ser chamado de *belo*. Em seu livro intitulado *O Belo e o Destino*, obra que reflete profundamente acerca da questão da arte em Hegel (e em especial a arte grega), a professora Márcia Gonçalves mostra que a beleza se realiza quando o “espírito toma a forma de um ser-aí refletido, de uma subjetividade” (GONÇALVES, 2001, p. 46). Na arte helênica a idéia do belo não se dá distante do reflexo de uma subjetividade concreta, de uma singularidade. Esta idéia só se faz efetiva na singularidade. Na verdade a diferença entre idéia e efetividade é supressumida nas figuras gregas, pois estas possuem, como bem mostra a pesquisadora, a “reflexividade da idealidade” (GONÇALVES, 2001, p. 47). É com essa reflexividade que o espírito se eleva do natural e se liberta das contradições. Afinal, esse movimento é o próprio *destino* (*Schicksal*) do Homem que, por uma necessidade intrínseca ao espírito, acaba por “transformar a natureza imediata e exterior em algo próprio” (GONÇALVES, 2001, p. 48). Isso acontece na medida em que o Homem trabalha a natureza e promove, assim, a idealização do sensível por meio da arte. A arte grega (bela) é um produto do trabalho humano que, em seu obrar, realiza a supressunção do meramente exterior, sensível, na medida em que faz deste um espelho da sua alma.

Ademais, é importante dizer que a arte grega não é fruto do conteúdo de um ser individual, mas “é uma produção coletiva mediada pela subjetividade que capta o

⁶⁹ Vale a pena salientar aqui que em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, Hegel, anos mais tarde, chamou o trecho onde ele comenta a respeito da religião grega de “Religião da individualidade espiritual” (*Die Religion der geistigen Individualität*), já que em tal religião é a figura e o espírito do indivíduo humano que é divinizado e espiritualizado.

espírito de seu próprio povo e de sua história” (GONÇALVES, 2001, p. 54). A verdade dessa asserção quem garante é o próprio Hegel, quando diz da referida arte que ela é “a substância universal de todos os Singulares” (HEGEL, 2005, p. 473), é o *espírito ético* de um povo, o grego, que aqui se faz figura.

Este espírito real já não é o espírito do despotismo oriental ou dos povoados insociáveis, ainda extraviados na vida da natureza, mas é o espírito substancial de uma cidade humana que superou a selvageria da natureza e que ainda não alcançou a abstração e a dor da subjetividade (HYPPOLITE, 2003, p. 576).

O espírito *verdadeiro*, ou espírito *ético* é aquele que vai, na religião da arte, ser o espírito efetivo. A sua peculiaridade é possuir a consciência de sua própria essência absoluta enquanto povo no seu obrar. Através de tal espírito os indivíduos singulares estão contidos em uma mesma substância universal que os agrega e a eles concede um sentimento de pertença mútua, dando-lhes, assim, o caráter de povo. Tal substância “tem para a consciência efetiva a figura da consciência” (HEGEL, 2005, p. 473), ou seja, os indivíduos singulares encaram essa substância não como algo fora de si, mas como algo que compõe a sua própria essência, pois é, ao mesmo tempo, obra sua. Por isso, *a luminosidade* não cabe mais aqui, já que nela “o ser-para-si da consciência-de-si só está contido negativamente” (HEGEL, 2005, p. 474). Igualmente, aquela luta brutal entre povos hostis, ou uma sociedade organizada sob o julgo de um sistema de castas, onde carece a liberdade universal dos indivíduos também não convém ao espírito ético. A este corresponde um povo livre onde os indivíduos possam se reconhecer em seus costumes, na medida em que estes são a substância do próprio povo que aí reconhece sua vontade e singularidade.

O movimento anterior, onde a verdade se vinculava ao natural, passa agora a ter sua referência nos costumes de um povo ético, que mantém uma sintonia direta com sua substância, embora não possua ainda o “princípio da singularidade pura da consciência de si” (HEGEL, 2005, p. 474), não sabe que o que produz é si mesmo.

Quando tal princípio aparecer⁷⁰ é que a religião da arte surgirá na sua forma mais perfeita, mas, ao mesmo tempo, isso implicará o desmoronamento do povo ético e de sua *tranqüila imutabilidade* que é contrária ao movimento absoluto da consciência-de-si.

Como salienta Márcia Gonçalves, é a religião da arte que tem a “função de trazer para o homem o espelho de sua própria cultura ou, em termos hegelianos, de trazer para o espírito a consciência de sua própria espiritualidade” (GONÇALVES, 2001, p. 60). Este é o propósito da arte grega no movimento histórico universal da religião. No entanto, na arte o espírito traz para si mesmo a sua espiritualidade através de uma imediatidade cindida, na medida em que não é ainda uma reconciliação de si consigo mesmo através do pensamento⁷¹. Entretanto, isso não nos impede de dizer que “a atividade artística é atividade do espírito que se sabe como tal e sabe também que a objetividade, que é a matéria, não tem nenhum poder ou força em si mesma” (GONÇALVES, 2001, p. 57), como poderiam acreditar os seguidores da religião de Zoroastro. Na Grécia clássica, “a essência que aparece por meio da beleza é para Hegel sempre e fundamentalmente a essência humana, e nunca uma pura substancialidade metafísica” (GONÇALVES, 2001, p. 58). Assim, o que veremos aqui não é outra coisa senão o Homem que se produz a si mesmo em um outro, num mundo que deverá ser o reflexo do próprio Si. A natureza será, pois, o meio pelo qual o Homem se espiritualiza, que o espírito (humano) poderá saber a si mesmo como espírito, na medida em que esse outro que o Si produz vem, igualmente, de encontro ao próprio Si, pois é deste o reflexo. Ao final deste item, veremos como o saber-de-si do espírito como espírito na religião da arte é, embora real (efetivo), ainda incompleto. Dado seu caráter intuitivo e imediato é um saber dependente da sensibilidade, não sendo ainda um saber de uma identidade abstrata. O processo pelo qual passa a religião da arte consiste, mais uma vez, em três momentos: no primeiro, Hegel nos mostra uma obra ainda abstrata que em sua auto-imagem ainda não apresenta o que pretende mostrar (2.2.1); em seguida, temos uma auto-imagem do espírito que pode ser chamada “viva”, dado o seu dinamismo no qual o *demos* participa ativamente e *vive* sua

⁷⁰ Na *comédia* que veremos adiante.

⁷¹ Que ocorrerá, primeiramente, no cristianismo, mas ainda no modo da representação e, posteriormente, no Saber Absoluto filosófico que tomará para si um saber-de-si apenas por meio do conceito.

integração ética (2.2.2); enfim, veremos uma auto-imagem espiritual do espírito, dizemos *espiritual* na medida em que nos referimos à uma obra que tem menos matéria e mais espírito, que é mais racional, mais próxima ao pensamento que não carece de figuração⁷² (2.2.3); a literatura.

2.2.1 A auto-imagem abstrata do espírito

O caminho trilhado pela obra de arte é aquele que põe, definitivamente, o espírito em direção à sua consciência-de-si através de um *duplo processo de absolutização* pelo qual o espírito passa e no qual, de um lado, ocorre a *subjetivação da substância* e, de outro, a *substancialização do sujeito*⁷³. A consciência-de-si que emerge na religião grega, através de seu desdobramento, irá ainda suprasumir, por meio do culto (como veremos adiante), a estabelecida diferença que possui em relação ao espírito e ao conteúdo. Por isso, ainda não pode produzir logo no início uma obra de arte que possua vida em si, mas apenas pode dar luz à uma obra de arte imediata e singular, que é o caso da obra de arte abstrata.

2.2.1.1 A auto-imagem do espírito em uma imagem-exterior sem interioridade

A primeira forma da obra de arte que Hegel faz menção neste momento ainda inicial da arte clássica é a *estátua*; eis uma obra que não possui vida em si e que, como diz Hegel em sua *Estética*, “não exprime a subjetividade infinita” (HEGEL, 1993, p. 283), porém, ela já vai promover o início do processo de interiorização e reflexão interior que ocorre na Grécia e que possibilita a formação da auto-consciência, condição para a

⁷² Mas, como veremos, a obra de arte espiritual ainda carece de figuração na sua própria linguagem. Embora ela ofereça ao espírito uma auto-imagem mais transparente de si, tais representações que ela ainda carrega a impedem que isso se dê de modo acabado.

⁷³ Cf. GONÇALVES. *O belo e o destino*. Ed. Cit. p. 220.

verdadeira liberdade⁷⁴. Na referida arte, que espiritualiza e idealiza o natural não se atinge ainda tal liberdade por ser um

momento em que o espírito, ainda preso e dependente da forma sensível do natural – que é imediatamente o seu ser-outro, o não-livre –, consegue expressar-se ou exteriorizar-se de modo ‘adequado’, mantendo-se com isto, relativamente livre e junto a si mesmo nessa sua exterioridade (GOLÇALVES, 2001, p. 126).

Embora nos mostre os deuses em sua inércia – dado a representação estática desta obra – a estátua carrega em si uma figuração humana⁷⁵. É possível ler em tal imagem o movimento do espírito onde este sai do imediato bruto e chega, por meio da obra em forma humana, à figura da consciência-de-si⁷⁶. O conteúdo de tal obra, embora não orgânico, aponta para o ser que é consciente e orgânico na medida em que reproduz as suas formas. A estátua tem a sua figura plástica afastada ao máximo de sua consciência ativa, ou seja, do espírito artístico que a produziu; ela é, pois, uma “coisa” (*Ding*) – a pedra de mármore esculpida, por exemplo. Assim, podemos dizer que a figura da estátua está cindida: tem-se, de um lado, a sua singularidade, que não é outra coisa senão a figura do Si humano que ela carrega em sua forma empírica, assim como possui também, por outro lado, “a universalidade que apresenta a essência inorgânica em relação à figura, como seu ambiente e morada” (HEGEL, 2005, p. 476). De toda forma esses dois lados apresentam, no mármore, a suprassunção da luta entre o natural e o espiritual. A pedra esculpida não é apenas “mais uma” pedra, mas está purificada de toda a resistência que antes se impunha do mero natural. “O mármore, que em seu estado natural é duro e frio, ganha, por meio da escultura, a aparência macia e morna da pele humana” (GONÇALVES, 2001, p. 170).

⁷⁴ Embora não exprima a verdadeira liberdade a arte clássica já é, segundo Márcia Gonçalves, a “primeira forma da revelação da verdade, do absoluto; como início de um processo de identificação e espelhamento do espírito pelo espírito, ainda que de forma intuitiva” (GONÇALVES, 2001, p. 167).

⁷⁵ O antropomorfismo que temos, aqui, no início da religião da arte, como sua marca fundadora que a divide da religião natural (e distingue claramente o espírito do artesão egípcio e o artista grego) vai ser, ao final deste item, a causa da destruição da arte bela, quando a arte atingirá seu máximo nível de antropomorfização.

⁷⁶ Se cumpre com a estátua grega aquele movimento que vimos anteriormente na Esfinge, onde o espírito lutava para se libertar da figura animal para alcançar a forma da consciência-de-si.

A figura humana, que no Egito estava unida à figura animal (Esfinge), está agora, na estátua grega, despojada desta última. Assim, quando uma figura animal está num templo grego ela possui apenas sentido simbólico e não é ela, por ela mesma, a figura verdadeira do deus, mas apenas uma *roupagem contingente*; é *mero símbolo*. A figura verdadeira (humana) está, por sua vez, despojada “da penúria das condições naturais do ser-aí” (HEGEL, 2005, p. 477) que se ligavam a imagens animais e agora “sinaliza as disposições interiores da vida orgânica” (HEGEL, 2005, p. 477), da verdadeira vida; mas apenas a *sinaliza* em sua superfície. Porém, é importante também lembrar que os deuses da arte clássica não devem deixar de ser potências naturais, pois não deixam de se associarem a elas. Hegel diz na *Estética* que a arte grega “é ainda incapaz de representar Deus como uma espiritualidade livre e absoluta” (HEGEL, 1993, p. 256). É por conta disso que o natural e o espiritual ocupam lugar igual na representação artística desta cultura, mas isso não quer dizer que havia identidade entre o natural e o divino. O que acontece é que os deuses gregos representam, ao mesmo tempo, divindades e potências naturais. Não há um deus do sol, ou dos oceanos, como se o deus fosse *um outro* que não esses elementos. O filósofo chama nossa atenção para o fato de que “Hélio é o sol enquanto Deus” (HEGEL, 1993, p. 265). No entanto, não é a parte que cabe ao fenômeno natural que personifica o deus, mas tais fenômenos são subordinados pelo caráter negativo dos deuses que põe a individualidade espiritual independente em primeiro plano.

A essência do deus é posta como uma “figura singular” que tem nos elementos da natureza (no mármore, por exemplo) o seu ser-aí, mas tal essência mostra também a sua efetividade consciente-de-si que aparece objetivamente no espírito ético de um povo determinado. O aí natural que a estátua possui não encerra todo sentido, mas é reflexo do espírito. É este último aqui tornado imanente e revestido da figura humana, o que oferece ao Homem uma primeira oportunidade de fazer desta figura (que é a sua auto-imagem) a figura do deus, fazer com que o espírito se represente na figura daquele que abriga o espírito e pode, a partir deste, tomar consciência-de-si. Em tal imediatidade da obra a natureza foi “transfigurada pelo pensamento” (HEGEL, 2005, p.

477) e se uniu à consciência-de-si. A constatação da suprassunção do elemento natural nos leva a concluir que na estátua do deus o mármore não é apenas mármore, é o deus figurado no inorgânico⁷⁷. Poderia ser possível talvez falar já aqui de um despovoamento do céu⁷⁸, na medida em que os deuses são “expulsos para a orla da efetividade” (HEGEL, 2005, p. 477) nas obras de arte. A idéia de um deus que correspondia à Terra, ao Céu, ao Oceano, ao Fogo vai dar lugar a figurações humanas – o espírito vai dando-se a si mesmo a sua forma própria – e nestas aquelas denominações anteriores possuirão apenas um *eco apagado*, pois tais imagens não mostram mais essências-da-natureza, mas “claros espíritos éticos dos povos conscientes-de-si mesmos” (HEGEL, 2005, p. 477).

2.2.1.2 A auto-imagem do espírito em uma imagem-interior sem exterioridade

Segundo Hegel, “o deus exige” uma expressão superior, um elemento diferente do ser-aí da obra de arte, um modo de expressão que não permita que a profundidade da noite criadora desabe na exterioridade (como na estátua), ou seja, na “coisa carente-de-consciência-de-si” (HEGEL, 2005, p. 479). A *linguagem* (falada) é esse elemento que efetuará um salto qualitativo na obra de arte em direção à revelação da arte enquanto imagem refletida do Si. A justificativa de tal salto está no fato de ser ela “um ser-aí que é a existência imediatamente consciente-de-si” (HEGEL, 2005, p. 479). A linguagem – lugar onde a “consciência-de-si singular ‘é-aí’” (HEGEL, 2005, p. 479) – se manifesta como um “contágio universal”⁷⁹ e tal universalidade faz com que ela possa

⁷⁷ Porém, sob a forma humana. É por isso que cremos ser aqui conveniente lermos um trecho das *Preleções* de Hegel *sobre Filosofia da Religião* onde o filósofo, ao comentar o que estamos explicando, diz algo que nos interessa neste momento: “Deus é, em Sua própria natureza, a mediação que o homem expressa. O homem se reconhece em Deus, e Deus e o homem dizem um ao outro – Esse é espírito do meu espírito. O homem é Espírito do mesmo modo que Deus é Espírito. Ele tem também em si, é verdade, finitude e o elemento de separação, mas na religião ele descarta sua finitude, uma vez que seu conhecimento é o conhecimento de si mesmo em Deus” (HEGEL, 1895, Vol. 2, p. 223-224). “God is in His own nature the mediation which man expresses. Man recognises himself in God and God and man say to each other – That is spirit of my spirit. Man is Spirit just as God is Spirit. He has also, it is true, finitude and the element of separation in him, but in religion he discards his finitude since his knowledge is the knowledge of himself in God”.

⁷⁸ Que será claro na *comédia*.

⁷⁹ Dado ser a linguagem uma manifestação necessariamente coletiva.

ser compartilhada por *muitos Si*. Diferente do artista, que sozinho era senhor da estátua⁸⁰, a linguagem, que faz com que a alma exista como alma⁸¹, vai agora produzir o *hino* que, por sua vez, possui muitos Si como seu senhor. Nesta nova construção do espírito a figuração do deus se fará presente pela linguagem. Nas palavras do filósofo, “a consciência-de-si permanece imediatamente junto a si no objetivar-se de sua essência” (HEGEL, 2005, p. 479) por meio da linguagem; é, pois, “puro pensar” já que a *interioridade* tem o seu ser-aí em algo que a consciência não distingue de si. Dentro desse mesmo ser-aí, ou seja, do hino, a singularidade da consciência-de-si, “ao ser escutada, ‘é aí’ ao mesmo tempo como universal” (HEGEL, 2005, p. 479). Esta universalidade não é difícil de ser compreendida quando se percebe a devoção e o fervor que o hino ascende nos fiéis provocando uma “correnteza espiritual” que faz com que o agir não seja deste ou daquele singular, mas de todos.

2.2.1.3 *Uma síntese natural, humana e viva, mas inconsciente*

Há ainda um outro modo no qual o espírito busca seu saber-de-si. Isto acontece em “uma outra” linguagem que não é a da consciência universal apresentada no hino e “provém de uma consciência-de-si separada da comunidade” (MENESES, 1992, p. 180), “que não é a linguagem da consciência universal” (HEGEL, 2005, p. 479). É o *oráculo*, uma “primeira linguagem necessária” (HEGEL, 2005, p. 479) que, segundo Hegel, se faz presente mesmo nas religiões anteriores a esta que agora tratamos que, diga-se de passagem, é possuidora da essência da natureza e do espírito, “portanto tem um ser-aí não só natural, mas também espiritual” (HEGEL, 2005, p. 480). Isso faz com que o oráculo seja também esse momento típico da arte grega de juntar lados antes afastados. Isso acontece quando ele dá (em si mesmo) o Si próprio que a

⁸⁰ Embora o artista possa ter a sua obra julgada e criticada, ele sabe que o público não está acima dela e que o “seu ato vale mais que o entender e o falar do público” (HEGEL, 2005, p. 479). E se ao invés de julgar, o público se colocar *abaixo* da obra, venerando-a, reconhecendo nela sua essência, o artista há de se saber ainda “como o senhor dessa essência” (HEGEL, 2005, p. 479). Mas, embora ele possa ser o senhor da obra, esta não é, paradoxalmente dizendo, *Sua* propriamente, pois o que impulsiona o pátos do artista, não é seu Si independente desmembrado da comunidade ética, mas é desde tal comunidade que ele age e se faz artista.

⁸¹ Enquanto se liga ao universal e não se manifesta apenas como uma coisa.

estátua, por conta de sua objetividade em excesso, não possuía e oferece, ao mesmo tempo, a figuração real que o hino, ao se encerrar na linguagem do Si universal, não possuía e, por conta disso acabava por se desfazer ao mesmo momento em que surgia. O que era inerte e inorgânico na estátua, no oráculo se movimenta e é orgânico. O que era evanescente no hino se sustenta no Si do oráculo.

No entanto, Hegel aponta claramente na *Estética* uma deficiência do oráculo. Por meio dele “o saber e o querer dos deuses ainda se exprimem de um modo informe e por meios naturais” (HEGEL, 1993, p. 257). Isso porque, nele, o deus se revela vagamente, incoerentemente e o conteúdo espiritual é algo que ainda permanece obscuro e necessita de esclarecimento, de interpretação da subjetividade humana. Tal insuficiência aponta de imediato para uma necessidade de superação do oráculo no caminho trilhado pelo espírito em direção ao seu saber-de-si como espírito, visto que o oráculo não atende aqui a uma exigência que se pede àquilo que pretenda exprimir, de modo transparente, isso que é o Deus. Isto é, aquela figura que pretenda exprimir o Ser de Deus deve fazer com que aquele que receba o seu signo adquira conhecimento disso que Deus é em um sentido racional, ou seja, o reflexo da cultura e do pensar humano, e isso não se tem com o oráculo. A pedagógica do oráculo em revelar a verdade de deus é obscura em sua exigência de interpretação. Na verdade, como afirma Kojève, o oráculo “não é uma linguagem verdadeiramente humana; não tem conteúdo universal” (KOJÈVE, 2002, p. 234). É, por exemplo, a jovem embriagada pelo transe através do qual lança as sentenças por meio de sua subjetividade.

Entretanto, podemos dizer que o oráculo é, para Hegel, um “Si mais amplamente cultivado, que se eleva ao ser-para-si” (HEGEL, 2005, p. 480), na medida em que, através dele a “linguagem própria do deus [...] é o espírito do povo ético, [...] o qual conhece a situação particular desse povo e dá a conhecer o que é útil a respeito” (HEGEL, 2005, p. 480). Por meio do oráculo a consciência do deus já se faz presente em um humano e sua figura assumiu, aqui, a forma de uma consciência-de-si singular, separada da comunidade. Esta última reconhece a verdade universal proclamada pelo oráculo como o *em-si-essente* e acolhendo suas sentenças não vê aí uma linguagem

que lhe é acessível, mas que carece de interpretação. No oráculo a revelação, mais uma vez, não é clara.

2.2.1.4 *Uma síntese divina, comunitária e consciente*

Uma consideração interessante feita pelo filósofo é a de que o *hino* que vimos acima “é o verdadeiro ser-aí consciente de si, que o espírito recebe da linguagem – que não é a linguagem da consciência-de-si estranha e, portanto contingente, não universal” (HEGEL, 2005, p. 481), como o oráculo. Dado o caráter de coisa da estátua ele (o hino) pode ser posto em contraste a esta. Se a estátua é um ser-aí estático, o hino, por sua vez, é um ser-aí evanescente (não tem consistência – *Bestehen*). Aquela carece de um Si próprio em sua objetividade, este, ao contrário, tem encerrado no Si a sua objetividade, tal encerramento acaba por comprometer a sua figuração, fazendo com que esta seja desfeita logo depois que o hino surge já que, quando o canto cessa, ele não é mais algo presente. O *culto*, que abordaremos agora, será a combinação desses dois lados opostos⁸², combinação esta mais perfeita que a realizada pelo oráculo. Será o lugar de uma efetiva sintonia para o contraste acima apresentado e uma figura na qual o espírito dá um passo qualitativo e significativo rumo ao seu saber-de-si – que é o que estamos perseguindo aqui. O ser-aí do culto é, segundo o filósofo, a “unidade que é o conceito da essência divina” (HEGEL, 2005, p. 482). Por meio dele o Si experimenta a “descida da essência divina desde seu além até ele” (HEGEL, 2005, p. 482), desta forma o deus adquire a efetividade que concerne à consciência do Si, deixando de ser o inefetivo e somente objetivo. Por outro lado, no culto – onde hinos e estátuas também estão presentes – a alma é purificada e elevada ao divino, na medida em que ela é uma com a essência. *É justamente para essa união entre a essência e a consciência-de-si que devemos atentar aqui.* A consciência-de-si não encara agora o seu objeto como algo distinto de si, pois foi elevada ao “puro elemento divino” através de abluções que purificam sua exterioridade, penas e recompensas e compõe uma

⁸² A saber: da “figura divina *móvida* no puro elemento sensível da consciência-de-si” (hino) e da “figura divina *em-repouso* no elemento da coisidade” (estátua). (cf. HEGEL, 2005, p. 482).

formação na qual sua particularidade é expurgada em vista de uma participação na *Comunidade Beatífica*.

No culto a alma do particular não está afastada do deus, mas a ele está unida. “O *culto abstrato* eleva o Si a ser esse puro *elemento divino*” (HEGEL, 2005, p.482), enquanto, por outro lado, a essência divina desce de seu Mais-Além inefetivo em direção à efetividade da consciência-de-si. Para que este duplo movimento se realize a alma purifica seu corpo, seu exterior, com abluções e o veste em trajes brancos. Tais atos se referem à cultura e vida ética de um povo a qual adere o particular na medida em que este se extrusa de sua particularidade⁸³. Em suas *Preleções sobre filosofia da religião*, Hegel explica que o Eu só possui sentido desde um todo diante do qual ele desvanece⁸⁴. Ao se desvanecer se une ao universal tornando-se este conteúdo. Dá-se então um passo significativo em direção ao saber-de-si como espírito na medida em que se supera a finitude imediata ao se pensar a si mesmo enquanto participante direto disso que é o universal. No culto, a religião permite o contato e a participação íntima da consciência com o absoluto e promove, conseqüentemente, um saber-de-si do sujeito que, em seu construir-se, tem diante de si um pólo no qual se reconhece. Tal pólo não é apenas uma outra consciência-de-si com a qual o sujeito se defronta, causando, na seqüência, uma luta pelo reconhecimento, como Hegel desenvolve no capítulo IV da *Fenomenologia*. Este outro através do qual o participante do culto alcança o saber de si é o próprio absoluto que, por sua vez, por intermédio do religioso, igualmente constrói um saber de si como espírito⁸⁵, pois o religioso está imerso no universal, e é o próprio universal que o universal abstrato absoluto tem como pólo contrário a si na pessoa do religioso.

Segundo Hegel, inicialmente, o culto é apenas algo “representado e inefetivo”, no entanto ele deve transformar-se em “ação *efetiva*, [pois] uma ação inefetiva se contradiz a si mesma” (HEGEL, 2005, p. 482). A consciência deve então se elevar através dele à

⁸³ Tal extrusão da particularidade é o que nos garante aqui que tal Si não é aquele que se sabe como mal, visto que ainda não afirmou a sua particularidade.

⁸⁴ Cf. HEGEL. *El concepto de religión*. Ed. Cit. p. 189.

⁸⁵ Isso nos mostra como o culto é relevante à nossa pesquisa.

consciência-de-si, pois nesta a essência alcançará a significação de um objeto livre que, pelo culto, retorna ao Si. Através do culto a essência desce de sua universalidade até a singularidade, articulando-se com a realidade efetiva.

Para Hegel, a ação do culto começa com “o puro *abandono* de uma posse” (HEGEL, 2005, p. 483), na medida em que o proprietário da mesma a deixa evolir-se em fumaça (sacrifício). Aqui a propriedade e o gozo são renunciados e a ação dá-se, para o filósofo, em âmbito universal, na essência, e não no indivíduo mesmo. Da mesma forma que, através do sacrifício, a efetividade é elevada à forma da essência, também esta cai por terra, fazendo o caminho contrário. O animal que é sacrificado representa, agora, o deus; “os frutos que se comem são os *próprios* Ceres e Baco, vivos” (HEGEL, 2005, p. 483). Podemos dizer que a coisa sacrificada se essencializa, assim como a essência, através do sacrifício, se coisifica. A ação cultual faz com que este duplo movimento seja também para a consciência-de-si e a ajuda a cumprir a sua sina. Como bem comenta Charles Taylor a este respeito,

esses dois movimentos são necessários, pois o espírito finito só pode tornar-se a encarnação adequada do *Geist* infinito superando sua especificidade. O sacrifício de nós mesmos aos deuses é o nosso ato de renunciar à nossa especificidade; mas a descida do deus na vítima, e o retorno da vítima a nós para o nosso consumo, é a entrada do infinito na encarnação finita⁸⁶ (TAYLOR, 1975, p. 204).

Assim, pois, podemos dizer que a essência divina sacrificou-se a si mesma ao pôr seu *ser-aí* seja no animal ou no fruto. Tal renúncia é apresentada pelo Si operante, o adorador, “no ser-aí, e para sua consciência” (HEGEL, 2005, p. 483), enquanto, ao mesmo tempo, ele “substitui essa efetividade imediata da essência pela efetividade superior, a saber, pela efetividade de si mesmo” (HEGEL, 2005, p. 483), que agora se faz unida ao deus ao ingerir a oferta que se tornou essência. Se, por um lado, dissemos

⁸⁶ “Both these movements are necessary, for finite spirit can only become the adequate embodiment of infinite *Geist* by overcoming his particularity. The sacrifice of our own to the gods is our act of giving up our particularity; but the god’s descent into the victim, and the return of the victim to us for our consumption, is the stepping of the infinite into finite embodiment”.

que o indivíduo renuncia no culto a sua particularidade efetiva é preciso dizer também que os deuses, a seu modo, abdicam igualmente de sua universalidade abstrata. Enquanto estes ganham uma consciência humana, aquele, inversamente, termina por renunciar a sua particularidade em favor daquela universalidade divina. Mas, como salienta Kojève, é fundamental dizer que aqui “a totalidade da existência humana não é santificada” (KOJÈVE, 2002, p. 232). Isso se dará apenas na encarnação humana da essência divina em Cristo na religião revelada. No entanto, dado o que já expusemos, não há nada que nos impeça de afirmar, como o faz Williamson, que “a essência e a meta da religião em Hegel é capturada neste ato cútico sacrificial”⁸⁷ (WILLIAMSON, 1984, p. 146).

É preciso dizer ainda que o culto oferece, em seu próprio realizar-se, uma efetivação da *subsistência objetiva*; promovendo, conseqüentemente, uma institucionalização da fé, destoando, assim, sua existência completamente de um possível sentimento esporádico. Daí a possibilidade e a necessidade que se cria de se construir templos que, por sua vez, são ornamentados com diversas jóias que expressam uma riqueza que honra não apenas ao deus, pois o próprio povo pode ver em tais obras a *sua* própria grandeza e talento⁸⁸. Também nas grandes festas e pomposas cerimônias o que se mostra é isso que se chama *Homem*, mas Homem ligado intimamente ao todo, de forma que o Eu é um Nós e o Nós é um Eu. O que se vê em tais festas é, assim, o próprio espírito.

Para finalizar este item gostaríamos de salientar a deficiência da etapa transcorrida. O que aqui vimos aproxima muito mais o espírito do Homem, a sua alma e intelecto dos deuses do que a sua corporeidade. Esta ainda carece de uma divinização a altura do que aconteceu com a interioridade (*Innerlichkeit*) subjetiva por meio do hino

⁸⁷ “Hegel’s essence and goal of religion is captured in this cultic sacrificial act”.

⁸⁸ Segundo Williamson, o que distingue o templo da estátua é que, embora ambos sejam produtos da arte humana, é que a segunda tem uma aparência de um objeto externo e alienado, enquanto o primeiro “é um centro de atividade humana, que toma a forma de decorações e cerimônias elaboradas” (WILLIAMSON, 1984, p. 146). “Is a center of human activity, which takes the form of elaborate decorations and ceremonies”. Esta atividade de decorar os templos e nele celebrar o deus faz com que ele não seja uma obra humana externa e alienada, na medida em que expressa a vida do povo em sua forma dinâmica e criativa. É por conta disso que os templos se aproximam de uma obra de arte viva (que veremos melhor adiante), porém, ainda não o são.

e do culto. Ambos estes carecem de consistência (*Bestehen*) e, quanto ao último (culto), podemos dizer que a fruição que ele realiza não tem expectativa de sobrevivência, dada sua explícita efemeridade.

2.2.2 A auto-imagem viva do espírito

O povo ético é para Hegel aquele que se aproxima do deus através do culto da religião da arte. Tal povo tem diante de si um Estado que não lhe é um outro independente, retaliador de sua liberdade, mas sim o lugar onde a sua vontade, o seu Si, está colocado em consonância com o universal. Pode-se, portanto, diferir tal povo daquele que se referia a religião da luminosidade, que “não contém em si a certeza dos Singulares, mas antes, é apenas sua essência universal, e a potência do senhor, onde os singulares desvanecem” (HEGEL, 2005, p. 485). Em tal religião da luz o povo não é senão o povo de um *deus* (que na luminosidade nada mais é do que uma profundidade vazia, não um espírito) e é também carente de sua consciência-de-si, já que o seu ser efetivo é rejeitado. Em contrapartida, o culto da religião-da-arte carece de algo que aquela religião natural possuía e que Hegel indica como a “abstrata *simplicidade* da essência” (HEGEL, 2005, p. 485), assim como a *profundidade* da mesma. Tais atributos que agora apontamos, a religião em questão só poderá alcançar quando for uma verdade que se sabe em sua profundidade.

É, pois, possível dizer que na religiosidade deste povo ético a essência tem nela o Si. Isso fica mais bem entendido ao sabermos que

o resultado do culto é a *unidade imediata do humano e do divino*. Agora, a obra de arte não é mais uma obra abstrata, ela é uma obra viva. É o próprio homem que se apresenta ao homem, *ele se sabe uno com a essência divina* (HYPPOLITE, 2003, p. 580).

Tal “unidade imediata” é o que faz Hegel pensar o povo grego como o povo feliz da história, pois os deuses não são algo distante (como na *consciência infeliz* do

judaísmo⁸⁹), mas sim homens divinizados, como é o caso das *bacantes* (centro dos *Mistérios*) e dos *atletas* (centro das *Festas*). A importância de tais personagens na cultura grega e a aclamação que ambos recebem do público faz com que a antiga estátua dê, agora, lugar ao homem que, por sua vez, realiza a corporeidade do divino, embora possua ainda uma falha fundamental na medida em que sua exterioridade divinizada ainda não se interiorizou⁹⁰. A interioridade, por sua vez, é ainda, apenas, uma misticidade inconsciente. Assim, a essência da natureza ainda não comunicou aqui a sua profundidade ao homem porque a ele ainda não foi revelada.

Da unidade do si com a essência brota um gozo e este “revela o mistério da essência” (MENESES, 1992, p. 182). O **Mistério** não se dá aqui nem por um ocultamento de um segredo nem por ignorância⁹¹, “mas consiste em que o Si se sabe um só com a essência; e esta é, assim, revelada” (HEGEL, 2005, p. 486) como um ser-ai que se pode tocar, cheirar, ver; podendo também ser cultuada e tornada objeto de desejo, “e pelo gozo efetivo torna-se uma só coisa com o Si [...], perfeitamente desvelada nele e para ele manifesta”, pois “só o Si é manifesto a si mesmo” (HEGEL, 2005, p. 486). Mas isso que se manifesta “é ainda secreto” (HEGEL, 2005, p. 486), pois a certeza não se basta na imediatidade que, por sua vez, carece de pensamento na medida em que o que aqui se desvela é ainda imediato e natural e não “a certeza que sabe puramente o Si” (HEGEL, 2005, p. 486). Em sua *Filosofia da História*, Hegel ensina que os mistérios⁹² “eram costumes e apresentações sensíveis, formados por símbolos de operações universais da natureza” (HEGEL, 2008, p. 208) cujo conteúdo jamais se exprimiu – como lemos na *Estética* – “numa forma clara, mas apenas de um

⁸⁹ Diferente de John Burbidge em seu artigo “Is Hegel a Christian?” (Ed. Cit. p. 98), nós não cremos que a consciência se perca na obra de arte de modo que a religião que aqui comentamos possa ser uma espécie de consciência infeliz. Cremos sim que, na arte, a consciência se encontra consigo mesma. Por isso não vemos motivo algum para que se levante uma hipótese (como o faz Burbidge) de que a religião da arte pode ser um tipo de consciência infeliz.

⁹⁰ As *bacantes* têm, como conteúdo, um interior misterioso e enigmático, enquanto os *atletas* são aclamados muito mais pelo que são exteriormente do que interiormente.

⁹¹ Como lemos na *Estética* “os mistérios gregos nada tinham de misterioso, no sentido corrente da palavra, que permitisse supor que o povo grego ignorasse o seu conteúdo”. (HEGEL, 1993, p. 263)

⁹² Que, para Kojève, não passavam de uma “primeira tentativa, ingênua, de divinização do homem” (KOJÈVE, 2002, p. 237).

modo simbólico”⁹³ (HEGEL, 1993, p. 263). O que aqui se apresenta é o mistério do *pão* e do *vinho* de Ceres e Baco, nos quais o espírito continua se reconhecendo em elementos não-humanos e naturais. A superação completa deste movimento veremos adiante na religião revelada, onde o sacrifício do espírito é consciente-de-si e se apresenta enquanto mistério da *carne* e do *sangue*.

Segundo Hegel o que,

mediante o culto, se tornou manifesto ao espírito consciente de si nele mesmo, é a essência simples: por um lado, como o movimento de emergir de seu segredo noturno à consciência, para ser sua substância que nutre em silêncio, mas por outro lado, também como o movimento de perder-se de novo na noite cônica, no Si (HEGEL, 2005, p. 487).

Ou seja, se de uma parte o culto traz a essência simples até a consciência, por outro, este trazer não carrega consigo um poder de doar clareza a respeito desta mesma essência. Esta, que é concentrada primeiramente “no ser aí objetivo do fruto” (HEGEL, 2005, p. 487) da oferenda (que se torna abrigo da mesma essência), passa, em seguida, a se entregar à consciência-de-si e “nela atinge sua verdadeira efetividade” (HEGEL, 2005, p. 487). O filósofo faz aí referência às bacantes, figuras efetivas nas quais a essência “agora vagueia de um lado para o outro, como uma horda de mulheres frenéticas: delírio indômito da natureza em figura consciente-de-si” (HEGEL, 2005, p. 487). À consciência delas o que se desvela é apenas a essência simples enquanto espírito *imediate*, *espírito da natureza*, “e não o espírito como é nele mesmo” (HEGEL, 2005, p. 487). Deste último não provém uma consciência-de-si que contém apenas o mistério do pão e do vinho (Ceres e Baco), mas sim da carne e do sangue (humano), o que nos leva a “deuses verdadeiramente superiores, cuja individualidade encerra em si, como momento essencial, a consciência-de-si como tal” (HEGEL, 2005, p. 487). Tais bacantes ainda não foram espectadoras do espírito que se sacrifica de modo consciente-de-si. Isso nós veremos mais a frente, mas o que aqui se vê são os

⁹³ Na sequência do texto citado o filósofo argumenta: “Com efeito, o esotérico, o oculto, o inefável pertencem ao que é telúrico, sideral, titânico, enquanto o espírito é a clara evidência, e evidência revelada, a revelação incessante” (HEGEL, 1993, p.263).

momentos históricos que põem a base necessária para tal movimento que se tornará efetivo na religião absoluta.

O entusiasmo embriagado e emergente das bacantes ainda não veio a ser consciência – visto que no delírio báquico existe uma carência de clareza do movimento – e, segundo Hegel, “deve produzir uma obra que se lhe contraponha” (HEGEL, 2005, p. 487), de forma paralela ao artista que, em seu entusiasmo, produziu a estátua que, na quietude de sua individualidade, se contrapunha à inquietude na infinita singularização. Mas o que agora deve surgir não deve ser, como a figura produzida pelo artista, um Si carente de vida, uma coisa inanimada; deve-se apresentar então como um Si vivente, uma obra viva. É às **Festas** que o filósofo alude, um culto onde “o homem se dá em sua própria honra” (HEGEL, 2005, p. 487). No entanto, é importante esclarecer que em tal culto ainda não está posta a *significação da essência absoluta*, pois apenas a *essência* foi manifestada, até agora, ao Homem, não o espírito, este último entendido como uma “essência tal que *essencialmente* assume a figura humana” (HEGEL, 2005, p. 487). Mas ainda não é tal figura que aparece, porque o espírito tal como aqui indicamos ainda não adveio, visto que a *significação da essência absoluta* ainda não se fez carne e sangue humanos efetivos. Assim, por hora, devemos entender as festas como base e fundamento necessário para a revelação vindoura. “Aqui [é] o momento *abstrato da corporeidade viva da essência*” (HEGEL, 2005, p. 487), é o homem posto no lugar da estátua fria, é o *movimento* perfeitamente livre contraposto à *quietude* perfeitamente livre.

Na *feira* – “que é a glória do homem” (HEGEL, 2005, p. 488) – alguns se apresentam como portadores de tocha, competem, mas acima de todos eles há aquele que se destaca e que é o movimento feito figura, a obra de arte viva, bela e forte [o campeão olímpico – uma obra de arte viva e animada – “*ein beseeltes, lebendiges Kunstwerk*” (HEGEL, 1980, p. 528)], a quem são dados os ornamentos que, anteriormente, tinham a finalidade de honrar a estátua que, agora, cedeu o seu lugar à esta obra viva que é “no meio de seu povo a mais alta representação corpórea da sua essência, em vez do deus de pedra” (HEGEL, 2005, p. 488). Como completa Hegel em

suas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, “o sujeito promove a presença de deus através de si mesmo e torna o deus manifesto em seu próprio si⁹⁴” (HEGEL, 1895, Vol. 2, p. 272), trazendo, assim, o deus para a esfera da realidade efetiva.

Estas duas últimas apresentações anteriores, a saber, o delírio místico das bacantes e a bela corporeidade dos atletas, carecem ainda de equilíbrio. No primeiro o si está fora de si, no segundo quem está fora de si é a essência espiritual, que cede lugar à louvação da corporeidade. Hegel entende que a bela corporeidade deveria possuir também o balbuciar do entusiasmo báquico, de forma tal que não pudesse se tornar uma exterioridade carente de interioridade. Por outro lado, é a carência de espírito do atleta e sua valorização ao exterior que deveria ser acolhida no interior daquele delírio místico. Como solução a esta problemática Hegel apresenta o *elemento perfeito* que interioriza a exterioridade e exterioriza a interioridade: a *linguagem*. Mas esta não é mais aquela do oráculo, contingente, nem da emotividade do hino, nem o frenesi báquico, mas é uma linguagem de *conteúdo claro e universal*. Claro porque o que o artista agora elabora é um ser-aí “penetrado em todos os seus movimentos pela alma consciente-de-si” (HEGEL, 2005, p. 488) e *universal* enquanto dissolve a unilateralidade da estátua que continha apenas um espírito nacional, o que dava um caráter determinado à divindade. O que advém da linguagem não é apenas a representação da glória de um povo particular, mas sim o desprender-se desta particularidade e de seus costumes próprios e uma abertura em direção a uma forma de expressão do espírito que, em sua beleza, possui um alcance universal.

Na *obra de arte espiritual*, que passaremos agora, este elemento da linguagem aparecerá com muito mais força, retomando os momentos anteriores nos deuses olímpicos da *epopéia*, na união viva do divino e do humano na *tragédia* e no esvaziamento da realidade divina na feliz certeza de si da *comédia* antiga.

⁹⁴ “The subject makes the god present through himself, and makes the god manifest in his own self”.

2.2.3 A auto-imagem espiritual do espírito

O caminho rumo à religião revelada – onde o espírito vai obter seu saber de si mesmo enquanto espírito de forma perfeita – passa, como assim estamos analisando, pela religião natural e pela religião da arte. Nesta última, que aqui estamos tratando, o espírito já é, já forma para si, uma identidade do sensível com o espiritual, já é o espírito que se sabe espírito, mas tal saber é ainda dependente da sensibilidade. Não é, portanto, um saber de uma identidade abstrata. No entanto, a religião da arte realiza uma aproximação desta identidade abstrata na medida em que possui, como resultado sintético da sua tríade estrutural, a obra de arte espiritual como momento onde é a linguagem (a forma mais significativa da expressão humana) que realiza o divino, não o mármore, nem uma corporeidade carente de conteúdo interior. A linguagem – obra humana que possui em si uma característica universal incontestável, visto ser ela obra de muitos Si – é condição para que um povo se eleve à universalidade e a figura histórica que realiza este movimento é, para Hegel, o povo grego. É por conta desta faceta que este povo histórico pode dar à substância um Si humano. Na linguagem é que o existir humano vai adquirir sua melhor representação, pois é nela e por ela que o divino retornará ao humano. As figuras que aqui veremos – epopéia, tragédia e comédia – serão símbolos do “retorno da essência divina à consciência-de-si” (HEGEL, 2005, p. 490). Esta última, no seu ser e agir no mundo, acaba por manifestar a si mesma, nisso que ela é e no que ela faz, as substâncias universais. A consciência-de-si humana é o centro em torno do qual giram os afazeres dos deuses; assim, podemos dizer, *eles são para ela*. Esta consciência-de-si acaba sendo, por sua vez, um saber-de-si que aqui é conquistado gradualmente, mas que não é, ainda, o saber que o espírito toma de si como espírito de forma abstrata, que é o que apresentaremos no próximo item. De toda forma, como comenta Márcia Gonçalves, “tanto o processo de idealização quanto o processo de antropomorfização precisam prosseguir na arte” (GONÇALVES, 2001, p. 173). Agora veremos como a poesia fez isso de forma mais completa, sendo uma expressão e um reflexo do espírito humano de maneira muito mais espiritual do que plástica.

2.2.3.1 A auto-imagem do espírito na consciência épica

Segundo Kojève, “o mundo literário pagão (religioso) nasce com a epopéia, vive na tragédia e morre como comédia” (KOJÈVE, 2002, p. 238). A religião grega supõe – caso não tenha chegado ainda ao seu termo – um afastamento do mundo objetivo e a criação de uma literatura sagrada, no início, e profana, no final. O mundo da epopéia põe nos deuses o próprio sujeito que, no decorrer das etapas indicadas, acabará tomando consciência de que é a sua própria figura que se encontra espelhada no céu.

É com a universalidade decorrente das diversas tribos que compõem a Grécia, que aparece uma forma de consciência (aedo) que faz a “conexão sintética do ser-aí consciente-de-si com o ser-aí exterior” (HEGEL, 2005, p. 490). O aedo (*Sänger*), poeta e cantor, é aquele pelo qual o mundo dos deuses é engendrado. Isso acontece no âmbito da representação, que não é mais o culto, mas a linguagem enquanto *epopéia* que apresenta o conteúdo universal não como *universalidade* (conceito) *do pensamento*, mas como *totalidade* (simbólica) *do mundo*.

O que o culto, na obra de arte viva, efetua *em si* a epopéia apresenta à consciência expressado na fala; a saber: a relação entre os mundos divino e humano; relação esta que promove “a união sintética do universal e do singular” (HEGEL, 2005, p. 491) e tem, como conteúdo, “uma operação da essência conciente-de-si mesma” (HEGEL, 2005, p. 490). Ou seja, *é possível dizer que nesta obra de arte espiritual grega é o espírito que vai tomando consciência-de-si como espírito gradualmente*. O *representar* promovido pela arte do *epos* é, “a união sintética do universal e do singular” (HEGEL, 2005, p. 491). Mas em tal *representar* se vê que a relação entre esses dois mundos faz com que eles se dividam de uma forma inconsequente na medida em que, por um lado, o efetuar-se das potências universais (deuses) se dá de forma tal que o seu agir possui a figura da individualidade humana, o que permite constatar que “os deuses, como os homens, fazem uma só e a mesma coisa” (HEGEL, 2005, p. 491),

embora seja o deus considerado ainda como superior a esta mesma individualidade humana. Assim, os deuses agem humanamente, mas são considerados como divinos. O resultado disso será a ridicularização da suposta seriedade dos deuses, ao se notar que a potência que opera os deuses advém do Homem, tornando aqueles seres divinos supérfluos. Por outro lado, se nota que o agir humano se resume a um esforço inútil, já que tudo é dirigido pelas potências divinas. Mas, ao mesmo tempo, os meros mortais, que são o nada, são também o *Si poderoso* a quem as essências universais estão submetidas, pois são eles que as ofendem e dão a essas últimas a motivação para agir. Essas universalidades que Hegel chama “impotentes” (*ohnmächtigen Allgemeinheiten*) “se nutrem das dádivas dos homens e só graças a esses têm o que fazer [...], suas naturezas elementares só são levadas à efetividade e ao relacionamento ativo por meio do livre Si da individualidade” (HEGEL, 2005, p. 491), embora todo o individual acabe aqui, por fim, na fluidez dessa unidade superior, sendo assim dissolvido e encontrando para si uma identidade e tornando-se, do universal, o conteúdo.

A relação dos deuses com a natureza do Si é, pois, contraditória na medida em que este último é que sustenta a realidade daqueles, mas, por sua vez, possui curiosamente um sentimento de inessencialidade em relação a si mesmo perante aos deuses. Seres estes tidos como essenciais. O problema é que o Si que sustenta a essencialidade divina e a inessencialidade humana não se sabe ainda criador de tudo isso.

Dado serem os deuses um reflexo do Si humano que os cria eles aparecem como indivíduos eternos que são também *determinados*, particulares. Assim, sua relação com os demais deuses é de oposição e conflito (como são as relações humanas), “é um cômico esquecimento-de-si-mesma de sua natureza eterna” (HEGEL, 2005, p. 492). Assim, mesmo sendo os habitantes do Olimpo seres imortais existem guerras, discórdias e ameaças entre eles, o que nos sugere uma possível aniquilação de alguma das partes. Mas como isso não é possível, dada a sua imortalidade, a atividade desses personagens acaba por se transformar, para a consciência humana, em “uma fanfarronice vazia e contingente, que igualmente se esfuma, e que transforma

a aparente seriedade da ação em um jogo sem perigo, seguro de si mesmo, sem resultado e sem êxito” (HEGEL, 2005, p. 492). Segundo Hegel, o que paira sobre eles e os determina é “um acontecer ante o qual os deuses se comportam como carentes-de-si e angustiados” (HEGEL, 2005, p.492); é a *necessidade (Notwendigkeit)*, o *Si universal (das allgemeine Selbst)*, o destino. Este, como diz Hegel na *Estética*, é “a potência una e universal que ultrapassa as particularidades dos deuses individuais” (HEGEL, 1993, p. 283). A necessidade é uma abstração que paira acima dos deuses, “uma força a que nada escapa e a que tudo tem de se submeter” (HEGEL, 1993, p. 283). Nada pode determiná-la, visto que ela subtrai a particularidade e a individualidade. Tal necessidade faz com que a *substancialidade contraditória* (a fanfarronice dos deuses de que fala Hegel) ganhe seriedade e valor na medida em que sua inconsequência e contingência passam a ser ordenadas por essa mesma necessidade que, no momento oportuno, oferece a *unidade do conceito (Einheit des Begriffes)*.

É preciso falar ainda do destino porque ele possui um papel importante na epopéia. Pode-se dizer que ele é já um elemento que ultrapassa a esfera da intuição estética. Esta requer representação sensível enquanto o destino, por sua vez, é amorfo, ausente não somente de forma individual, mas também de conteúdo espiritual. Entendemos, pois, que

a necessidade é cega, o destino é incompreensível porque ele não se apresenta imediatamente de forma concreta para a consciência estética nem tem nenhum conteúdo espiritual para a consciência ética ou, antes, porque esta consciência ético-estética não deu a ele, por meio de sua imaginação, uma forma individual bela (GONÇALVES, 2001, p. 240).

O destino é, pois, uma unificação abstrata que oferece uma unidade capaz de superar uma espécie de individualidade contingente presente nos deuses. Todos eles estão igualmente sob a força do destino. Na epopéia, diferentemente do que veremos na tragédia, tem-se o destino como algo no qual a subjetividade não interfere, diferentemente do que faz o herói trágico que, por sua vez, auto-determina sua

subjetividade interior, sendo *independente da totalidade ética*⁹⁵. Mas, como estávamos dizendo, na epopéia “a força da necessidade parece estar acima – controlando – o conteúdo da história, enquanto a linguagem do menestrel fica fora da história⁹⁶” (WILLIAMSON, 1984, p. 149). É, pois, por conta de o aedo ser um simples poeta contador de estórias (e não um agente transformador da realidade como o personagem trágico) que o destino é para ele⁹⁷ algo cego. Portanto, é importante dizer aqui que o “impulso natural” do homem, o seu destino, é “transformar a natureza imediata e exterior em algo próprio” (GONÇALVES, 2001, p. 48), mas além de tal natureza isso que é abstrato e amorfo tenderá a ser apropriado pela consciência humana. Desta forma, queremos dizer que o destino cego será transformado em vontade subjetiva, em *ação consciente*, e a tragédia nos mostrará isso de forma mais bem determinada.

2.2.3.2 A auto-imagem do espírito na consciência trágica

Para Hegel a tragédia é, em relação à epopéia, uma *linguagem superior* que “abarca assim mais estreitamente a dispersão dos momentos do mundo essencial (deuses) e do mundo operante” (o agir do Si) (HEGEL, 2005, p. 493). Na verdade, e sem sombra de dúvidas, poder-se-ia dizer que a decadência política da pólis levou junto consigo para o seu túmulo a bela eticidade, a união entre o ideal e o real, assim como aquele laço que unia indivíduo e comunidade. O operar e o agir do cidadão, que antes se encontrava mergulhado no *éthos*, agora (diante desta queda da unidade ética e política) vai reclamar a sua independência. O início da representação da subjetividade vem, assim, anexado à dissipação da harmonia da pólis que, por sua vez, não foi capaz de manter a unidade antes conquistada e agora evidencia esse rompimento por meio de uma linguagem que mostra o indivíduo em busca de uma afirmação efetiva da sua vontade singular. E quem agora entra em cena para figurar essa busca em direção a afirmação subjetiva do Si (que veremos de forma mais bem acabada na comédia) é o

⁹⁵ Cf. GONÇALVES. *O belo e o destino*. Ed. Cit. p. 179.

⁹⁶ “The force of necessity appears to be above – controlling – the content of the story, while the language of the minstrel is outside the story”.

⁹⁷ E também para os deuses reflexos do seu Si.

herói trágico⁹⁸ que fala por si mesmo, buscando dar cabo de sua vontade particular. Os espectadores-ouvintes desta figura decidida e cheia de coragem constituem o *coro* que, diferente do herói, encena um papel pré-individual, pois não toma a iniciativa da ação que assume para si a responsabilidade de decidir o destino e ainda apela para os deuses que o herói, por sua vez, desafia com sua coragem capaz de por em risco a sua própria vida. Tais espectadores “exteriorizam a essência interior” (HEGEL, 2005, p. 493) dos eventos e em tal interior está também o ‘páthos’ no qual eles estão incluídos e que fará a exposição de individualidades universais, sem ter, assim, o objetivo de mostrar personagens em circunstâncias contingentes⁹⁹.

Interessante é dizer que o herói trágico, que logo analisaremos mais de perto, é ainda, em sua ação, a representação de uma individualidade universal, pois suas decisões não excluem o todo para encerrar-se apenas em si mesmo, mas têm como base a lei divina ou a lei humana, as Erínias ou Apolo. O ator, que interpreta esta figura universal, deve, portanto, usar uma máscara a fim de conservar esta mesma característica universal, ocultando sua particularidade pessoal, subjetiva, que ainda não emergiu por completo. Assim, o Si do particular não se mostra ainda em sua figura verdadeira e própria¹⁰⁰. Como escreve Williamson,

as máscaras dos atores na Tragédia simbolizavam sua dissimulação para serem algo que não eram e apresentarem os deuses como potências em si mesmos e não meramente projeções de qualidades humanas¹⁰¹ (WILLIAMSON, 1984, p. 151).

⁹⁸ Hegel diz na *Filosofia da História* que os heróis são figuras propícias a se tornarem objetos da arte dramática, visto que “decidem individualmente, e não são orientados por leis gerais, válidas para qualquer cidadão. Sua ação e seu declínio são individuais” (HEGEL, 2008, p. 196).

⁹⁹ Para um melhor entendimento do papel do coro na tragédia grega tomemos aqui um trecho de “*O belo e o destino*”: “A voz do coro é a voz do povo em sua sabedoria mais antiga, em sua simplicidade ética, que, por um lado, mantém a fé em uma justiça ética eterna espiritual e, portanto, já racional, e que, por outro lado, teme e respeita os ditames da força aparentemente irracional do destino. O coro se encarrega de mostrar a necessidade de ambas as formas de justiça e, por isso, não se engaja nem ao princípio patriarcal das leis meramente humanas nem ao princípio matriarcal das leis puramente divinas” (GONÇALVES, 2001, p. 323).

¹⁰⁰ Como veremos adiante, na comédia.

¹⁰¹ “The masks of the actors in the Tragedy symbolized their pretense to be something they were not and to present the gods as powers in themselves and not merely projections of human qualities”.

O *coro* dos Anciãos, que aparece nas tragédias, vem representar o povo comum que tem nessa fraqueza a sua voz. O povo é a instância passiva que, quando vê os heróis sendo despedaçados pela *necessidade*, que é a unidade do conceito¹⁰², nada conseguem entender e interpretam tais acontecimentos como um *destino estranho*. Resta ao coro, em suas falas, apenas o ato de consolar que se dá por lamentos inoperantes. Ele é incapaz de compreender, no destino, a estrutura do conceito e “o agir da essência absoluta” (HEGEL, 2005, p. 494), do espírito que se aproxima cada vez mais do seu saber-de-si.

Diante da consciência espectadora do coro o espírito aparece no desdobramento simples do conceito, ou seja, sua substância “mostra-se, pois, somente desmembrada em suas duas potências extremas” (HEGEL, 2005, p. 495). Tais potências podem ser representadas por dualidades como: direito humano (direito do mundo ctônico) e direito divino (direito do mundo de cima); Estado (homem) e família (mulher)¹⁰³. Na tragédia *essas essências universais elementares* são representadas por *individualidades conscientes-de-si*, a saber, um par de *heróis*, personagens estes que “põem sua consciência em uma dessas potências, nela possuem a determinidade do caráter, e constituem sua ativação e efetividade¹⁰⁴” (HEGEL, 2005, p. 495).

Há, pois, uma divisão da substância ética na polaridade das potências acima determinadas (direito divino x direito humano, família x Estado, feminino x masculino) e tal divisão atinge o mundo dos deuses, na medida em que esses tomam partido por um dos lados e acabam por se aproximar da *individualidade propriamente dita*. “O herói só

¹⁰² “Diese Notwendigkeit aber ist die Einheit des Begriffes” (HEGEL, 1980, p. 533).

¹⁰³ Lei humana e lei divina; lei da família e do Estado, vão ter explicitadas as suas divergências por meio do herói trágico. Estas leis não operavam, na epopéia, uma verdadeira síntese, que se encontrava apenas camuflada na vida indiferente dos deuses. Tal oposição deve vir à tona para que uma síntese verdadeira e efetiva possa, de fato, vir a ocorrer e sua conseqüência será a condenação do mundo dos deuses e da sua falsa resolução da oposição existente.

¹⁰⁴ Para ilustrar seu pensamento Hegel utiliza a tragédia *Antígona*, de Sófocles. Nesta, a personagem principal que dá nome à tragédia se encontra em um momento em que precisa tomar uma decisão que vai ferir, necessariamente, a lei divina ou a lei humana. Polinices, irmão de Antígona, morto em combate contra seu irmão (Etéocles) em disputa pelo governo de sua cidade (Tebas) teve o seu enterro negado por Creonte, tio da personagem, que proibira que qualquer um que lutasse contra a própria pátria tivesse direito a sepultamento. Contra a ordem de Creonte e a lei humana, do Estado, a jovem, que não admitia a possibilidade do irmão não ser acolhido no Hades, decidiu, com a força da sua subjetividade, enterrá-lo e fazer jus à lei divina e à lei da família; o que lhe custou a vida.

pode agir segundo o seu caráter, determinado por uma só das potências, e desta forma desconhecer a outra” (MENESES, 1992, p. 185), operando assim diante de uma oposição entre *o saber e o não saber*. O personagem trágico, que caminha à luz do direito divino (como Antígona), acaba tendo para si velada a potência do direito humano que dela “se esconde e espreita na emboscada” (HEGEL, 2005, p. 496). Para Hegel, “no agir a consciência é, em si mesma, essa oposição” (HEGEL, 2005, p. 496). Aquele que compreende e narra a tragédia e não meramente assiste¹⁰⁵ (coro) não toma, porém, uma decisão, não age. O que assim se comporta (herói), ao mesmo tempo que toma para si um dos lados opera também uma exclusão de outro. Enfim, aquele saber consciente que escolhe por um dos pólos implica, conseqüentemente, o *não-saber*, um esquecimento, do outro que o contrapõe¹⁰⁶. Se, por um lado, Édipo soube decifrar o enigma da Esfinge, por outro, ele não sabia que ali se selava o caminho que o faria cumprir a profecia do oráculo.

O direito ético de enterrar o irmão que Antígona tem como certo é unilateral, é uma lei própria do seu caráter que ela segue e que representa “somente uma potência da substância” (HEGEL, 2005, p. 496). Quando esta personagem de Sófocles age, ela toma partido das leis da família ao mesmo tempo em que transgride uma lei do Estado que, por ordem de Creonte, impedia o sepultamento do morto. Ambas as leis embora sejam entendidas como contraditórias e mostrem uma divisão no mundo dos deuses antes camuflada, encontram-se unidas em Zeus “que tanto é a potência do lar e o espírito da piedade-familiar como é a potência universal do Estado e do Governo” (HEGEL, 2005, p. 497). As duas potências gozam, pois, diante do deus máximo do Olimpo, de igual consideração, sendo que a lei divina é representada pelas Erínias

¹⁰⁵ Esta é uma idéia interessante encontrada em “*O belo e o destino*”: “O coro trágico não é, de acordo com a interpretação estética de Hegel, um espectador meramente passivo da ação trágica [...] (pois) seu distanciamento não meramente calculista, mas simplesmente teórico e racional, é suficiente para enfraquecer a interpretação do coro como espectador.

[...] as ações do herói fazem parte de um mundo cindido que ele (o coro) é capaz de compreender e narrar, pelo qual é capaz inclusive de sofrer, e o qual ele ao mesmo tempo consegue julgar teoricamente; um mundo onde ele próprio vive, embora se situe em um ponto de vista essencialmente diferente. Para Hegel esse ponto de vista é essencialmente superior ao dos indivíduos que agem, pois incorpora em si mesmo as duas potências que se encontram em luta” (GONÇALVES, 2001, p. 326-327).

¹⁰⁶ Assim como quando Creonte agia ele esquecia seus deveres para com o direito da família, da mesma forma, Antígona conservava os direitos da família enquanto olvidava os direitos do Estado.

enquanto que a lei humana tem “o deus que se revela e se sabe” (HEGEL, 2005, p. 497) à sua frente: Apolo. Tais figuras distintas só se individualizam para a representação enquanto não estão unidas à *substância enquanto tal* (Zeus). É desde esta universalidade que se põem ambas figuras individuais e que é possível a manifestação daquelas consciências-de-si efetivas – que, na tragédia de Sófocles citada por Hegel, tem a figura de Antígona e Creonte.

A tragédia traz consigo a exposição de uma cisão que não havia na epopéia. Tal cisão faz emergir no Si do herói a consciência que vai se separando e se distinguindo de um outro da qual difere, pois a substância do herói possui “apenas um lado da diferença do conteúdo” (HEGEL, 2005, p. 497); ou se está com Apolo ou se está com as Erínias. Como dissemos, ambos gozam de uma honra igual, na medida em que Zeus “é a necessidade da relação mútua das duas” (HEGEL, 2005, p. 497). A origem desta dualidade está, pois, na substância, no simples, “na essência interior que destrói esta diferença” (HEGEL, 2005, p. 497). Tal diferença é, por sua vez, o que proporciona a certeza do agir – como a certeza de Antígona em enterrar o irmão e a convicção de Creonte de a punir – que “tem sua confirmação no olvido” (HEGEL, 2005, p. 497), no esquecimento da lei oposta – Antígona está cega para as leis do Estado e Creonte para as leis da família.

Quando a consciência age – quando Antígona cava o túmulo proibido – a oposição é explicitada e a lei da família ofende a lei do Estado. A este é concedido o direito de retribuir a ofensa sofrida, daí a ação de Creonte contra Antígona. O enfrentamento é, portanto, inevitável. A consciência deveria estar de antemão advertida da ambiguidade das leis e do valor equivalente que ambas carregam, mas o olvido proporciona o agir unilateral, estopim do embate trágico no qual ambas as consciências “tem igual direito, e por isso em sua oposição – que o agir produz – têm a mesma falta de direito” (HEGEL, 2005, p. 498). A prova de tal equivalência se torna evidente na decadência mútua das duas potências, assim como das duas consciências individuais que as representam – Antígona morre de inanição na prisão enquanto Creonte tem o seu juízo despedaçado ao contemplar a desgraça sofrida por seus familiares. Ele prova

a vingança do mundo ctônico das Erínias enquanto Antígona sofre a vingança de Apolo. Tanto este como aquelas tem, assim, a restituição da sua honra ferida e sua satisfação conquistada.

O que a tragédia vem mostrar é a figura da Grécia que tem a sua unidade quebrada e que caminha em direção ao seu ocaso. Tanto a família quanto o Estado sofreram violência mútua. O enfrentamento destas potências, seu *agir inconsequente, indigno de si* será a causa de um movimento próprio da comédia (sucessora da tragédia): o *despovoamento do céu*, “o banimento de tais representações carentes-de-essência, que foi exigido pelos filósofos da Antiguidade” (HEGEL, 2005, p. 498). Tal *despovoamento* acontece na medida em que se percebe o mundo conflituoso e dual dos deuses, que faz com que estes sejam gradualmente e “completamente substituídos pelos heróis humanos” (GONÇALVES, 2001, p.327). A separação que, por exemplo, existe entre os interesses de Apolo e das Erínias é uma amostra de que ali há uma representação que, por sua vez, sempre implica ambiguidade. O personagem trágico tem na sua *individualidade* a afirmação de apenas um caráter do universal – assim, ou se escolhe pela lei humana ou pela lei divina – só reconhece a Zeus “como o poder do Estado ou do lar” (HEGEL, 2005, p. 498). Quem escolhe o primeiro se esquece do segundo; quem defende este negligencia aquele. Desta ocultação de uma das partes e de tal incapacidade de se compreender o todo advém a dor como o peso que se paga por ter-se rendido à paixão e ao impulso contingente.

A decisão de Antígona de enterrar o irmão acontece em respeito aos deuses, assim como a decisão de Creonte de puni-la se dá em virtude de um cumprimento necessário das leis do Estado. Embora ambos os personagens tomem a iniciativa de escolher por uma coisa e não por outra (o que acaba por determinar a personalidade individual de cada um) as suas decisões não se encerram neles mesmos. Creonte não é consciente do fato de que as leis do Estado são feitas pelo Homem e para o Homem e que elas não devem ser contrárias à vontade dos cidadãos. Antígona, por sua vez, reflete uma consciência que ainda não percebeu que as leis divinas são reflexos de um *éthos* humano que, quando sofre mudanças (o que implica transformações inevitáveis

nas leis do Estado), tais modificações devem também ser refletidas na religião. É por isso que Hegel compreende esta última como móvel, pois ela acompanha a gradual identidade que o espírito vai tomando de si consigo mesmo.

Mas talvez o que para nós seja mais importante dizer (dado o tema deste trabalho) é que “a consciência tematizada na tragédia grega é a consciência moral como reflexão exterior sobre a ação e também a autoconsciência como saber de si mesmo” (GONÇALVES, 2001, p. 316). Assim, podemos dizer que na tragédia tem-se a figura de uma consciência que não age simples e cegamente mergulhada em costumes éticos que abafam toda expressão particular do indivíduo. Contrariamente, o que vemos é uma consciência subjetiva que emergiu de um *éthos* que, antes, a prendia e a imobilizava em sua mudez. Essa é a contribuição significativa da tragédia para que o espírito alcance seu saber-de-si. Agora a consciência subjetiva age, toma uma decisão que define seu caráter e ao fazer isso se sabe como um *isso* e não *aquilo*. Determina-se a si mesma, porém não o faz desde si mesma, mas sim desde as universalidades (Lei humana e Lei divina) que ainda impedem que o ator deixe no chão a sua máscara.

Quem deve reconhecer-se a si mesmo não é apenas o ser humano, mas o espírito, em todas as multiplicidades de suas manifestações e ao mesmo tempo em toda universalidade de seu ser como história do mundo. O *páthos* universal representado pela arte ideal trágica é exatamente a representação do espírito em sua universalidade ou absolutidade, absolutidade que é reconhecida pelo espírito consciente de si mesmo, ou que contribui fundamentalmente para este reconhecimento de si (GONÇALVES, 2001, p. 316-317).

No teatro grego o ator usa uma máscara ao representar o herói trágico. Tal utensílio artístico é, na verdade, a explicitação da divisão existente entre o homem (ator) e o personagem (agente no mundo) que ele representa sem mostrar a face.

Vimos então que mundo divino e mundo humano não eram, até então, conciliáveis na tragédia grega. Mas a máscara deve cair e com seu rosto exposto o ator

encenará uma peça que une os caracteres, buscando satisfação em si mesmo e não mais em algo exterior. É, pois, na *comédia* que

a consciência-de-si dos heróis deve sair de sua máscara, e apresentar-se tal como ela se sabe: - como o destino tanto dos deuses do coro, quanto das potências absolutas mesmas; e [então] não está mais separada do coro, da consciência universal” (HEGEL, 2005, p. 499).

2.2.3.3 *A auto-imagem do espírito na consciência cômica*

O destino dos deuses é o de unirem-se àqueles que os representam. O ator traz para perto o que estava longe, mas como tal união é ainda externa ela não é ainda a verdadeira unificação. Na *comédia* os deuses e as potências absolutas encontram o seu ocaso na consciência que caçoa do que antes era sagrado e merecedor de temor para o coro. No riso do Olimpo a subjetividade e a individualidade humana reclamam para si uma natureza espiritual ou, melhor dizendo, uma natureza que se sabe como causa da realidade espiritual. Na *Estética* Hegel aponta a causa da dissolução da bela eticidade e a decadência do Estado grego como sendo o “sujeito real, consciente de si mesmo, que na interioridade subjetiva descobre toda universalidade do pensamento, a beleza, a verdade e o bem” (HEGEL, 1993, p. 287), que não é, no entanto, aquela dos deuses antigos (ou da vida política da época), com os quais se está profundamente insatisfeito. Mas não há como superar os antigos modos sem criar oposição entre interioridade subjetiva e realidade exterior. A arte é que possui a tarefa de vencer esta oposição, e o faz ao apresentar a vida da pólis em todo seu absurdo, como que fazendo com que ela se auto-destrua ao não mais permitir que o irracional se oponha ao verdadeiro saber. Essa é a missão da *comédia*.

Na *comédia*, “a consciência-de-si efetiva se apresenta como o destino dos deuses” (HEGEL, 2005, p. 499) e o céu é esvaziado. A subjetividade, em sua infinita segurança, constitui o elemento dominante. Chega-se ao saber que aquelas essências elementares em si universais não continham efetividade e a individualidade que lá havia

não era em-si e para-si; não era um si que, além da sua mera abstração, carregasse consigo a efetividade. As máscaras, com as quais os atores representavam deuses (que na verdade eram um espelho dos homens) antes da comédia, era uma confissão da impotência de se mostrar o próprio rosto humano, particular, no momento em que se falava, durante a peça, as palavras do deus. Aquele ator mascarado *encenava*, diferente do ator cômico que é Si mesmo, falava desde uma *propriedade singular* – que a máscara antes escondia – que estava presa em uma efetividade, a do Si que agora ironiza e ri daquela impotência anterior, deixando, assim, cair a máscara. É por meio de tal ironia e tal riso que o Si verdadeiro (do ator e do espectador¹⁰⁷) se mostra. O riso nada mais é, segundo Hegel em sua *Estética*, do que “a expressão do desejo de mostrarmos a nossa sabedoria e que somos suficientemente inteligentes para compreendermos este contraste ou esta contradição” (HEGEL, 1993, p. 650).

Substância divina, essencialidade natural e essencialidade ética; de tudo isso o Si efetivo aqui se apoderou. No que tange ao natural, tal apoderamento, que aqui é um saber, teve o seu início no momento em que a consciência usava este mesmo elemento natural (que continha a essência) para seu adorno, ao enfeitar-se com ramos e flores, e quando a vida animal servia como sacrifício nos banquetes. No mistério do pão e do vinho (Ceres e Baco) o Si já se apropriava da natureza, mas não só dela, como também de sua essência interior. A comédia escarnece e ri de tudo isso. Quanto à essencialidade ética pode-se assim, junto com Hegel, afirmar que ela possui agora um Senhor, um proprietário, o *povo*. Pela comédia este toma a consciência de ser o governante daquele *demos*.

O pensar racional (*Das Vernünftige Denken*) cômico põe agora de um lado a *essência divina*, com a qual se identifica, e de outro a *figura contingente*, a idéia dos deuses, que eram a forma na qual aquelas essências (humanas) se revestiam. Em tal separação este pensar se distingue completamente daquela “sabedoria carente-de-conceito” (HEGEL, 2005, p. 501) que possuía o coro, mas ao mesmo tempo eleva este (coro) “às ideias simples do *belo* e do *bom*” na medida em que dá a eles a possibilidade

¹⁰⁷ O primeiro coincide com o seu personagem; o segundo vê, no palco, si mesmo.

de enxergar que é nele mesmo que tais idéias se sustentam. Assim, aquela figura do deus está despida daquele caráter (daquela determinação contingente, daquela individualidade superficial) que antes lhe concedia uma validade absoluta. Os deuses são agora apenas *nuvens*¹⁰⁸ evanescentes que não preenchem mais o trono da verdade. Mas, ao invés de agir seriamente diante desta auto-identificação com a essência, a consciência cômica prefere fugir de tal seriedade e rir, escarnecer, como um jovem ainda imaturo o faria. Falta a ela ainda a seriedade da consciência do espírito que se sabe como espírito.

Em seu último parágrafo que precede o texto sobre a religião revelada Hegel deixa claro o sentido de sua exposição sobre a comédia e com ela fecha o item “religião da arte”. A forma explícita com a qual o filósofo aqui escreve nos instiga a reproduzir a passagem e fazer esta longa citação que aponta o ator cômico como o *Si Singular* que é

a força negativa pela qual e na qual desvanecem os deuses [...]. A religião da arte consumou-se nesse Si, e retornou completamente para dentro de si. Por ser a consciência singular na certeza de si mesma, que se apresenta como essa potência absoluta, perdeu a forma de algo *representado, separado, da consciência* em geral e a ela estranho, como eram a estátua e também a bela corporeidade viva ou o conteúdo da epopéia e as potências e personagens da tragédia. A unidade tampouco é a unidade *carente-de-consciência* do culto e dos mistérios, mas o Si peculiar do ator coincide com seu personagem; assim como o espectador se sente perfeitamente em casa no que lhe é representado, e vê a si mesmo representando [em cena]. O que esta consciência-de-si intui é que nela, o que assume frente a ela a forma da essencialidade, antes se dissolve e se abandona em seu pensar, ser-aí e agir; é o retorno de todo o universal à certeza de si mesmo, e, por conseguinte, essa completa ausência de temor e de essência, de tudo o que é estranho. É um bem-estar e um abandonar-se ao bem-estar da

¹⁰⁸ É o próprio Hegel quem usa essa expressão das “nuvens” para se referir ao que os deuses se tornaram para a consciência cômica, provavelmente em uma alusão à comédia *As nuvens* de Aristófanes.

consciência, como não se encontram mais fora dessa comédia (HEGEL, 2005, p. 502).

Aqui a consciência feliz (cômica) proclama: “o Si é a essência absoluta” – “*das Selbst ist das absolute Wesen*” (HEGEL, 1980, p. 545). Mas este *Selbst*, como nos alerta Hyppolite, “deve descobrir sua inconsistência: quando pretende alcançar a Si mesmo, acha-se alienado de si, finito em si mesmo, *ele é humano, demasiado humano*” (HYPPOLITE, 2003, p. 585). Tal consciência feliz deve, agora, descobrir sua infelicidade enquanto consciência na qual Deus está morto. Esta última é para Hegel o solo fértil do qual nascerá o cristianismo; religião na qual Deus se faz homem e a essência não é mais um além distante e intocável nem se reduz à consciência feliz daquele singular que reclamava para si aquela essência. A consequência de, na comédia, o Homem ser a verdade do divino é o fato dele perder, por conta desta certeza de ser ele mesmo o conteúdo divino, a sua capacidade de se transcender, perdendo assim a si mesmo. Mas isto não se repetirá na religião cristã, pois nesta o transcendente e o imanente selarão uma união perfeita. Por isso é que Hegel explica em sua *Filosofia da História* que

os deuses gregos não devem ser vistos como mais humanos que o Deus cristão. Cristo é muito mais *humano*: ele vive, morre, sofre a morte na cruz, o que é infinitamente mais humano do que a idéia da beleza grega (HEGEL, 2008, p. 209).

Ao se manifestar ao Homem, Deus deve apresentar, para se mostrar em seu modo mais próprio, sua naturalidade espiritual e essa não deve ter outra forma senão a humana, pois só esta reluz o espírito. O homem é o único ser capaz de abdicar de todo seu mundo sensível para mergulhar em seu interior por intermédio do pensamento. Este é a marca que identifica o ser próprio do homem. Assim, se o pensamento deixa de efetuar tal interiorização e se dispersa no mundo da mera sensibilidade as suas características espirituais se esvaem e a sua individualidade peculiar não vem à tona. Pois bem; o que o filósofo nos explica é que a Grécia clássica carecia justamente desta individualidade. O sujeito estava imerso na substancialidade ética e a arte, por meio da

qual esta substancialidade aparecia, demandava, necessariamente, elementos da efetividade (a pedra, o mármore) que foram, aos poucos, sendo purificados e espiritualizados com o adentramento da linguagem e sua gradual relevância adquirida na arte helênica. No entanto, o autoconhecimento produzido pelos gregos só se dava por meio da manifestação objetiva que determinava o todo do divino. “O deus grego só é perene para os helenos na manifestação, no mármore, no metal ou na madeira – ou na representação como imagem da fantasia” (HEGEL, 2008, p. 209) como é o caso da obra de arte espiritual. Hegel faz esta afirmação justamente para mostrar que os gregos ainda “não se concebiam pelo pensamento, não conheciam o espírito em sua universalidade, nem o conceito do homem e nem a unidade do em si da natureza divina e humana segundo a idéia cristã” (HEGEL, 2008, p. 209). O espírito grego ainda não era capaz de confiar apenas no espírito divino, de abandonar uma natureza que se espiritualiza, a unidade exteriormente visível. A idéia cristã não aponta para uma união ocasional entre finito e infinito, mas sim uma união absoluta, “a própria idéia eterna” (HEGEL, 2008, p. 209). Ao se pensar esta idéia é que se concebe uma subjetividade profunda que difere daquela alcançada pela comédia. Foi por não terem feito isto que os gregos não foram capazes de promover a legitimação absoluta do espírito humano. Apenas tal legitimação, quando levada a cabo pela religião absoluta (cristã), será capaz de fazer com que o espírito conheça-se a si mesmo como espírito. A capacidade de se sustentar a subjetividade na ausência de representações empíricas e a capacidade de se comunicar com um Deus que dispensa qualquer necessidade de imanentização sensível para ser o que é, são pontos fundamentais para que o espírito possa se *saber* na forma do espírito.

2.3 A unidade do finito e do infinito na figura do Deus encarnado

As diversas figuras religiosas que vimos até aqui não de encontrar agora a sua mais perfeita expressão em um ser que une perfeitamente o finito e o infinito, Deus e o Homem. A religião cristã é que nos apresenta essa novidade em seu personagem central, que tem já em sua própria vida (nascimento, morte e ressurreição) uma

expressão do dogma hegeliano da verdade dialética. Mas para falarmos do Cristo faz-se necessário uma abordagem do mundo político e moral no qual o Deus se encarnou (2.3.1). Afinal, Hegel não aborda nenhum personagem histórico fora de seu tempo, pois com isso é possível identificar o grau de evolução do espírito até então. E como a idéia de espírito (pelo menos teoricamente) não pode se limitar à consciência humana é preciso incluir aqui a consciência divina que, junto daquela outra e através dela, se humaniza, sai de si mesma para, posteriormente retornar a si (2.3.2). É então por meio dessa encarnação (*Menschwerdung*) do Deus que o Verbo se faz carne e habita no meio de nós (2.3.3), surgindo assim a perfeita obra do espírito que expressa não outra coisa senão o espírito mesmo.

2.3.1 A substancialização do indivíduo na Situação de Direito (*Rechtszustande*) romana

Na religião da arte que acabamos de analisar, o espírito que, na religião natural, estava na forma da substância passou (na busca de si mesmo) para a forma do sujeito (da unidade ao extremo do Si), produzindo então a figura do espírito que, por sua vez, possui o agir da consciência-de-si. A *estátua*, apresentada no item anterior, era o início da humanização (*Menschwerdung*) da essência divina, mas nela apenas a figura externa do Si se manifestava e isso justifica o seu caráter propedêutico. No entanto, no *culto*, que também analisamos, observamos o interior unindo-se àquele exterior de modo que dos dois nasceu uma unidade que ganhava a sua verdade no Si; é o que acontece no *resultado da religião da arte*, ou seja, no teatro grego. Tal resultado pode ser expresso com a seguinte proposição: “o Si é a essência absoluta” (HEGEL, 2005, p. 503), pois ele (Si) não é mais apenas a acidentalidade da essência, já que sua consciência-de-si em nada mais se contrapõe a ela. Tal essência submergiu então na consciência singular certa de si. Desfez-se, então, aquele modelo das religiões orientais onde o Homem, ser finito, não passava de um acidente e a sua vida não era outra senão a do escravo, enquanto deus nada mais era senão um em si abstrato, que na religião da arte é, enfim, humanizado. Contudo, o Si que Hegel chama, na religião da

arte, de essência absoluta é um Si que “não se encontra a si mesmo senão como Si finito e privado de espírito” (HYPPOLITE, 2003, p. 586). Isso porque, como nos diz o próprio Hegel a afirmação “o Si é a essência absoluta” (*das Selbst ist das absolute Wesen*) pertence ao espírito não-religioso. Como bem nos recorda Kojève, tal afirmação não passa de *leviandade* (*Leichtsinn*) da comédia antiga que nos mostra uma primeira forma de ateísmo, pois nela deus só existe para ser motivo de riso.

Tal proposição (o Si é a essência absoluta) que pertence ao espírito efetivo e não-religioso (por não ter a pretensão de arvorar nenhum sentimento transcendental) possui, segundo Hegel, sua figura histórica – de forma melhor acabada – na Situação de Direito romana onde soçobram a religião da arte e o mundo ético. Se os helenos estavam sujeitos ao destino, agora, em Roma, os cidadãos estarão sob a força da política. É ela que agora conduzirá a todos. Roma é a “figura do espírito que exprime o Si” (HEGEL, 2005, p. 503) que, por sua vez, agora se auto-comanda sem o auxílio dos deuses, mas sob o regimento das leis que ele vê, curiosamente, também como um *outro-de-si*. Como diz Hegel na *Filosofia da História*, “as virtudes dos indivíduos tornaram-se obras-de-arte morais” (HEGEL, 2008, p. 239). Ou seja, se na figura anterior o espírito alcançava seu saber-de-si como espírito por meio da arte concreta ele agora o fará igualmente, mas por intermédio do Estado abstrato. Neste, o reconhecimento que os indivíduos efetuarão entre si não será mais aquele reconhecer ético, mas o que veremos aqui é uma sociedade que reconhecerá “a igualdade dos cidadãos no sentido de que a todos foram garantidos direitos legais como pessoas em particular¹⁰⁹” (WILLIAMSON, 1984, p. 153).

Assim, o Si que expressa o mundo romano é o da interioridade subjetiva que, por sua vez, se realiza externamente através, como diz o filósofo, da propriedade¹¹⁰, que agora apresenta caracteres jurídicos meramente racionais. Embora Hegel não fosse simpatizante, por motivos conceituais, desse *seco* raciocínio romano, o qual excluía de si o sentimento ético e o elemento cultural que sempre foram caros ao filósofo, era para

¹⁰⁹ “The equality of citizens in that all were accorded legal rights as private persons”.

¹¹⁰ Cf. HEGEL. *Filosofia da História*. Ed. Cit. p. 239ss.

ele necessário reconhecer que, depois de Roma, “espírito, alma, mentalidade e religião não precisam mais temer serem confundidos com esse entendimento jurídico abstrato” (HEGEL, 2008, p. 247). Este último era algo que era sabido como uma essência que era obra do Si.

O movimento da figura do Si romano vai então fazer com que o próprio Si seja rebaixado a predicado e a substância seja elevada a sujeito. Isso se dá quando este cria a partir de si mesmo o Estado¹¹¹. Este une a todos em um panteão antropomórfico e des-deificado que ganha para si a aparência de um grande Si. O fato é que a consciência cria conscientemente desde si mesma as leis romanas e estas se tornam uma substância (um grande sujeito) na qual o Si sabe-se também como causa. Em outras palavras, o movimento é aquele no qual a consciência-de-si se extrusa de si e se conserva nessa extrusão, mantendo assim a consciência da substância, ou seja, que esta é o próprio sujeito. Assim, em Roma há um sacrificar-se do sujeito individual (na medida em que se autorestringe de uma liberdade infinita) que, ao fazer tal movimento produz uma substância (Situação de Direito – *Rechtszustande*) que é a imagem da vontade do próprio sujeito. Este, aqui, no Estado romano, é reconhecido em sua *personalidade*. Essa inversão que Roma faz, em relação à Grécia, é uma realização feita por meio da consciência-de-si e em favor do aperfeiçoamento da mesma consciência-de-si do espírito. Em Roma a consciência não submerge no universal, ela não se perde, porque ela se objetiva nas leis do Estado que, por sua vez, são o reflexo do indivíduo particular, que vê sua vontade racional no conteúdo daquilo que ele toma como sua substância. De um lado temos, pois, a Grécia que tem ainda como base e sustentáculo para a existência da consciência-de-si a substancialidade, na qual o sujeito submerge. De outro temos Roma, que dá à *substancialidade* valor idêntico ao *sujeito*, unindo assim o mundo que antes era divino com o mundo humano.

¹¹¹ É importante ressaltarmos que este Estado romano não pode ser comparável ao Estado moderno em sua totalidade racional. O Estado romano, como diz Hegel em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, era “meramente um tipo de dominação ou soberania, a união de indivíduos, de pessoas unidas por algum vínculo ao abrigo de um poder” (HEGEL, 1895, Vol. 2, p. 296). “Merely kind of dominion or sovereignty, the union of individuals, of peoples held together by some bond under power”.

Assim, o espírito que agora nos é apresentado segue a seguinte proposição: “o *Si como tal, a pessoa abstrata é a essência absoluta*” (HEGEL, 2005, p. 503). Este é o espírito que toma conta da *Situação de Direito* romana. O Si que, na vida ética grega, havia submergido na universalidade plena do espírito do povo “se eleva desse conteúdo e sua leveza a purifica [convertendo-a] na pessoa, na universalidade abstrata do direito” (HEGEL, 2005, p. 503-504). A pessoa de direito que surge no estado romano é uma singularidade simples que faz com que a realidade do espírito ético (que cobria as singularidades sob as asas da pólis) se perca. Tal perda teve sua origem na cisão efetuada pela tragédia, que dividiu a lei divina da lei humana, e teve sua consumação na comédia e no seu respectivo despovoamento dos céus. Tais acontecimentos formaram a abstrata universalidade dos cidadãos romanos que, sendo carente de conteúdo, reúne todos os espíritos carentes-de-conteúdo em um panteão, não mais de imagens (como na Grécia), mas de universalidades abstratas, onde o mundo ético e sua religião não passam de recordação¹¹², na qual

emudeceu tanto a confiança nas leis eternas dos deuses, como nos oráculos que tratavam de conhecer o particular. As estátuas são agora cadáveres cuja alma vivificante escapou, como os hinos são palavras cuja fé escapou; as mesas dos deuses ficaram sem comida e bebida espirituais, e de seus jogos e festas já não retorna à consciência sua unidade jubilosa com a essência (HEGEL, 2005, p. 504-505).

Há, pois, uma diferença notável entre os deuses gregos e os romanos. A respeito destes últimos, Hegel escreve em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião* que

eles parecem máquinas não tendo em si nada de espiritual, e se mostram como deuses do entendimento que não têm qualquer ligação com um espírito livre e belo, com uma imaginação livre e bela¹¹³ (HEGEL, 1895, Vol. 2, p. 302).

¹¹² Um vazio que será preenchido pelo cristianismo.

¹¹³ “They appear like machines with nothing spiritual in them, and show themselves to be gods of the understanding which have no connection with a free beautiful spirit, with a free beautiful fancy”.

Pode-se dizer então que só na *universalidade do pensamento*, e apenas nela, esse mundo passado (grego) ainda se conserva e tal conservação (no pensamento) é justamente o que torna possível o nascimento do *espírito consciente-de-si como espírito*, na medida em que este é aquele que traz consigo, no seu saber, no seu pensamento, um outro de si que é si mesmo¹¹⁴. No mundo efetivo esse espírito autoconsciente tem sua realidade no mundo romano que se auto-entende como que constituído por algo que está fora de si, ou seja, suas leis. O movimento desse deus que passa da efetividade grega à recordação romana é ainda o instante fundamental para que o Deus judaico¹¹⁵ possa ser recebido no espírito romano.

No entanto, o mundo romano é constituído por um Si vazio, livre de conteúdo – visto que o jurídico é uma espécie de abstração não preenchida – que vive em uma “unidade sem alma” (HEGEL, 2008, p. 262) que tem o seu conteúdo apenas na particularidade dos indivíduos e que carece de qualquer satisfação moral. Ao Si romano não resta outra coisa a fazer, a não ser, pensar-se a si mesmo¹¹⁶ e saber-se como objeto. Aqui, “a consciência só é essência *dentro de si*” (HEGEL, 2005, p. 504). Isso faz com que a pessoa sinta a *independência do pensar* própria do estoicismo que, por sua vez, “atravessando o movimento da consciência cética, encontra sua verdade naquela figura que foi denominada a *consciência-de-si infeliz*¹¹⁷” (HEGEL, 2005, p. 504). Diz-se isso porque a abstração e universalização romana do Direito se tornou tão distante dos indivíduos particulares que, distanciados em tal abstração do conteúdo moral, que antes dirigia o espírito grego, vêm surgir toda espécie de crueldade e sanguinolência. Segundo o filósofo, “essa consciência infeliz constitui o reverso e o complemento da consciência completamente feliz dentro de si – da consciência cômica” (HEGEL, 2005, p. 504). Se o cômico grego tomava todo o conteúdo substancial como seu, o indivíduo romano, por sua vez, vê aquele conteúdo, que antes deveria ser tomado igualmente

¹¹⁴ Essa é a conservação que aqui se quer tomar, pois é por meio dela que o cristianismo ascende, através da “tomada da universalidade finita no pensamento” (HEGEL, 1895, Vol. 2, p. 321) conquistada no mundo grego.

¹¹⁵ O Deus judaico é um espírito completamente puro. Nele não há elementos da sensibilidade capaz de fazer com que seja possível defini-lo como um isto ou aquilo. Ele é o Deus que É, é uma pura universalidade do pensamento.

¹¹⁶ Visto ser o Estado um reflexo da sua personalidade particular.

¹¹⁷ O itálico é nosso.

como seu, como algo agora completamente afastado de si, mas que, de toda forma, deveria ser tido como sua substância. É daí que se tira o conceito da consciência infeliz romana, dessa inversão onde aquilo que é o produto do Si e sua extrusão, que deveria refletir a vontade racional do próprio povo, por carecer de um *éthos*, de um sentimento que perpassasse a vida dos indivíduos, por ser somente uma racionalidade fria, acaba por se tornar algo distante e longínquo, não encontrando assim uma realidade na vida efetiva dos cidadãos.

Aquela consciência cômica grega, que tinha sua certeza no saber de si, faz, pois, em Roma, a experiência da perda deste saber e da essencialidade contida na certeza de si. A consciência feliz (cômica - grega) torna-se, assim, infeliz ao tomar conta da cisão que ela expôs e a dor daí decorrente “se expressa na dura palavra: *Deus morreu*” (HEGEL, 2005, p. 504). Este deus que morre é a totalidade ética que anteriormente integrava o indivíduo e esta dura afirmação é “a grande nova trazida pelo cristianismo” (KOJÈVE, 2002, p. 244) na qual este pode ser compreendido, segundo Kojève, como “o devir do ateísmo” (KOJÈVE, 2002, p. 244), pois, de agora em diante, para o ocidente, “Deus só será universal porque estará encarnado em um homem particular (Jesus), só porque será um *Selbst*: é um Deus individual” (KOJÈVE, 2002, p. 245). Depois de Roma, para se ainda poder falar de deus, era necessário que esse se apresentasse efetivamente no mundo. Assim, o cristianismo que emerge sob os olhares do imperador precisava carregar consigo a figura de um deus que, em sua mera abstração, estava já falecido. Daí é que Kojève entende que em tal religião se atinge o ateísmo na medida em que, na pessoa do Cristo, Deus se iguala ao homem (assim como este àquele), pois só sendo homem é que Deus pode conseguir se manifestar inteiramente depois do contexto histórico greco-romano¹¹⁸.

¹¹⁸ No entanto, é possível questionar se este Deus abstrato estava realmente morto no cristianismo. É com frequência que Jesus fala no Pai e embora identifique o Pai consigo mesmo (“Quem me vê, vê o Pai”), por vezes Cristo se reporta ao Criador como aquele que é diferente dele e que possui conhecimentos que o Cristo não possui. Isso acontece, por exemplo, quando ao comentar sobre o dia do Juízo, Cristo diz que “quando há de ser o dia e a hora, ninguém sabe coisa alguma, nem os anjos do céu, nem o Filho. Somente o Pai é quem sabe” (Mt 24,36). Em muitas outras passagens do Evangelho Jesus se refere ao Pai como um *Outro-de-si*, como quando na cruz exclama: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?” (Mt 27,46). É preciso assim recordar que a identidade que Cristo toma com o Pai é uma identidade que não exclui a diferença. Cremos que se Kojève oculta isso é para ressaltar o movimento principal que ele entende que Hegel pretendia mostrar com o cristianismo.

Quando Hegel diz, em sua *Filosofia da História*, que no início do império romano “nasceu a salvação do mundo” (HEGEL, 2008, p. 271), ele quer apontar aí não uma perspectiva religiosa, como erroneamente se poderia entender. Entendemos que o cristianismo é, para o filósofo, a salvação do espírito do mundo na medida em que, em determinado momento, quando já se havia esgotado suas possibilidades de avanço no mundo romano¹¹⁹, aparece o gênio religioso capaz de dar as respostas que o espírito do mundo exigia para não cair em plena destruição. Isto porque o destino do mundo se encontrava nas mãos de ditadores cruéis e ávidos por saciarem seus desejos mais absurdos. Hegel compara esse momento histórico revolto da época a uma mulher à *hora do parto*, assim como as dores de tal tempo (sua consciência infeliz) com “dores do parto de um outro espírito, superior, manifesto na religião cristã” (HEGEL, 2008, p. 271).

2.3.2 O processo de humanização da essência e o seu retornar para si

Tanto na *Fenomenologia do Espírito* quanto nas *Preleções sobre Filosofia da Religião* podemos ler sobre aquele que pode ser considerado o primeiro momento de Deus, a saber, Deus como puro pensar. Nas lições de religião de Berlim o filósofo escreve que “a primeira forma é o elemento do pensamento. No puro pensar, Deus é como Ele é em-e-para-Si, é revelado, mas Ele não atingiu ainda o estágio de manifestação ou aparição, Ele é Deus em Sua eterna essência¹²⁰” (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 02). Mas o que seria Deus encerrado nesta pura essência? Poderia ele *ser* neste modo tão abstrato e longínquo?

Hegel escreve em sua *Fenomenologia* que “o espírito é o conteúdo de sua consciência, inicialmente na forma da *substância pura*” (HEGEL, 2005, p. 514). Com

¹¹⁹ Que, por sua vez, “abandonado por Deus, provocou o rompimento com a realidade” (HEGEL, 2008, p. 271)

¹²⁰ “The first form is the element of thought. In pure thought God is as He is in-and-for-Himself, is revealed, but He has not yet reached the stage of manifestation or appearance, He is God in His eternal essence”.

isso se quer indicar que tal consciência é a humana que, por sua vez, tem o espírito absoluto, que é o seu conteúdo, em um primeiro momento, como um em-si puro e um Outro disso que ela é¹²¹. A substância pura, o elemento do pensar (na forma de um Outro) é o modo pelo qual o espírito absoluto é apreendido pela consciência religiosa de maneira propedêutica. Mas tal elemento – por uma necessidade intrínseca ao auto-desenvolvimento do espírito que precisa saber-se a si mesmo – deve descer ao ser-aí, à singularidade, para então poder dar sentido à sua existência. Vejamos então como a representação religiosa explica esse processo por meio do mito da Criação e como Hegel o interpreta.

O espírito no elemento do puro pensar é, para Hegel, o que primeiro se apresenta e assim o faz na forma da “essência eterna, simples e igual a si mesma” (HEGEL, 2005, p. 515). É o Deus antes da Criação que “representa a Idéia eterna que não foi ainda colocada em sua efetividade, mas é, por enquanto, meramente a Idéia abstrata¹²²” (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 07). Mas Deus não podia se manter apenas como esse interior e deveria se tornar efetivo. A sua realidade precisava ser garantida na medida em que ele fosse pensado por um outro (o Homem). Enquanto ele fosse uma eterna essência simples ele seria espírito apenas segundo uma palavra vazia. Mas esta essência simples implicava, em seu conceito mais íntimo, a existência do seu outro (o *negativo em si mesmo, a negatividade do puro pensar*) para a sua realização. Isso porque a essência simples em sua origem (que é o ser pensada como tal) já tinha em si, necessariamente, o conteúdo do negativo; a saber, o próprio pensamento. O que estamos dizendo é que apenas em sendo pensada pelo Si é que a essência simples pode ser o que é. É por isso que Hegel escreve que “a essência simples é a diferença absoluta de si, ou seu puro tornar-se-Outro” (HEGEL, 2005, p. 515). Pode-se dizer então que o espírito “não é só em-si, como essência: é também para-si; é o Si, o Conceito” (MENESES, 1992, p. 192) e isso é uma necessidade. Daí a sentença de que *a essência eterna é portanto objetiva* na medida em que ela *engendra para si um Outro* que, por sua vez, deve retornar a si (em-si) na medida em que se faz consciente-de-si

¹²¹ Como é possível notar nas religiões primitivas.

¹²² “Represents the eternal Idea which is not yet posited in its reality, but is itself as yet merely the abstract Idea”.

na religião. Assim, a diferença que daí advém (entre a essência simples e a consciência-de-si) deve ser entendida como uma *diferença em si*, ou seja, uma diferença de si mesmo e tal diferença tão pura nada mais é do que unidade retornada dentro de si.

Mas até que a essência retorne a si mesma é necessário passar por um longo processo que vai da Criação até o natal do Cristo. Como dissemos, a essência simples já carregava em si mesma o seu negativo. Por conta disso a religião, em especial a religião cristã, trata logo de falar de uma criação, de um pôr-se-no-mundo de Deus. Assim, aquilo que, inicialmente era o simplesmente eterno e abstrato torna-se um Outro-de-si e entra, então, no ser-aí imediato. Vem à tona, dessa forma, o Mundo, uma criação, uma alienação daquela essência simples inicial. Em tal mundo aquela universalidade simples sofre a sua dissolução e dissociação de si mesma naquilo que é a sua própria essencialidade efetivada.

Como comenta o filósofo em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, “o mundo finito é o lado da diferença que é colocado em contraste com o lado que permanece em sua unidade”¹²³ (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 42). Ou seja, no ato de diferenciar-se de si mesmo Deus cria a natureza, mas esta – como explica o filósofo na obra citada – não entra em uma relação com o seu criador e se encerra em sua coisidade bruta, seca e muda. Falta a ela o maior dom que a criatura pode receber; o pensamento. Por isso, Hegel escreve que “Deus é Espírito, mas a natureza nada sabe de Espírito”¹²⁴ (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 42), pois ela é desprovida de inteligência. A natureza pode se relacionar apenas com o Homem, quando este, por sua vez, é criado. No entanto tal relação que ela estabelece com aquele que é a “imagem de Deus” não pode ser tida, a princípio, como uma relação positiva. Dizemos isso porque o Homem em sua infância possui uma relação de dependência com a natureza e ainda não pode dominá-la e tê-la como sua serva, mas o que se dá é justamente o contrário disso. Porém, quando o Homem pensa e transforma a natureza por meio desse mesmo

¹²³ “The finite world is the side of the difference which is put in contrast with the side which remains in its unity”.

¹²⁴ “God is Spirit, but Nature knows nothing of Spirit”.

pensamento ele oferece para ela a reconciliação que ela, sozinha, jamais poderia fazer, a saber, a reconciliação com Deus. Mas não é apenas o Homem que oferece algo à natureza, o contrário também acontece. Como explica Hegel neste seu trabalho de maturidade “a natureza é para o Homem não somente o mundo exterior real, imediato, mas um mundo no qual o Homem conhece Deus; assim, a Natureza é para o Homem uma revelação de Deus¹²⁵” (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 43). Isso porque “o Homem vê a Deus através da natureza”¹²⁶ (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 43); por isso é que na *Fenomenologia* o filósofo inicia a sua exposição sobre a religião com aquelas religiões justamente chamadas de naturais, pois este foi o primeiro modo pelo qual o Homem se elevou à essência, através da natureza. Esta é o meio termo que une Homem e Deus e é por meio dela que se traduz a unidade entre Deus e o Homem.

No entanto Hegel salienta ainda em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião* que se o Homem estiver de acordo apenas com a sua natureza, em detrimento da sua razão, ele se torna mal. Como diz o próprio filósofo, “o homem natural é egoísta”¹²⁷ (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 49). Naturalmente o Homem é potencialmente bom, mas se ele seguir seus instintos e paixões naturais ele se torna mau. Se é possível dizer que o Homem é por natureza mau é por conta da naturalidade que lhe constitui intrinsecamente e que, em um primeiro momento, ofusca a sua razão que ainda não aflorou.

É preciso ainda que se diga que o Si singular (humano) – enquanto *espírito aí-essente*, que é dotado de consciência e está presente no mundo, mas se sabe distinto deste – é, pois, também um Outro da essência. Posto em sua imediatidade este Si pensante ainda não é o *espírito para si*, ou seja, ele ainda não é no modo de ser do espírito¹²⁸. Em seu início ele “pode chamar-se *inocente*, mas *bom* mesmo, não pode”¹²⁹

¹²⁵ “Nature is for Man not only the actual immediate external world, but a world in which Man knows God; Nature is thus for Man a revelation of God”.

¹²⁶ “Man sees God by means of Nature”

¹²⁷ “The natural man is selfish”.

¹²⁸ Não sabe que seu Outro é ele mesmo.

¹²⁹ Inocente porque não conhece a diferença entre bem e mal e porque ainda não teve a chance de ser mau, ou seja, dizemos com isso que a bondade só pode ser gerada diante da possibilidade da maldade e o que legitimaria o bem ou o mal seria o *saber-se* bom ou mal.

(HEGEL, 2005, p. 518). Esse estado da inocência é um remeter-se aos tempos primórdios da humanidade ou, na representação religiosa, ao Paraíso de Adão. Em sua *Filosofia da História* Hegel escreve que o “estado paradisíaco é animalesco. O paraíso é um jardim onde só os animais podem permanecer, não os homens” (HEGEL, 2008, p. 273), pois aqueles estão fadados à inconsciência, ao não-saber-de-si e à indistinção eterna entre Eu e Mundo, entre bem e mal. Já o Homem, que foi “criado a imagem e semelhança de Deus, perdeu o seu contentamento absoluto ao comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. O pecado aqui reside no conhecimento” (HEGEL, 2008, p. 273). Este faz com que se perca aquela felicidade natural, mas é somente por meio da consciência que daí advém que o eu se divide, se vendo diferente disso que é o bem. O pecado original que, por sua vez, aponta para o início de um processo e diferenciação da consciência consigo mesma, é o mito que, por isso, remonta o momento do tornar-se humano. “O conhecimento da elevação da unidade natural é o pecado” (HEGEL, 2008, p. 273). Este é, então, o *médium* entre a animalidade e a divindade. Para ilustrar tal afirmação Hegel transcreve um versículo do Gêneses na *Filosofia da História*, no qual Deus profere a seguinte afirmação após o primeiro homem obter o conhecimento: “Eis que Adão tornou-se um de nós, conhecendo o bem e o mal”¹³⁰. Mas Hegel faz questão de focar no fato que “isso é dito por Deus, não pelo homem que permanece na desunião” (HEGEL, 2008, p. 273). Para este a satisfação da reconciliação ainda não existe e o que lhe resta é apenas a dor de si mesmo¹³¹. Ele ainda não se satisfaz em Deus por entender ainda que Deus é um Outro que não o próprio Homem. Assim, Hegel escreve na obra de 1807 que para que o Homem “seja Si e espírito, deve também, antes de tudo, tornar-se primeiro para si mesmo um Outro” (HEGEL, 2005, p. 518).

O filósofo entende, então, “esse adentrar-se em si da consciência aí-essente¹³² como o tornar-se-*desigual* a si mesma” (HEGEL, 2005, p. 518). Por isso, dizemos que o

¹³⁰ Gn 3,22.

¹³¹ No entanto, para Deus o Homem está deificado através do conhecimento. Cumpre-se, deste modo, o que disse a Serpente para Eva: “Deus bem sabe que, no dia em que dele comerdes (do fruto da árvore do conhecimento), vossos olhos se abrirão e sereis como deuses, conhecedores do bem e do mal”. (Gn 3,4)

¹³² O que caracteriza a saída daquele estado animalesco. (A nota é nossa).

Homem sabedor de si, que se adentra em si, entende esse outro que surge no adentramento (o pensamento) – que, em verdade, é si mesmo (pensamento de si mesmo, autoconsciência) – como Outro-de-si. Esse adentrar-se deve ainda ser entendido como *mal*¹³³, e é justamente por isso que o ato de Adão de comer o fruto da árvore do conhecimento se entende como *pecado*. “[...] o mal aparece como o primeiro ser-aí da consciência adentrada em si” (HEGEL, 2005, p. 518).

Hegel deixa claro que “o mal não é outra coisa que o adentrar-se-em-si do ser-aí *natural* do espírito¹³⁴” (HEGEL, 2005, p. 520). Mas a última figura deste capítulo, que veremos em seguida, faz do bem (pensamento simples) o mal (criatura efetiva consciente) e do mal o bem, efetuando assim a reconciliação mais perfeita que se pode ter até então. Ambos os contrários se fazem presentes neste Si. Quem faz este papel é o Cristo que, na linguagem religiosa, se humilha, se faz pecado, na medida em que é um Outro daquele Em-si puro (o puro pensar), é feito de carne e osso, mas é também, ao mesmo tempo, aquele que glorifica ao Pai, dado ser ele o cumprimento da Sua palavra, um ser que é reflexo total da imagem do Criador.

Quando Deus cria o mundo (o imediato, o negativo, o diferente) dá-se um caráter de separação. Com Jesus a essência eterna (Pai) faz a sua reconciliação com o mundo e com a natureza. O mundo deixa de ser algo independente, um momento negativo. Cristo vem então reconciliar conscientemente essa diferença entre o natural e o divino e trazer tudo para a unidade.

Ao mesmo tempo em que o Verbo, na sua atividade falante, deixa extrusado e esvaziado o em-si, a essência eterna igual a si mesma, por sua vez, está se fazendo ser ouvida de modo imediato por meio do ser-aí do Verbo¹³⁵, que não se diferencia de um ouvir-se a si mesmo da essência. Daí que as diferenças que se podem apontar

¹³³ A opção, que por sua vez carrega consigo um tom de necessidade, de entender o adentrar-se como o mal, deve ser entendida como o caminho da consciência que vai em direção à um saber-se dividido com a essência, pondo nesta toda idéia de perfeição e bondade e na particularidade singular o mal e o imperfeito.

¹³⁴ O *italico* é nosso.

¹³⁵ “A palavra que ouvís não é minha, mas do Pai que me enviou”. (Jo 14,24)

entre estes momentos “dissolvem-se tão imediatamente quanto são feitas, e tão imediatamente se fazem quanto se dissolvem. O verdadeiro e efetivo é justamente esse movimento que gira dentro de si” (HEGEL, 2005, p. 515), circula em-si-mesmo, por meio do pronunciante (Pai) e da palavra pronunciada (Filho), ambos indiferentes, já que exprimem um movimento interno de si mesmo, onde a essência absoluta se mostra como espírito. Uma essência absoluta que não faça esse movimento de apreender-se a si mesma como um outro-de-si, poderia ser considerada apenas um vazio abstrato, não o espírito (*Geist*), pois este seria, no caso indicado, apenas uma palavra vazia. Segundo Hegel, “o espírito no elemento da essência é a *forma da unidade simples*, que por isso, também essencialmente, é um vir-a-ser-Outro” (HEGEL, 2005, p. 517). O que acontece entre o Pai e o Filho no mundo cristão é uma relação da essência eterna consigo mesma no seu Outro, é o

contemplar a si mesmo no Outro, portanto, não é posto o *ser-outro*, como tal; ele é a diferença que no pensar puro imediatamente *não é diferença alguma*: é um reconhecer *do amor*, em que os dois não se *opõem* segundo sua essência (HEGEL, 2005, p. 517).

No entanto essa abstração contida no elemento do puro pensar se aliena na representação do seu ser-Outro e é nesse ser-aí que agora residirá o seu conceito. O espírito absoluto não pode se resumir à uma essência apenas, é preciso que ele chegue ao nível do elemento. Apenas neste os momentos do conceito adquirem “um ser-aí substancial” (HEGEL, 2005, p. 517).

Schelling, ao comentar esse processo hegeliano do sair-de-si e voltar-para-si de Deus em *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, escreve que

o Deus-pai, antes da criação, é o conceito puramente lógico, que se desenrola nas puras categorias do *ser*. Mas esse Deus, porque sua essência consiste em um processo necessário, tem de revelar-se, e essa revelação ou exteriorização de si mesmo é o mundo, e é o Deus-filho. Mas também essa exteriorização (que é um sair do meramente lógico – tampouco conheceu Hegel o caráter meramente lógico do *todo* dessa filosofia, que

declarou sair dela com a filosofia da natureza) – também essa exteriorização, essa negação de seu ser meramente lógico, Deus tem, mais uma vez, de suprimir, e tem de retornar a si, o que, através do espírito humano, ocorre na arte, na religião e, completamente, na filosofia, e esse espírito humano é ao mesmo tempo o espírito-santo, somente através do qual Deus chega à perfeita consciência de si mesmo (SCHELLING, 1973, p. 319).

Em meio a estas idéias Hegel salienta que este *mundo* “não é apenas esse espírito jogado fora e disperso na totalidade e na respectiva ordem exterior” (HEGEL, 2005, p. 518), mas é também o meio pelo qual ele retornará a si mesmo. Como escreve o filósofo em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, “a possibilidade de reconciliação repousa apenas no reconhecimento consciente da unidade implícita da natureza divina e humana”¹³⁶ (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 71). Para avançarmos para o nosso próximo item vejamos que Hegel diz ainda nesta obra que

essa unidade deve conseqüentemente mostrar-se à consciência em uma manifestação puramente temporal, absolutamente comum, da realidade, em um homem em particular, em um indivíduo definido, que é ao mesmo tempo reconhecido como a Idéia Divina, não meramente um Ser de uma espécie superior em geral, mas, pelo contrário, a idéia mais alta, a Idéia absoluta, o Filho de Deus¹³⁷ (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 73).

¹³⁶ “The possibility of reconciliation rests only on the conscious recognition of the implicit unity of divine and human nature”.

¹³⁷ “This unity must accordingly show itself to consciousness in a purely temporal, absolutely ordinary manifestation of reality, in one particular man, in a definite individual who is at the same time known to be the Divine Idea, not merely a Being of a higher kind in general, but rather the highest, the absolute Idea, the Son of God”.

2.3.3 O Verbo feito carne – a figura da perfeita unidade do *Em-si imediato* e do *Em-si pensante*

Foi, então, por meio de um movimento necessário que o espírito que se sabe a si mesmo nasceu. O conhecimento que se formou do mundo antigo e a crise a ele subjacente deveria ser resolvido com o desencadeamento do relâmpago do gênio religioso. Jesus, em seu determinado tempo histórico no qual se deu a sua aparição, é o conceito que soluciona as imperfeições anteriores, dando a figura da imediatez para sua consciência e a forma da consciência-de-si *em-si* à sua imediatez. Segundo o filósofo “o *Em-si imediato* do espírito, que se confere a figura da consciência-de-si, não designa outra coisa senão que o efetivo espírito-do-mundo chegou a esse saber de si” (HEGEL, 2005, p. 508). Essa meta que o espírito alcança na pessoa de Cristo é, na verdade, um resultado de um impulso imediato, de um anseio inerente ao próprio espírito de encontrar uma reconciliação definitiva de Si consigo mesmo, ele era impelido a procurar isso. Como diz Hegel em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, o espírito “requeria uma tal aparição no tempo, a manifestação de Deus como o Espírito infinito na forma de um homem real¹³⁸”. (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 112).

Mas essa solução (Cristo), é bom salientar, não podia vir de Roma, mas sim de um outro povo que sentia vivo em sua alma uma profunda dor em relação aos seus erros, que possuía uma ânsia de justiça¹³⁹. Este povo é o judeu, que, como conta Hegel, já havia sofrido com os sírios, mas só os romanos lhe negaram sua individualidade¹⁴⁰. Os judeus carregavam ainda consigo a consciência do pecado e só possuindo esta é que se pode esperar uma reconciliação. Mas essa sua culpa estava ligada diretamente a um Deus que era completamente abstrato e inalcançável. O seu conteúdo estava apenas no pensamento e muito distante da experiência dos sentidos. Por conta disso, era praticamente impossível também para os judeus (em sua

¹³⁸ “Demanded such an appearance in time, the manifestation of God as the infinite Spirit in the form of a real man”.

¹³⁹ Diferentes dos romanos que não esperavam reconciliação alguma.

¹⁴⁰ Cf. HEGEL, 2008, p. 273.

consciência infeliz¹⁴¹) alcançar a forma do espírito. Assim, embora se diga que a salvação veio dos judeus é necessário acrescentar a isso o fato de que o modo pelo qual os judeus entendiam a sua religião não era suficiente para dar à luz ao fenômeno Cristo, que traz consigo a idéia do Deus encarnado. Por isso a corrente cristã teve que se cindir necessariamente da judaica.

Hegel entende o cristianismo como a religião absoluta, pois já podemos dizer que o espírito ou a essência tem nela a consciência de ser espírito. A religião que agora expomos, por meio da figura consciente-de-si do Cristo, nos permite dizer que ela é a religião manifesta ou revelada. Mas, afinal, o que se quer dizer com isso? Em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião* Hegel explica que

Revelação significa essa diferenciação da forma infinita, o ato de autodeterminação, o ser para o Outro, e essa automanifestação é da própria essência do Espírito. Espírito que não é revelado não é Espírito¹⁴² (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 334).

Na mesma obra Hegel completa este pensamento dizendo que “o que é revelado é que Ele é para um Outro. Esta é o caráter essencial, a definição de revelação”¹⁴³ (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 335). A religião revelada nos apresenta a representação da autoconsciência do espírito absoluto como espírito que é *em-si* e *para-si*. *Em-si* porque conserva sua essência original e substancial; *para-si*, pois se sabe a si mesmo como um Outro de si no ‘aí’. É um Eu que estando em um Outro é si mesmo; é, pois, espírito. Dizer, então, que há uma autoconsciência *em-si* e *para-si* do espírito absoluto é o

¹⁴¹ É interessante notar como o cristianismo nasce do povo judeu, mas este estava sob o domínio dos romanos. Ou seja, tanto o povo judaico quanto o Estado romano eram tidos por Hegel como estágios de uma consciência que se poderia chamar infeliz, o primeiro pela distância do Deus e o segundo pela forma alienada com a qual as leis se encontravam diante do cidadão. O cristianismo teria assim, como base da sua existência, uma dupla expressão de consciência infeliz. Este fato potencializa a situação de afastamento em que a consciência (que forma o cristianismo) se encontrava em relação a sua essência antes do nascimento do Deus-homem. Isso parece nos mostrar que uma reconciliação absoluta, como é o caso do cristianismo, não poderia nascer senão a partir de uma cisão, igualmente, absoluta.

¹⁴² “Revelation means this differentiation of the infinite form, the act of self determination, the being for an Other, and this self manifestation is of the very essence of Spirit. Spirit which is not revealed is not Spirit”.

¹⁴³ “What is revealed, is, that He is for an Other. This is the essential character, the definition, of revelation”.

mesmo que dizer que há uma autoconsciência espiritual do espírito. Isso não é de se admirar quando pensamos que Cristo é o próprio espírito ou em-si absoluto que se tem a Si próprio como Outro¹⁴⁴ que, por sua vez, é também o Si. Esse Outro (Pai) é o Si (Jesus) mesmo¹⁴⁵ que, por sua vez, é, ao mesmo tempo, algo mais que a mera semelhança com o Pai, pois é um Outro (Si) que conserva em si o seu próprio; a saber, sua efetividade histórico-temporal. É Cristo, diferente do Pai e igual ao Pai¹⁴⁶. A diferença está na representação sensível do Homem-Deus, passível da morte temporal, fato este inadmissível, a princípio, para a substância pura, para o Em-si. Mas, curiosamente, também é possível se pensar a morte deste Em-si, desta substância, na morte do Cristo, pois em Cristo está o Pai, assim como no Pai está o Cristo. Por isso que a morte do Messias é também, para o filósofo, a morte do Deus mesmo. É Ele, aquele Em-si, que também é morto na cruz¹⁴⁷.

Em Cristo o *espírito absoluto*¹⁴⁸ deu para a sua consciência a figura da consciência-de-si. Cristo é o absoluto que se vê e que se toca. Ele não é fantasia, é o Deus efetivado na figura da consciência-de-si que não é outra senão a figura humana. Cristo não é um objeto, um símbolo, mas é uma subjetividade, algo interior. É a forma humana, a mais adequada para expressar a Idéia.

Podemos dizer que no momento em que o Cristo histórico apareceu uma necessidade se cumpriu e outra se deu. Cumpriu-se o movimento que uniu a

¹⁴⁴ “Quem me vê, vê o Pai”. (Jo 14,9)

¹⁴⁵ A diferença entre o Pai e o Filho se dissolve ao mesmo tempo que se dá. É uma diferença de si para consigo mesmo que se esfuma no amor. A respeito disso Hegel escreve nas *Preleções sobre Filosofia da Religião* que “o que é diferenciado é determinado de tal maneira que a diferença desaparece diretamente, de forma que isso é visto como uma relação de Deus simplesmente com Ele Mesmo, da idéia simplesmente com ela mesma. Esse ato de diferenciação é simplesmente um movimento, um jogo de amor com o próprio amor, no qual ele não se torna alteridade ou Outro-ser em qualquer sentido sério, nem realmente atinge uma condição de separação e divisão” (HEGEL, 1895, Vol. 2, p. 35). “What is differentiated is determined in such a way that the difference directly disappears, and so, that this is seen to be a relation of God merely to Himself, of the Idea merely to itself. This act of differentiation is merely a movement, a playing of love with itself, in which it does not get to be otherness or Other-Being in any serious sense, nor actually reach a condition of separation and division”.

¹⁴⁶ Aqui se nota, então, o movimento espiritual e seu conceito – que abordaremos novamente à frente – pois já é descoberta a igualdade da diferença, sem que se exclua a realidade desta última.

¹⁴⁷ A respeito da morte de Cristo falaremos mais no capítulo seguinte.

¹⁴⁸ Que é um agente absoluto maior, para Hegel, que o próprio Cristo, visto não ser este algo mais do que uma etapa – embora seja ela a mais perfeita de todas aquelas que precedem o topo do desenvolvimento da experiência da consciência

substância natural com a autoconsciência artística enquanto, por outro lado, nasceu a necessidade do cumprimento e da superação deste *imutável figurado* que deverá ainda passar para a condição de *imutável pensado*. Sobre isso falaremos melhor adiante.

A consciência do espírito absoluto tem, em Cristo, a figura da consciência-de-si; assim,

a fé do mundo é [crer] que espírito “é aí” como uma consciência-de-si, quer dizer, como um homem efetivo; que o espírito é para a certeza imediata; que a consciência crente vê e toca e ouve esta divindade¹⁴⁹. Assim, essa consciência-de-si não é fantasia (como antes), mas é efetivamente no crente¹⁵⁰ (HEGEL, 2005, p. 508).

No Filho de Deus a essência se sabe como essência e esse saber é, justamente, o que faz com que a consciência-de-si se entenda como espírito, ou seja, sabe que o Outro é Si mesmo. O Outro (essência pura e eterna) sou Eu (Cristo enquanto particularidade sensível e perene). Como escreve Hegel nas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, “definimos Deus quando dizemos que Ele Se distingue de Si mesmo, e é um objeto para Si mesmo, mas que nessa distinção Ele é simplesmente idêntico a Ele mesmo, é na verdade Espírito¹⁵¹” (HEGEL, 1895, Vol. 2, p. 327).

O conceito do espírito religioso, ou seja, Cristo, como estamos vendo, tem nele presente o *ser imediato*, é “um Si positivo *simples*” (HEGEL, 2005, p. 508) que, ao fazer retornar “toda a essencialidade à consciência” (HEGEL, 2005, p. 508), ou seja, ao

ser revelado segundo o seu conceito, é a verdadeira figura do espírito, pois o Si é o interior refletido em si mesmo. O espírito é sabido como consciência-de-si, e é imediatamente revelado a esta consciência, pois é a própria; por

¹⁴⁹ Cf. 1Jo, 1,1. “O que era desde o princípio, o que temos ouvido, o que temos visto com os nossos olhos, o que temos contemplado e as nossas mãos têm apalpado no tocante ao verbo da vida [...]”. Hegel cita em nota essa passagem da primeira Epístola de São João no § 758 da *Fenomenologia do Espírito*. Ed. cit.

¹⁵⁰ O parênteses é nosso.

¹⁵¹ “We define God when we say, that He distinguishes Himself from Himself, and is an object for Himself, but that in this distinction He is purely identical with Himself, is in fact Spirit”.

isto se diz que a natureza divina é o mesmo que a humana: e é esta unidade o que se contempla (MENESES, 1992, p. 190).

E é seguindo esta contemplação, que o próprio Hegel longamente investe na *Fenomenologia do Espírito*, que trazemos novamente ao nosso texto as palavras do próprio filósofo que mostra que, em Cristo, “esse Deus vem-a-ser imediatamente como Si, como um efetivo homem singular, sensivelmente intuído; só assim ele é consciência-de-si”¹⁵² (HEGEL, 2005, p. 509).

O conteúdo da religião absoluta é que a encarnação da essência divina tem a figura da consciência-de-si. Esta sabe – pela primeira vez, ao longo do caminho de sua experiência histórica – por meio do Cristo a essência como espírito na medida em que ela não é apenas encerrada *em-si*, mas fez de si agora um para-si absoluto, autoconsciente. A religião cristã, manifesta (*offenbare*), é o saber-se espírito da consciência-de-si que, por sua vez, também é espírito ao ser constituída não apenas pelo Cristo, mas também pelo Pai (a Idéia pura que se aliena a si mesmo no originar do mundo efetivo), por um Outro que é ela mesma¹⁵³. Portanto, a religião revelada – a si e por si mesma através de seu saber de si num outro que é ela mesma – é o saber de si do espírito como espírito¹⁵⁴. Jesus é a substância pensando a si mesma e se sabendo a si mesma em um Outro-de-si de modo totalmente consciente. Na religião cristã “o espírito é o saber de si mesmo em sua extrusão: é a essência que é o movimento de preservar no seu ser-outro a igualdade consigo mesma” (HEGEL, 2005, p. 509). Para o filósofo, Cristo é a substância porque se entende como a substância, como Deus. A sua pessoa inteira, incluindo a sua realidade accidental, é o Deus. Não há no Cristo nada que seja apartado ou inessencial à substância. Pode-se dizer então que “ali [nos seus acidentes] a substância está *dentro de si*, isto é, enquanto a substância é *sujeito* ou *Si*” (HEGEL, 2005, p. 509).

¹⁵² “Dieser Gott wird unmittelbar als Selbst, als ein wirklichen einzelner Mensch, sinnlich angeschaut; so nur ist er Selbstbewußtsein” (HEGEL, 1980, p. 552).

¹⁵³ O que tange ao Espírito Santo trataremos mais adiante no próximo capítulo, ao abordamos a questão da Comunidade.

¹⁵⁴ E não apenas um saber-de-si que acontece no mundo natural ou através de uma obra produzida pela consciência.

Quando Hegel escreve que no cristianismo “a essência divina é *revelada*” (HEGEL, 2005, p. 509) ele está apontando para o fato de que ela sabe o que ela mesma é. E o que ela é? É a “essência que é essencialmente consciência-de-si” (HEGEL, 2005, p. 509) em um Outro que é Si mesmo; é espírito. A religião cristã é a religião verdadeira porque é a primeira e única a apontar para este fato: a presença da essência no Si e deste naquela e o saber deste duplo movimento por ambas as partes. Em tal religião a consciência também se sabe como objeto, pois, como diz o filósofo, “aquele objeto (corporeidade de Jesus) é o Si¹⁵⁵” (HEGEL, 2005, p. 509). O corpo do Cristo não é, como já dissemos, não-Deus, não-Filho-de-Deus, mas é uma unidade inseparável da essencialidade do Si.

De um lado, Cristo “é o puro conceito, o puro pensar ou o ser-para-si; (por outro) o ser imediato, e por isso, o *ser para Outro* e, como esse *ser para Outro*, imediatamente retornado a si e junto a si mesmo¹⁵⁶” (HEGEL, 2005, p. 509). Esse *Outro* não é mais o *ser oculto* que havia nas religiões anteriores. Na religião absoluta isso desaparece, pois não há nada que não esteja claro. O Filho de Deus é “a unidade inseparável consigo, o universal imediato. É o puro conceito, o puro pensar ou o ser-para-si” (HEGEL, 2005, p. 509), é o que é verdadeiramente manifesto.

Segundo Hegel “esse ser-aí imediato não é só e simplesmente consciência imediata, mas ao mesmo tempo é consciência religiosa” (HEGEL, 2005, p. 510). Poderíamos, então, nos perguntar: essa consciência religiosa é consciente do quê? O filósofo nos responde que ela “é, para si, consciente daquilo que, para nós (filósofos) somos conscientes em nosso conceito: de que o ser é a essência”¹⁵⁷ (HEGEL, 2005, p. 510-511). Ou seja, nós, enquanto pensadores, apreendemos este último silogismo pelo conceito, a consciência religiosa apreende, igualmente, a mesma asserção, mas o faz por intermédio da representação. Este fato, no entanto, não impede que se afirme que “a religião revelada é um saber especulativo, já que Deus (nela) é revelado tal como é,

¹⁵⁵ O parêntese é nosso.

¹⁵⁶ O parêntese é nosso.

¹⁵⁷ Os parênteses são nossos.

como espírito (é sabido por ele mesmo como tal), como puro pensamento. Ele está aí como é *em si*¹⁵⁸ (MENESES, 1992, p. 191). Na Comunidade, que mais a frente analisaremos com maior cuidado, “o espírito se realiza como consciência-de-si universal” (HYPPOLITE, 2003, p. 589) e isso se liga à dialética do movimento do aparecer que o espírito faz a si mesmo, e o conhecimento desse manifestar-se, de Deus, “só é acessível no puro saber especulativo [...]. Um saber que sabe Deus como *pensar*” (HEGEL, 2005, p. 511). Mas se a religião é representação, como ela sabe Deus pelo pensar? É preciso esclarecer que o pensar da consciência religiosa é um “pensar como ser (especulação não filosófica) e como ser-aí (representação), e o ser-aí como a negatividade de si mesmo; por isso, como Si – este Si, e Si universal”¹⁵⁹ (HEGEL, 2005, p. 511). Esse pensar é especulativo porque apreende Deus pelo pensar, mas este último existe ainda apenas enquanto plantado no ser-aí e coadunado ao sentimento e à representação.

De acordo com a *Fenomenologia*, o ser se revela a si mesmo na religião *manifesta* e o religioso *sabe* disso. A grande questão é que, para o homem de fé “a totalidade do Ser está fora dele (embora ele esteja dentro dela); o Ser total é diferente dele, e o saber absoluto pelo qual esse Ser se revela é diferente do saber humano” (KOJÈVE, 2002, p. 279). Assim, embora tenha o religioso uma real perfeição no seu conhecimento (visto conhecer ele a revelação que o Ser faz a si mesmo e para si mesmo) ele, no entanto, tem o conhecimento de um absoluto que é diferente de si – e, assim, não se iguala a esse mesmo absoluto, como faz o filósofo do capítulo VIII – Saber Absoluto – da *Fenomenologia do Espírito*. O saber de Deus do cristão não é como o do Cristo, ou seja, não é um *saber-de-si*. Ele não se sabe como sendo essa mesma substância. Portanto, o Cristo é a figura mais perfeita que une a essência e a consciência-de-si, porém ele não alcança em sua breve vida a completude da religião manifesta. Para que tal completude possa emergir a figura do Cristo deve ser suprassumida. É este o movimento que analisaremos a seguir.

¹⁵⁸ Os parênteses são nossos.

¹⁵⁹ Os parênteses são nossos.

3. A Comunidade cristã: a verdade de uma religião absoluta

O religioso deve alcançar o conhecimento que o Cristo possuía de estar unido ao próprio em-si, de ser seu Outro sem deixar de ser Si mesmo. Mas, para isso, aquele conteúdo absoluto que o Cristo possuía precisa se universalizar junto às consciências humanas e nelas ganhar uma verdadeira efetividade. Jesus, em sua corporeidade, era a essência encarnada, o puro pensar que assumiu uma figura natural e uma figura natural que atingiu a dignidade da coisa em-si. Era a representação sintética mais absoluta, o meio termo mais perfeito entre o puro pensar e a consciência-de-si. A unidade acabada destes dois últimos é a expressão plena do absoluto. Mas tal unidade pode acontecer na representação ou no conceito. Na primeira, se fala de religião (que tem sua figura máxima em Jesus) e, na segunda, de filosofia (que alcança o ápice do poder intelectual humano em Hegel – para o próprio Hegel) ou do saber absoluto. Neste toda a diferença entre a consciência-de-si consigo mesma está superada, pois se viu que a essência substancial só tem realidade no pensar. Só há essência quando esta é pensada pelo Si¹⁶⁰. Mas, se é assim, a origem da “essência pura” está, então, no seu negativo. O que seria aí um escândalo ao homem religioso o filósofo entende como a identidade entre o puro pensar e o Si. Esta identidade é para ele a verdade da religião e, ao mesmo tempo, o suprassumir da mesma. Diz-se isso porque o destino desta síntese é a deificação humana a-religiosa¹⁶¹, porque a deificação *religiosa* do Homem

¹⁶⁰ Haveria algo que nos impeça de pensar, igualmente, em uma essência em-si que exista independentemente do pensamento do Homem? A princípio, poderíamos dizer que sim. Mas o que seria uma essência em-si que não fosse pensada? O fato é que não se pode conceber nada sem pensamento. Essa é a forma na qual interpretamos Hegel desde o começo deste trabalho e manteremos a nossa posição até o final, pois este exercício filosófico que aqui empreendemos não tem outro objetivo senão deixar clara essa nossa opinião acerca do modo como Hegel pensa as bases da religião na *Fenomenologia do Espírito*.

¹⁶¹ Por outro lado, poderíamos nos perguntar: se pensarmos que no Saber Absoluto o Homem se saberá a essência de forma a-religiosa, não poderíamos comparar este momento àquele da consciência feliz da comédia grega? Mas nos recordemos que nesta, ao perder a sua capacidade de transcendência, a consciência acabava por perder-se a si mesma. Portanto, por julgarmos que Hegel não cometeria este disparate, de deixar esta insuficiência à consciência quando esta alcança o seu Saber Absoluto, é possível perguntar: haverá então alguma espécie de “transcendência” para a consciência no Saber Absoluto? Cremos que não, se entendermos transcendência no sentido habitual, pois se houver alguma esta transcendência não poderá mais ser entendida como um sair de si em direção a algo que é um Outro-de-si, mas sim um movimento que o Si faz desde Si para Si mesmo. A verdade da essência não se dá mais fora da consciência humana-histórica, no término da experiência da consciência. Achamos ser um erro profundo querer ver aí qualquer modo de expressão religiosa em seu sentido corrente do termo. O desenvolvimento de uma filosofia humanista pós-hegeliana era, praticamente, inevitável.

começa com o Cristo e termina com ele. Cristo é a *representação* dessa síntese entre essência abstrata e autoconsciência e o destino de toda representação é ser suprasumida pelo conceito.

Vimos, ao longo deste trabalho, as variadas representações que a consciência-de-si do espírito construiu para si ao longo das figuras religiosas. Cristo é, de todas, a mais perfeita não somente por conta de sua vida que reconcilia o bem da eternidade etérea com o mal da natureza efêmera, mas também por conta de sua morte. No sacrifício do Filho de Deus aquele Em-si que se humanizou, se extrusou de si, alcança a consumação deste movimento na medida em que realiza o movimento de retorno àquele puro pensar. Deus aceita imolar-se como vítima perfeita para a salvação dos homens¹⁶². Nesta imolação quem morre é o próprio Deus; Ele mesmo é a vítima. Esta morte (3.1) anuncia o saber-de-si do espírito como espírito em sua perfeição, pois o sacrifício do Cristo é o seu retorno ao em-si e a formação de uma síntese daí advinda: o Espírito Santo. Este dá aos fiéis o conhecimento da verdade, ou seja, de serem eles participantes da essência do Deus e é nesse saber-se-em-Deus que vive a Comunidade (3.2).

3.1 O sacrifício do Cristo – o retorno da figura particular à universalidade da essência

Cristo realiza o movimento do *vir-a-ser 'aí' consciente-de-si do em-si*. Por meio do Messias o ser-aí natural se torna habitáculo consciente da essência abstrata. Mas este ser-Outro sensível do puro pensar deve retornar para sua origem, ao seu desde onde – “por meio de um segundo tornar-se Outro” (HEGEL, 2005, p. 521). É a morte de Cristo em seu autosuprasumir-se, em seu tornar-se universal. A morte do Deus feito homem (da figura que dava o para-si do em-si e a unidade de ambos) faz com que o

¹⁶² Entendemos que salvar os homens não significa, para Hegel, outra coisa senão torná-los mais divinos, na medida que eles se tornam mais próximos e íntimos da essência pura e eterna.

imediatamente deixe de ser estranho para a essência, pois esse mesmo imediato, por meio da morte, é supracumido e tornado universal.

Mas podemos nos perguntar: Cristo já não era um imediato reconciliado com a essência? Sim, mas embora Jesus fosse o Si universal do espírito que se sabe espírito ele era, ainda, uma figura singular e essa singularidade, dentro do destino dialético da experiência da consciência histórico-humana, deveria, pois, dar lugar a um Si ainda mais universal¹⁶³. Para Hegel,

a figura (do Cristo) não tem ainda a forma do conceito, isto é, do Si universal, do Si que em sua imediata efetividade é também Si supracumido, é pensar, é universalidade, sem perder na universalidade a efetividade¹⁶⁴ (HEGEL, 2005, p. 511-512).

Esse movimento onde a figura dá lugar ao conceito é uma necessidade para o aprimoramento da consciência-de-si. Dizer que Cristo deveria perder a sua figura não é outra coisa senão anunciar a sua *morte*. Por meio desta o seu Si sintético-conceitual se expandiu à *totalidade* dos Si.

O “isto *sensível* supracumido” (HEGEL, 2005, p. 512), ou seja, o Cristo morto, tornou-se, em um primeiro momento após seu sacrifício, a coisa da *percepção*, ou seja, realizou uma pluralização e universalização dos Si, como acontece nas *comunidades* cristãs primitivas¹⁶⁵.

Dizia o Cristo aos seus discípulos antes da Paixão: “É conveniente para vós que eu vá, porque, se eu não for, o Consolador não virá para vós; e se eu for, vo-lo mandarei”¹⁶⁶. Dizia ainda o Nazareno: “Quando, porém, vier aquele, o Espírito da

¹⁶³ Quando se via o Cristo ele não era, obviamente, Pedro, João ou André. Ele era um *este* que não era *aquele*. Da mesma forma, a unidade espiritual que ele mantinha com a substância absoluta se restringia apenas ao seu Si pessoal e, conseqüentemente, não se expandia aos que o seguiam. Esta deficiência que se encontra no caminho do espírito absoluto deve ser agora resolvida.

¹⁶⁴ O parêntese é nosso.

¹⁶⁵ Nelas o espírito de Deus, Ele mesmo, está presente.

¹⁶⁶ Jo 16,7

Verdade, ele vos orientará na verdade completa”¹⁶⁷. Assim a religião, por meio do Evangelho, mostra na representação o que Hegel nos deu pelo conceito. O Espírito (Santo) é, na crença cristã, o que liberta o fiel da dicotomia bem x mal dando a ele conhecimento da verdade e a libertação, tornando-o participante da essência divina através da fé e redimindo-o da culpa do saber que carregava Adão¹⁶⁸. Mas para que isso pudesse acontecer era preciso que Deus morresse.

Hegel diz que “a presença imediata suprassumida da essência consciente-de-si é essa essência como consciência-de-si universal” (HEGEL, 2005, p. 521). Com isso se quer dizer que a morte de Jesus, e a retirada de sua pessoa da perenidade do mundo humano, culminam em uma universalização do saber-se universal, na medida em que a Comunidade que o sucede passa a se entender, repitamos, como incluída naquela essência que antes era tida somente como distante e apartada, mas que agora, por meio do Espírito, se dá a conhecer. É, pois, por meio da morte do Cristo – do Si singular suprassumido – que temos o vir-a-ser de

uma comunidade que, tendo-se demorado até então no representar, agora a si retorna como ao Si; e o espírito passa assim do segundo elemento de sua determinação – do representar – ao terceiro, que é a consciência-de-si como tal (HEGEL, 2005, p. 521).

Quando a Comunidade retorna, então, ao Si, o que de fato se dá é um retorno do espírito ao interior de si mesmo. O espírito puro e simples que se alienou na efetividade para ser Si mesmo, na medida em que é aí – no mundo, desde a criação e o desenvolvimento da história até o episódio do Messias – e se faz outro deve, pois, em sendo esse outro, se descobrir a si como a própria origem¹⁶⁹, e isso acontece na pessoa do Nazareno. Porém, o *urgir do conceito* faz com que isso que aconteceu nesse

¹⁶⁷ Jo 16,13.

¹⁶⁸ Como dissemos no capítulo anterior, ao adentrar-se em si mesma, movimento esse que corresponde ao conhecer – que se ilustra em um primeiro momento na pessoa mítica de Adão –, a essência se torna má, comete uma queda. Mas, agora, a culpa daquela cisão está apagada, pois esta mesma cisão (que antes fora causada pelo conhecimento do saber da própria condição humana) se esfumou por meio do sangue do Cristo crucificado que, por sua morte e ressurreição, salvou os homens da sua separação com a essência divina ao dar a eles o Espírito Santo.

¹⁶⁹ “No princípio (*arché*) era o Verbo (*lógos*)”. Jo 1,1.

particular se universalize e isso acontece por meio da morte de Cristo e do derramamento do Espírito Santo sobre a Comunidade – derramamento este que é uma consequência do sacrifício daquela vítima inocente.

Aquele homem singular deve, assim, consumir em si mesmo seu *ser sensível* enquanto singular. O seu *ser* deve passar para o *ter sido* e a consequência disso é que ele vai deixar de ser visto e ouvido pela consciência que, um dia, o viu e ouviu – “e só porque o *tinha* visto e ouvido, torna-se ela mesma consciência espiritual” (HEGEL, 2005, p. 512). No entanto, o fato de a consciência ter visto e ouvido dá a ela apenas a figura de uma consciência imediata, que ainda “não supressumiu a desigualdade da objetividade, nem a recuperou no puro pensar” (HEGEL, 2005, p. 512). Isso porque ela sabe o Cristo como espírito, mas não a si mesma. A Comunidade – que é justamente o que caracteriza esta consciência – deve se tornar uma universalidade na qual está perdida a atividade singular isolada e na qual se vê a “universalidade da efetividade, a ‘todidade’ dos Si” (HEGEL, 2005, p. 512). Como comenta Hyppolite, “o deus-homem deve desaparecer no tempo como todo “isto sensível” e histórico, mas ressuscitar transfigurado” (HYPPOLITE, 2003, p. 589), deve agora ressurgir *no espírito* e ter a sua páscoa; momento que supera o seu natal ou nascimento no *ser-aí sensível*. Mas para isso, como acabamos de dizer, é preciso que ele desapareça no seu modo de ser-aí imediato. No entanto, o espírito permanecerá sendo o Si imediato da efetividade – através das pessoas que formam a Comunidade e que permanecem unidas na fé daquele que ressuscitou – na forma da consciência-de-si universal da Comunidade. Portanto, o que agora constitui a totalidade do espírito não é mais apenas o Singular (o Filho de Deus), mas a este se junta à consciência da Comunidade que, por sua vez, leva dentro de si o significado da existência daquele singular e ganha, para si, um caráter espiritual, pois Cristo está na Comunidade e a Comunidade está em Cristo.

O saber da Comunidade se faz, porém, por meio da figura da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo). Hegel explica, em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, que o que traz a reconciliação é o fato de a Igreja de Deus saber que Ele é Trindade, ou seja, que Deus é (para Ele mesmo) um Outro e que esse Outro é o próprio Deus. Daí

não se tira apenas a noção de espírito, mas também o fato de que Deus é um processo de contínua indiferenciação de si consigo mesmo. Deus é esse movimento eterno de auto-identificação. A filosofia hegeliana pretende ser a tradução autêntica desse saber trinitário, abandonando este tipo de linguagem representacional em favor do conceito que, por sua vez, dá à Trindade novos signos: o Logos (ao Pai); a Natureza e o Si finito (ao Filho) e, finalmente, o Si universal do espírito da Comunidade (ao Espírito Santo).

Hegel ressalta o fato de que embora a Comunidade professe que por meio do Cristo a essência assumiu a natureza humana ela ainda não é, no entanto, capaz de perceber que este pensamento já sentencia que elas não estão mais separadas. Mas, assim como o crente religioso não compreende isso ele também não entende que o mal (enquanto finitude e limitação do universal) não é mais algo alheio à consciência divina. A essência absoluta não seria realmente absoluta se houvesse, para ela, um Outro que não fosse ela mesma. Nada escapa ao Si do espírito que a tudo une a Si, mas, para alguns crentes, esse movimento último poderia ser tomado como uma elucubração herética¹⁷⁰. Por isso, diz Hegel que o conceito “aparece à consciência representativa como um acontecer inconcebível” (HEGEL, 2005, p. 522); inconcebível para aqueles que procuram entender o pensamento de Hegel por meio de modelos pré-hegelianos¹⁷¹.

O representar da Comunidade, por ter a capacidade de captar a essência absoluta e o Si para-si-essente como não separados, acaba, por conta disso, tornando-se possuidor do *conteúdo verdadeiro*. Este é enunciado por ela como a “extrusão da essência divina que se faz carne”¹⁷² (HEGEL, 2005, p. 522). Mas essa representação ainda é *imediate*, pois compreende a figura humana da essência divina apenas como figura particular. Tal particularidade deve ser universalizada, deve ser tornada espiritual, e isso acontece por meio do sacrifício de sua existência imediata que, nesse movimento, o faz retornar à essência. Esse retorno representa a “*reconciliação* da

¹⁷⁰ Tais ideias de Hegel foram motivos suficientes para que ele fosse, por muitos, chamado de ateu, antropoteísta, panteísta... A esse respeito falaremos mais em nosso último capítulo.

¹⁷¹ Ou seja, mantendo a divisão entre sujeito e objeto, homem e Deus, imanência e transcendência, etc.

¹⁷² “E o Verbo se fez Carne e habitou entre nós”. Jo 1,14.

essência divina com o *Outro* em geral, e precisamente com o *pensamento* desse Outro, com o mal” (HEGEL, 2005, p. 522). Isso acontece porque o fiel agora não é mais dependente daquele aí sensível do Si (Jesus), superou a necessidade de vê-lo, tocá-lo e ouvi-lo; crê agora pelo espírito, na dinâmica do espírito, assim é o seu pensamento, que fora anteriormente a causa e origem do mal, e que retorna agora à essência e com ela se reconcilia. Pela morte de Cristo, escreve Hegel nas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, “o mundo é assim reconciliado, e através dessa morte o mundo é implicitamente libertado de seu pecado¹⁷³” (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 97).

Portanto, podemos dizer que na morte do Messias, Deus se reconcilia consigo mesmo na medida em que a negação daquele em-si puro, a corporalidade do Cristo-Deus, é negada na cruz. A morte de Jesus é, pois, a morte da morte, negação da negação. Com a morte de Cristo, Deus suprime a realidade natural, é a superação da existência imediata e o estranhamento para com esta. É o cancelamento dos limites que havia entre o mundo humano e o divino. A história de Jesus e sua morte, como diz Hegel nas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, não é apenas a história de um indivíduo, mas é a história de Deus. É este que realiza tudo.

Diz-se ainda que Cristo morreu por todos, e isso não representa um ato individual, mas a história divina eterna. Diz-se, da mesma forma, que n'Ele todos morreram. Este é em si mesmo um momento na natureza de Deus, que ocorreu no próprio Deus¹⁷⁴ (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 95).

Assim sendo, é a reconciliação de Deus consigo mesmo e com o mundo (que é uma exteriorização do próprio Deus) que o sacrifício do Cristo promove.

Deus, através da morte, reconciliou o mundo e o reconciliou eternamente Consigo mesmo. Esse retorno do estado de afastamento é o Seu retorno para Si mesmo, e é por causa disso que Ele é Espírito e, conseqüentemente, o terceiro ponto é que Cristo ressuscitou. A negação é,

¹⁷³ “The world is thus reconciled, and through this death the world is implicitly freed from its evil”.

¹⁷⁴ “It is further said that Christ died for all, and this does not represent an individual act, but the divine eternal history. It is said in the same way that in Him all have died. This is itself a moment in the nature of God ; it has taken place in God Himself”.

assim, sobrepujada, e a negação da negação é, pois, um momento da natureza Divina¹⁷⁵ (HEGEL, 1895, Vol. 3, p.96).

É, portanto, de acordo com as reconciliações que acabamos de expor, que podemos entrar agora no momento mais sublime desta religião que Hegel entende como absoluta: a esfera da Comunidade dos fiéis e a universalização da essência de Deus nos indivíduos que dela fazem parte.

3.2 A Comunidade – o suprassumir do elemento da representação na consciência de si do universal

A Comunidade é o momento mais polido da religião manifesta. Nela o espírito encontra sua *consciência-de-si universal* que se diferencia de sua representação absoluta inicial (Cristo), na medida em que agora produz, *para-si*, o que *em si* já veio a ser. “O homem divino morto ou Deus humano, é *em si*, a consciência-de-si universal; ele tem de tornar-se isso *para esta consciência-de-si*” (HEGEL, 2005, p. 524). Por meio do retornar da consciência-de-si em-si universal (Cristo) à essência (ao Pai), por meio da morte do Filho, o espírito vem-a-ser para-si, na Comunidade, a consciência-de-si para-si universal. Esta consciência-de-si em-si universal era a que Jesus possuía (em si, na sua individualidade particular; universal, no seu existir que é intrínseco à essência) e é a que agora, neste terceiro elemento (Comunidade) se realiza universalmente. O fiel que se agrega à Comunidade não se sabe, no entanto, participante do puro pensar como se sabia Jesus, e essa vai ser aqui uma das principais deficiências da Comunidade. Ou seja, o fiel deveria ter o saber de Cristo, ser a essência como ele era, para poder alcançar assim o ser-para-si absoluto universal do espírito. Mas, como isso não acontece, o crente tem apenas o seu *ser-em-si*, visto que, para ele, Jesus é um ideal moral e espiritual inalcançável.

¹⁷⁵ “God has through death reconciled the world, and reconciled it eternally with Himself. This comingback from the state of estrangement is His return to Himself, and it is because of it that He is Spirit, and the third point accordingly is that Christ has risen. Negation is consequently surmounted, and the negation of the negation is thus a moment of the Divine nature”.

É preciso, então, que a Comunidade cristã se torne participante da essência tal como era o Filho do Homem. É necessário que ela adentre em si mesma e que o seu Si se retire da naturalidade para que tal movimento possa ser efetuado. Tal retirada, diferente do que anteriormente falamos, não traz, agora, o sinal do mal (como aconteceu com Adão), mas o *saber* do mal que, por sua vez, é o primeiro momento da reconciliação. Segundo Hegel, “o adentrar-se em si consiste em *convencer-se* (*überzeugen*) de que o ser-aí natural é o *mal*” (HEGEL, 2005, p. 524), no que diz respeito a sua oposição à essência pura, ao puro pensar. O saber a naturalidade como sendo o mal, e não o movimento do adentrar-se em si como sendo o mal, resulta em uma reconciliação consigo mesma, que a consciência representativa realiza ao tomar conhecimento do que é o mal¹⁷⁶ e, por consequência, ao tomar para si um comportamento de abandono da natureza imediata e um *morrer* para o pecado. Realiza-se aqui o que Hegel indica como um “desistir dessa imediatez” (HEGEL, 2005, p. 525).

Vimos, acima, a reconciliação feita pelo Cristo da essência com o mundo objetivo; o que vemos agora é a reconciliação inversa, do mundo objetivo com a essência. A essência retorna a si desde uma natureza (humana) pensante que abandona o ser-aí natural na sua mera pulsação sensível concupiscente (o mal), não o ser-aí natural como tal.

Em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, Hegel desenvolve uma abordagem mais positiva no que tange às relações da Comunidade com o ser-aí natural. Como diz o filósofo nesta obra de maturidade, a reconciliação que ocorre na Comunidade significa que “o que é humano não é algo alheio à Sua natureza (de Deus), mas que essa alteridade, essa autodiferenciação, essa finitude, como se diz às vezes, é um momento em Deus mesmo¹⁷⁷” (HEGEL, 1895, Vol. 3. p. 99). Ou seja, a reconciliação não deve ser entendida, então, apenas de um modo intelectual, mental, mas precisa, também, implicar toda a corporeidade do Homem. A realidade perene, mundana, natural, deve

¹⁷⁶ Do mal “que *em si* está no ser-aí” (HEGEL, 2005, p. 525).

¹⁷⁷ “What is human is not something alien to His nature, but that this otherness, this self-differentiation, finitude, as it is sometimes expressed, is a moment in God Himself”.

ser igualmente elevada e incluída no caráter divino de Deus. Hegel escreve ainda na obra citada que “é com a consciência da Comunidade Espiritual que se faz a transição do homem puro e simples para um Deus-homem¹⁷⁸” (HEGEL, 1895, Vol. 3. p. 99). Em sua *Fenomenologia*, como continuaremos vendo aqui, Hegel não arrisca ir tão longe assim em suas considerações a respeito da Comunidade. Em suas *Lições de Berlim*, o filósofo aparenta ser mais flexível com a religião cristã do que em seu período de Jena. Na obra de 1807 a impressão que fica é a de que o filósofo anseia por suprassumir a religião em favor da filosofia (Saber Absoluto) e é apenas esta última que nos permite intuir uma efetiva união entre Deus e Homem. Mas, como vimos na citação acima, Hegel se permite fazer tal enlace já na Comunidade cristã em suas *Lições sobre religião*. Na *Fenomenologia*, em contrapartida, Hegel não nos deixa uma impressão de que o fiel da Comunidade faça uma união de sua corporeidade com o Deus mesmo. O abismo entre a realidade natural do crente e a divindade etérea de Deus parece permanecer na religião. Ou seja, o fiel ainda está longe de deificar-se a si mesmo *pela fé* na obra de 1807.

O movimento do *adentrar-se-em-si* da objetividade que estávamos expondo é feito, como podemos notar na *Fenomenologia*, através da mediatização da consciência humana, na medida em que esta faz uma *renúncia* ao que nela há de natural, a fim de aspirar ao conteúdo divino. Temos aqui, portanto, ainda esta idéia (do homem religioso) de uma necessidade de se abrir mão da própria natureza para se alcançar o conteúdo absoluto da essência por meio de um movimento de interiorização. A santificação do Homem dependeria, então, de uma desumanização do mesmo que ocorreria por conta daquela interiorização. Mas o curioso é que o surgimento do mal – enquanto anti-valor consciente – só se deu, igualmente, por um *adentrar-se-em-si* (como relata o *Gênesis* e a figura de Adão) que nada mais era senão o tomar posse do *conhecimento* contido no fruto da árvore do Éden. Só que este último adentrar-se – o adentrar-se-em-si pejorativo, que representa o estar consciente da cisão humana com Deus – não é o tornar-se Outro (negar a si para se unir a Deus) nem o adentrar-se-em-si na

¹⁷⁸ “It is with the consciousness of the Spiritual Community, which thus makes the transition from man pure and simple to a God-man”.

suprassunção da singularidade efetiva simples e natural em favor de um Si universal divino, como ocorre com os participantes da Comunidade cristã.

A consciência-de-si da Comunidade, por não ser ainda uma consciência-de-si conceituante (filosófica), necessita da representação para expor o movimento acima descrito¹⁷⁹; que é o do espírito, por meio do fiel, tomando *consciência-de-si em-si e para-si* em seu adentrar-se. Assim, o seu autocompreender-se se dá apenas por meio “daquela *representação* de que a essência divina se reconciliou com seu ser-aí por meio do *acontecer* da própria extrusão da essência divina, por meio de sua acontecida encarnação e morte” (HEGEL, 2005, p. 525). A Comunidade é, portanto, dependente das diversas figuras (*Criador, criação, encarnação, Pai, Filho, morte, ressurreição, Espírito Consolador*) para realizar a reconciliação feita pelo Cristo, para ser portadora do conteúdo absoluto. Emergem, então, algumas figurações como: “Jesus (*Filho*) é o *caminho* que leva ao *Pai*”, “é a *luz* do mundo”, “o *pão* da vida”. “Ninguém pode ir ao *Pai* senão por mim”¹⁸⁰. Sem o evento figurativo religioso máximo (Cristo) o espírito absoluto jamais teria alcançado sua consciência-de-si como espírito, pois tal evento é a base que prepara o palco da reconciliação perfeita.

A Comunidade compreende agora, por meio das representações que possui, o sacrifício do Cristo e sua conseqüente morte como o tornar-se “não-ser deste Singular” (HEGEL, 2005, p. 526) que, por meio da cruz, agora vive universalizado em suas comunidades. Mas se, por um lado, a morte de Cristo propicia a universalização do seu espírito, que une a Comunidade à essência absoluta, por outro, o sacrifício feito pela própria Comunidade em seu *adentrar-se-em-si*, negando o mundo material como essencial, dá a ela a possibilidade de receber a herança espiritual deixada pelo Messias que, através do saber do mal que a Comunidade desenvolve, encontra agora lugar para ser aceita. Em outras palavras, é Cristo que sacrifica seu corpo pela universalização do seu espírito, enquanto, por sua vez, a Comunidade, sacrificando-se ao seu modo, se

¹⁷⁹ Do adentrar-se em si mesma.

¹⁸⁰ Jo 14,6.

abre para tomar para si o espírito do *Filho* de Deus. Um sofre para poder doar, o outro para receber.

Cristo, enquanto espírito absoluto, espírito singular, particular que pertence ao elemento da representação, quando tem seu Si universalizado¹⁸¹ passa a se preservar vivo em seu ser-outro, a saber, nos participantes da Comunidade que também se sacrificam para recebê-lo. A autoconsciência que daí advém não pode mais sofrer uma morte, semelhante àquela sofrida por aquele particular. Quem morre na Comunidade (os mártires, por exemplo) são apenas as suas partes isoladas – indivíduos que são participantes do todo, mas não representam a *totalidade* do todo. Por meio do seu *saber* e renúncia aos instintos naturais, ou seja, por meio do seu *adentrar-se-em-si*, a Comunidade afogou ainda a diferença entre os Si que a compõem na universalidade do espírito que a todos comporta. Todos são, igualmente, *filhos de Deus*. Esta forma de ligar-se à essência faz também com que morra aqui a indispensabilidade da natureza imediata e a sua primazia que um dia existiu¹⁸² e era fundamental para fazer o espírito humano ligar-se com a essência. Em tal *saber* da Comunidade até a própria figura sensível do Filho de Deus foi supressumida. A essência daquele homem particular agora habita apenas no interior das consciências dos fiéis e nelas permanece viva. “A morte do mediador, apreendida pelo Si, é o supressumir de sua *objetividade* ou de seu *ser-para-si* particular. Esse ser-para-si *particular* tornou-se consciência-de-si universal” (HEGEL, 2005, p. 526).

Para Hegel, *a consequência deste movimento que universaliza a consciência-de-si resulta no fato de o espírito tomar consciência-de-si como espírito*. O Deus, que é espírito – visto estar o Pai no Filho e este naquele com o Espírito Santo (o que prova que aqui o Eu é um Nós e o Nós é um Eu) – toma agora consciência-de-si na Comunidade cristã que, em si mesma, também é espírito – já que nela os cristãos estão ligados intimamente, formando um só corpo onde todos são iguais. A Comunidade cristã é espelho da Trindade divina. É um Eu que é um Nós e um Nós que é um Eu.

¹⁸¹ Por meio de sua morte.

¹⁸² A corporeidade do Filho de Deus, por meio da qual os homens eram levados ao Pai e à sua graça.

Como diz o filósofo em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, o indivíduo da Comunidade é si mesmo e ao mesmo tempo é um Outro (individualidade universal). Mas essa união é obra do amor. “O amor harmoniza todas as coisas, mesmo a oposição absoluta”¹⁸³. (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 102). Assim como a Trindade se indiferencia e se une pelo amor, os cristãos repetem (pelo menos idealmente) esse gesto na Comunidade.

Indiferenciação e unidade são características próprias disso que Hegel entende como absoluto. Por conta disso, podemos dizer que o que o espírito da Comunidade representa, o seu conteúdo, é o absoluto¹⁸⁴, pois ela se encontra unida com o Deus eterno por meio do Espírito (Santo). No entanto, essa Comunidade – que tem o absoluto como conteúdo de si – “ainda não está consumada nessa sua consciência-de-si” (HEGEL, 2005, p. 527) religiosa. Seu conteúdo (que é absoluto) se apresenta, como já dissemos, no modo representacional, ou seja, não conceitual. Isso faz com que, em parte, a sua unidade com o Deus esteja comprometida. O que retorna a ela desde seu representar – ou seja, o reflexo que advém desse outro que ela mesma põe no ‘aí’ para tornar exposto a sua relação de unidade com a essência – é a sua *espiritualidade* efetiva que, por sua vez, carrega consigo ainda um caráter de cisão, um conteúdo no qual a dualidade é latente. A consciência-de-si espiritual não tem, pois, a si mesma como objeto, não alcançou ainda a consciência de que esse Outro que ela representa não é um não-Eu que exista de modo independente do Si (*Selbst*) humano. Assim, a Comunidade, em seu representar, “não se abre à consciência-de-si mesma” (HEGEL, 2005, p. 528). Sua consciência, ao contrário, representa o Outro-de-si que ela ainda não identificou como sendo ela mesma. Ela ainda não sabe que o Deus, enquanto substância etérea somente, morreu.

É preciso, porém, destacar que tais deficiências acima apontadas promovem, por outro lado, o saber-de-si do espírito que estamos aqui perseguindo. Talvez isso fique mais claro se fizermos uso, mais uma vez, das *Preleções sobre Filosofia da Religião*.

¹⁸³ “Love harmonises all things, even absolute opposition”.

¹⁸⁴ Ou seja, o mesmo conteúdo que possuirá o filósofo do Saber Absoluto, com exceção, é claro, da representação.

Tomemos a abordagem feita por Hegel acerca da Igreja que sucede as comunidades primitivas. A Igreja, mesmo agarrada na representação (*Vorstellung*), parece ter um papel fundamental para Hegel. Ela oferece, em sua representação, uma realidade mais efetiva à Comunidade e à verdade que ela carrega¹⁸⁵. A Igreja produz assim elementos reais para auxiliar o fiel em sua fé e uni-lo à sua essência. Um exemplo disso é que a Igreja reconcilia o homem com Deus por meio do *batismo*, ou seja, por um rito efetivo, fazendo com que se apague o mal original que no homem reside. O batismo é um segundo nascimento, não natural, mas espiritual, que se dá, curiosamente, por meio da água natural (embora esteja ela benta). A regeneração que acontece no batismo alivia o fiel daquela dor infinita da separação entre Homem e Deus, que passava a Comunidade em seu início. Mas o bem mais precioso que a Igreja oferece ao fiel é a *Eucaristia*. Segundo o filósofo

o que temos aqui é a presença de Deus sentida conscientemente, a unidade com Deus, a *unio mystica*, o sentir de Deus no coração. Esse é o Sacramento da Eucaristia, no qual o Homem se deu, de maneira sensível e imediata, a consciência de sua reconciliação com Deus, a morada e a interiorização do Espírito nele¹⁸⁶. (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 132)

A Igreja Católica possui, assim, o Deus presente no pão, mas, em contrapartida, ela continua falando de Deus como um imutável longínquo. O conteúdo do pão consagrado é um Outro do fiel. Porém, ao comer o pão consagrado o próprio Deus habita no homem e se faz *Um* com ele. Mas mesmo assim o fiel, ele mesmo, ainda não

¹⁸⁵ Vale aqui fazer uma breve diferenciação entre a Comunidade e a Igreja que a sucede (Cf. WILLIAMSOM, 1984, p. 176-177). A Comunidade espiritual cristã é aquela que, em um primeiro momento, nasce com a morte do Cristo e se caracteriza por ser apenas uma realidade interior. Essa *realidade interior* não pode, em contrapartida, ser identificada com a histórica Igreja cristã. Embora esta última seja aquela que faz com que a Comunidade se mostre a si mesma no mundo ela, no entanto, acaba por distorcer a verdade existencial desta mesma Comunidade. O motivo de tal distorção está no modo com o qual a Igreja faz aparecer a sua verdade, ou seja, a representação. Esta faz com que o conteúdo interior da Comunidade apareça sob um caráter de desunião e diferenciação para com o objeto. Porém, repitamos, é por meio da Igreja (institucionalizada) e da sua consequente representação que a Comunidade se realiza.

¹⁸⁶ “What we have here is the consciously felt presence of God, unity with God, the *unio mystica*, the feeling of God in the heart. This is the Sacrament of the Supper, in which Man has given him in a sensible immediate way the consciousness of his reconciliation with God, the abiding and indwelling of the Spirit in him”.

se deificou ou, pelo menos, ainda não se percebeu como o senhor desse pão sagrado, não entendeu que tal sacralidade só existe por conta dele, que é para ele. E é nisso que Hegel parece favorecer os protestantes, em especial os luteranos. A representação destes não carregaria de forma tão acentuada essa cisão, pois eles estariam mais abertos à perfeição de sua consciência-de-si. A exterioridade do pão consagrado para os luteranos não tem validade apenas em sua corporalidade, mas sim pela fé. Como diz Hegel,

é apenas no espírito e na fé que temos o Deus presente. A presença sensível nada é em si mesma, nem a consagração transforma a hóstia em um objeto digno de adoração; mas, pelo contrário, o objeto existe na fé apenas, e dessa forma é no consumir e destruir o sensível que temos união com Deus e a consciência dessa união do sujeito com Deus¹⁸⁷ (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 133).

Diferentemente fazem os católicos, que guardam a espécie física consagrada em um sacrário, onde, independente da presença humana no local, Deus lá está presente. Para os luteranos isso não possui sentido, pois é a presença do indivíduo e a sua fé que dão sacralidade à espécie consagrada. O católico seria, portanto, ainda muito mais preso à matéria do que o luterano, que a suprime pela fé. Para este, como comenta o filósofo, não há transubstanciação, mas o pão consagrado está “diretamente conectado com a fé do sujeito¹⁸⁸” (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 134). Segundo Hegel “o pensamento é o Universal, a expressão ativa do Universal e destaca-se em contraste com o concreto em geral que representa o externo¹⁸⁹” (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 139). Assim, para o filósofo, a comunidade dos fiéis protestantes faz uma reconciliação maior do que a dos católicos. Estes mantêm ainda uma hierarquia de intercessores (Maria, os santos) e assim os indivíduos não se ligam diretamente a Deus. Para os católicos as relíquias, a cruz, os lugares que Jesus andou, eram coisas valiosas; para os protestantes não. Mas

¹⁸⁷ “It is only in spirit and in faith that we have the present God. The sensible presence is in itself nothing, nor does consecration make the host into an object worthy of adoration; but, on the contrary, the object exists in faith only, and thus it is in the consuming and destroying of the sensuous that we have union with God and the consciousness of this union of the subject with God”.

¹⁸⁸ “Directly connected with the faith of the subject”.

¹⁸⁹ “Thought is the Universal, the active expression of the Universal, and stands in contrast to the concrete in general, which represents the external”.

o espírito é justamente a passagem de uma manifestação externa para outra interna. A ritualidade católica era, pois, para Hegel, muito mais externa e representacional que a protestante e isso fez, como dissemos acima, com que a consciência espiritual não tivesse a si mesma como objeto e ainda permanecesse com sérias dificuldades de identificar a essência com o Si humano.

Cristo é o modelo a ser seguido. Ele é uma consciência-de-si que, pela primeira vez, *interiorizou-se*, chegou ao saber do *ser-dentro-de-si*, identificou-se com a essência. No Filho de Deus a consciência negou a sua mera naturalidade, pois o que nele se via não era simplesmente carne, pele, cabelos, mas o próprio Deus, a essência mesma. Mas o que a consciência religiosa apreende não é, em contrapartida, uma substância com a qual se sabe ela mesma (como fazia o Cristo), mas aí vê uma consciência alheia. Ela não pôde ainda, por meio dessa profundidade alcançada pelo Si (que é um processo, na verdade, de antropomorfização de Deus) ao longo de todo o processo que interpretamos neste trabalho, fazer com que essa *essência abstrata* abdicasse do seu pseudo-trono, descesse de sua abstração e se unisse ao Si por meio da devoção que ele possuía. A devoção religiosa, em sendo isso mesmo que ela é¹⁹⁰, não teve ainda a força suficiente para subir ao último degrau possível à *experiência da consciência*. A consciência devota tem, assim, um Em-si que ela é incapaz de apreender ou conceituar.

Devemos atentar, porém, que não queremos indicar aqui que tal consciência devota não alcance nem realize uma “unidade da essência e do Si” (HEGEL, 2005, p. 528). Pelo contrário, como diz o filósofo em seu último parágrafo do capítulo “religião”, o fiel faz sim uma reconciliação, mas esta é uma reconciliação apenas *em si*¹⁹¹ e, por conta disso, se manifesta no modo da representação. É uma reconciliação ainda imperfeita. A consciência devota embora possua também uma satisfação é, no entanto, “afetada pela oposição de um além” (HEGEL, 2005, p. 528). Não há, assim, uma

¹⁹⁰ Em sua ligação estreita com o sentimento.

¹⁹¹ O leitor poderia se perguntar: ‘ora, não foi dito acima que o fiel havia conquistado uma consciência-de-si em-si e para-si? Não haveria aqui, então, uma contradição no texto?’ Desenvolvemos a resposta para essa questão na sequência do parágrafo.

reconciliação perfeita visto que isto com o qual a consciência devota se reconcilia é ainda um além distante, como um algo no *futuro*, que ainda não se pode alcançar. Assim, não estamos nos contradizendo quando dissemos anteriormente que, por meio da morte de Cristo e do adentrar-se-em-si da consciência do fiel, este chegou a possuir uma consciência-de-si em-si e para-si. Isso de fato aconteceu¹⁹², mas naquele modo a consciência ainda possuía o seu conteúdo como algo fora de Si. Era, portanto, um Si que apenas representava, mas não conceituava. Só o conceito é capaz de dissolver toda dualidade. Diante do Si do filósofo – para o qual aquele além se situa mais em um *passado* do que num futuro, visto que os deuses, enquanto substâncias separadas e apreendidas por meio da representação, são apenas momentos que ficaram para trás – aquele modo de reconciliar-se com absoluto do religioso não passa de uma reconciliação *em si*.

Tal reconciliação, somente *em si* do Homem religioso, deve ainda se realizar, tornar-se ser-para-si absoluto, dando assim, a si mesmo, a figura do espírito. No início do capítulo sobre o “Saber Absoluto” Hegel diz, ainda a respeito da religião manifesta, que “sua consciência-de-si efetiva não é o objeto de sua consciência” (HEGEL, 2005, p. 530). Assim, segue o filósofo dizendo que “o que resta ainda a fazer é só o suprassumir dessa mera forma [da objetividade]” (HEGEL, 2005, p. 530). Superar isso que é o objeto da consciência não é apenas uni-lo ao Si. Hegel é mais radical e é em tal radicalidade encontrada na *Fenomenologia* que nós baseamos aqui as nossas interpretações. A questão é que não basta pôr aquele objeto de devoção no mesmo lado do Si, terminando assim com a cisão, mas é preciso que ele se mostre ao Si como *evanescente*. Ele deve, pois, se dissolver, ser eliminado, ou melhor, suprassumido (negado, conservado e elevado), pois agora o filósofo sabe “que é a extrusão da consciência-de-si que põe a coisidade” (HEGEL, 2005, p. 530).

¹⁹² Graças ao Espírito Santo.

Considerações finais acerca da “religião”

Pode ser algo fortuito para nós, fazer aqui ainda alguns apontamentos em relação à Comunidade cristã. A princípio (a), faremos aqui algumas comparações desta última com a comunidade grega, já comentada anteriormente. Posteriormente (b), veremos que o modo como Hegel pensou em uma superação da religião pode ter sido influenciado por Kant, mais especialmente em sua obra *A religião nos limites da simples razão*.

Inicialmente (a), poderíamos dizer que na bela vida ética grega não havia as oposições que se encontram na Comunidade cristã, como o infinito distanciamento entre o fiel e Deus. Ou seja, a eticidade clássica não deve ser entendida como que apartada da substância, mas, pelo contrário, a moralidade era o *costume*; neste o Si encontrava-se a si mesmo na lei de sua ação. Natureza e espírito eram elementos que não se separavam na comunidade do mundo clássico. Como vimos anteriormente, apenas na tragédia é que o mundo grego apresenta uma cisão, mas esta mesma cisão era uma divisão de um mesmo. Zeus pairava acima de todas estas dualidades; Apolo e as Erínias, lei humana e divina, Estado e família. O *éthos* do mundo grego unia a verdade da substância com a vida dos cidadãos. Diferentemente, a Comunidade cristã era uma herança do povo judeu, o que significa que ela trazia consigo os resquícios do modelo da consciência infeliz que esse povo possuía. Podemos dizer que a distância que o judeu tinha da sua essência, do Deus criador (Javé), era uma distância infinita, pois um era inessencial, imperfeito, perecível e outro era essencial, perfeito e eterno. Diferente dos gregos, os judeus não encontravam na sua substância, no seu Deus, um espelho de si mesmo. A vontade do Senhor não era a mesma do fiel. Foi preciso estabelecer mandamentos que explicitassem as regras que Javé impunha a seu povo, mas tais mandamentos eram cumpridos com muitas dificuldades pelos crentes. Neles não se via uma aceitação prévia a tais leis, como se estas fossem constitutivas ao querer dos homens que formavam aquele grupo. Por isso, as desobediências às Leis de Deus eram constantes. A Comunidade cristã herdou este sentimento de distância

para com Deus e suas Leis, o que a distinguiu profundamente da vida ética grega, na qual a sua substância estava em harmonia com a sua natureza. O cristão luta contra essa natureza e pretende desprezá-la, vendo na morte um modo de superá-la.

É possível dizer, assim, que há para o fiel cristão uma espécie de insatisfação com o mundo presente. Como nos diz o filósofo nas *Preleções sobre Filosofia da Religião*,

a procura infinita para ver Deus, ou seja, tornar-se consciente em espírito de Sua verdade como a verdade presente está, neste Presente temporal, ainda não satisfeita, no que se refere à consciência, em sua característica de consciência comum¹⁹³ (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 105).

Dizendo de um outro modo, e ainda em comparação com a eticidade grega, o que se pode constatar entre os cristãos é uma espécie de lamento e de tristeza por conta de um distanciamento inevitável da sua essência. Embora se possa falar de uma união entre deus consigo mesmo e entre os homens e seus semelhantes na Comunidade e ainda entre Deus e os homens por meio do amor, o próprio Hegel nos lembra que “a unidade nesse infinito amor brota da infinita tristeza¹⁹⁴” (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 106).

A Comunidade cristã é uma consequência que se desdobrou da morte física do mediador que supprassumiu aquele invólucro corporal da essência. Como diz o filósofo

a morte é o sentimento dolorido da consciência infeliz, de que *Deus mesmo morreu*¹⁹⁵. Essa dura expressão do simples saber de si mais íntimo, o retorno da consciência às profundezas da noite do ‘EU = EU’, que nada mais distingue nem sabe fora dela (HEGEL, 2005, p. 527).

¹⁹³ “The infinite demand to see God, i.e., to become conscious in spirit of His truth as present truth, is in this temporal Present not yet satisfied so far as consciousness in its character as ordinary consciousness is concerned”.

¹⁹⁴ “The unity in this infinite love springing out of infinite sorrow”.

¹⁹⁵ “daß Gott selbst gestorben ist” (HEGEL, 1980, p. 572). (A nota é nossa).

Só assim, por meio da morte do físico, do natural do próprio Deus é que o cristão pode alcançar uma indiferença entre a substância e a consciência. O próprio Deus (Cristo) precisou morrer, abandonar o seu invólucro natural para que fosse possível que os fiéis recebessem o Espírito (Santo) que promove a unidade. Mas essa indiferença não é feliz como na Grécia. Deus não é mais presente aqui como era para os helenos.

Em contrapartida, por meio do sacrifício do Messias foi possível o tornar-se consciente-de-si da substância – permitiu-se assim que aquele Em-si substancial agora vivesse na Comunidade e nela se soubesse. Essa morte era a condição para que ocorresse, na Comunidade dos fiéis, a existência do espírito que se pode chamar de “espírito que se sabe a *si mesmo*” (HEGEL, 2005, p. 527) como espírito¹⁹⁶. Passa-se, então, a entender aqui o espírito não mais como um *Mais-Além*¹⁹⁷. O saber do espírito é um saber de um Outro-que-é-Si-mesmo. O *Outro* é a substância, o *Si-mesmo* é a consciência-de-si. Mas, aqui, a consciência-de-si sabe a (sua) substância como sendo a própria consciência-de-si: o espírito – consciência-de-si que se sabe a si em um outro que é entendido como si mesmo – se sabe a si mesmo; mas se sabe a si mesmo como o quê? Como espírito, pois esse seu outro (substância) não é algo que se encerra em-si, mas é – na Comunidade cristã (e por razões que já expusemos) – algo que não é outro senão a própria consciência-de-si. Como dissemos acima, o que era *abstração, carência-de-vida*, morreu com o Cristo na cruz¹⁹⁸. Mas essa é uma afirmação muito dura que a Comunidade *não* leva até as últimas consequências, e é por conta disso que, embora ela una a substância com a consciência-de-si, ela ainda poderá ser rotulada como possuidora de uma consciência infeliz, pois distante da sua essência.

Agora (b) gostaríamos ainda de salientar aqui, antes do fim deste capítulo, que essas reflexões de Hegel acerca da morte de Deus, da insuficiência da religião

¹⁹⁶ É por ser a Comunidade cristã esse lugar onde o espírito sabe-se a si mesmo como espírito, em meio a um corpo universal de indivíduos humanos, que escrevemos *Comunidade* para os cristãos e *comunidade* para os gregos. Estes, embora não estivessem cindidos com a sua substância como estavam os cristãos, eram um povo pelo qual o espírito sabia-se a si mesmo de um modo ainda dependente do imediato sensível, a saber, por meio da obra de arte. Com os cristãos e sua respectiva Comunidade o espírito sabe a si mesmo de modo abstrato, se sabe espírito por meio do *saber* que a Comunidade tem de si mesma por meio do Espírito Santo, que a une com o Deus infinito.

¹⁹⁷ Neste sentido, seria sim possível tentar uma aproximação do mundo grego com a Comunidade cristã.

¹⁹⁸ É isso que caracteriza a Salvação.

institucionalizada (como meio de superação da dicotomia entre essência e consciência-de-si) que vimos neste trabalho, foram precedidas, é preciso lembrar, pelas reflexões kantianas sobre a religião, em especial na obra *A religião nos limites da simples razão*. Nesta, Kant escreve que “a fé eclesial precede naturalmente a fé religiosa pura” (KANT, 1992, p. 112), no entanto, como podemos ler em seus escritos, esta última (que, na linguagem hegeliana, estaria despojada dos atributos representacionais da fé eclesial) deve tomar o lugar da primeira com o passar do tempo. Isso nos faz pensar que o pensamento de Hegel acerca da religião teve, em Kant, (em certo sentido) um predecessor. Se Kant pensou na substituição da fé eclesial pela fé religiosa pura, Hegel, por sua vez, imaginou a evolução do espírito que se despoja dos velhos atributos representacionais religiosos (para se alcançar o absoluto), em favor do conceito do saber absoluto. Dada as devidas diferenças entre a fé religiosa pura de Kant e o saber absoluto de Hegel, nada nos impede de pensar em uma espécie de *evolução* do conteúdo religioso também em Kant. E isso fica ainda mais claro para nós quando lemos no seu texto que a religião deve ser

gradualmente liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação e de todos os estatutos que se apóiam na história e que, por meio de uma fé eclesial, reúnem *provisoriamente* os homens em ordem ao fomento do bem, e assim reine enfim sobre todos a pura religião racional “para que Deus seja tudo em todos” (KANT, 1992, p. 127)¹⁹⁹.

O filósofo explica ainda que

o fio condutor da tradição sagrada que, com os seus acessórios, com os estatutos e observâncias, prestou no seu tempo um bom serviço, torna-se pouco a pouco supérfluo, mais ainda, acaba por ser uma cadeia quando o homem entra na adolescência (KANT, 1992, p. 127).

Vemos, então, Kant falar, além de uma evolução da religião, como fez Hegel anos mais tarde, de um abandono dos elementos empíricos e institucionais da mesma

¹⁹⁹ O itálico é nosso.

quando “o homem entra na adolescência”. Ou seja, o Homem deveria sair de uma consciência infantil, onde são necessários, para a manutenção da fé e da moral, um arcabouço de normas e preceitos²⁰⁰, que se tornam supérfluos antes mesmo de o Homem entrar em sua *idade adulta*. É possível pensar esta *idade adulta* visto o filósofo ter mencionado uma espécie de adolescência humana, como limite da caminhada da tradição religiosa²⁰¹. Mas como pensaríamos a religião institucional na idade adulta do Homem? Estaria ela exterminada? Para Kant a resposta seria afirmativa²⁰² e o que justificaria seu fim seria o advento da religião moral ou racional, que sobrepujaria a religião institucional.

Em meio ao seu discurso de descarte da religião institucionalizada, o filósofo de Königsberg vislumbra a possibilidade do nascimento de uma verdadeira liberdade, onde se obedece a uma lei racional que não carece de ser estatutária. É o próprio indivíduo (e não a Igreja) que deve fornecê-la a si mesmo, como algo que é revelado pela própria razão, pelo “soberano do mundo, o qual congrega invisivelmente todos sob um governo comunitário num Estado que, antes, fora pobremente representado e preparado mediante a Igreja visível” (KANT, 1992, p. 128). Esta última deve ser entendida então como uma entidade com um papel meramente propedêutico na evolução da humanidade que deve fazer, por sua vez, uma “transição para a nova ordem das coisas” (KANT, 1992, p. 128), através de uma “reforma gradual progressiva” (KANT, 1992, p. 128) em direção à construção de uma igreja que poderia ser chamada de *invisível*.

O Reino de Deus não seria, para o autor da *Crítica da razão pura*, outra coisa senão o abandono gradual da secular “fé eclesial para a universal religião da razão, e assim para um Estado ético (divino) sobre a terra” (KANT, 1992, p. 128). Em

²⁰⁰ Os dogmas da Igreja, os seus documentos, etc.

²⁰¹ É importante ressaltar aqui que Kant não faz, entretanto, uma abordagem histórica do que seria esse processo de maturação da consciência religiosa do Homem. Hegel é que tem o mérito de empreender tal trabalho e a partir deste desenvolver o conceito de um espírito que se constrói a si mesmo.

²⁰² E nisso Hegel difere de Kant, pois para o autor da *Fenomenologia* a religião institucionalizada continuaria exercendo o seu papel no fim do Sistema, no Estado ideal. Por meio dela os não filósofos (afinal nem todos na sociedade devem ou podem ser filósofos) também poderiam alcançar o conteúdo absoluto, além do que a religião não deixaria de ser uma auxiliadora do Estado na formação do espírito do povo.

contrapartida o pensador também admite que estamos muito longe de uma realização de tal Estado ético que deve, por sua vez, ser buscado constantemente, dia após dia, para que, num tempo oportuno, venha ele emergir entre os homens.

Diante dos “supremos conceitos e fundamentos da razão” (KANT, 1992, p. 115) o Homem passa a *exigir*, segundo Kant, uma espécie de *apelo sensível* que, através dos séculos, resulta na construção de uma fé eclesial, reflexo de uma fraqueza humana que ainda não possui forças suficientes para, sozinha, dar a si mesma o sustento da vida desses conceitos sem a presença da efetividade institucional. Uma fé histórica deve ser, então, apenas um meio de conduzir a fé eclesial à uma aproximação contínua de uma fé religiosa pura, onde se é agradável a Deus não através de cultos e cerimônias trabalhosas, pois em si mesmas elas não possuem nenhum valor moral. Diferente disso seria uma disposição de ânimo moralmente boa, que está hierarquicamente sobre qualquer forma de representatividade cultural, pois se entende acima delas.

Hegel, anos depois da obra de Kant que aqui comentamos, traçou em seu sistema um itinerário para a religião que pode muito bem ser comparado àquele que se apresenta nos textos kantianos – dadas as devidas diferenças entre os autores que o nosso bom senso não deve ocultar. Se o notável de Königsberg dava nos seus escritos uma idéia de cumprimento do papel da religião anexada à sua própria dissolução²⁰³, Hegel, por sua vez, acompanhou tais raciocínios e incluiu-os, a seu modo é claro, como parte integrante da jornada do espírito rumo ao saber absoluto.

Para Hegel, o Homem do século XIX já tinha uma bagagem histórica suficiente para, como Kant, elaborar uma condição de descartabilidade para a religião. Mas ambos fazem isso por qual motivo? Kant acreditava que a razão era suficientemente capaz de, em certo momento na história, ser mais fundamental para o Homem do que a

²⁰³ O que aconteceria naturalmente quando, dada a emancipação do comportamento e do pensamento histórico-humano, ficasse claro que a função da religião e o seu papel já estivessem consumado com os seus objetivos e, assim, não precisassem mais continuar existindo, dado, neste novo contexto, a dispensabilidade de tais instituições.

religião; e mais, fez desta última ré num tribunal onde a primeira é júza. A sua sentença condena a acusada de usar de ritualismos para burlar e atrasar um verdadeiro comportamento moral, sendo assim a sua pena é dar o seu lugar para o reinado da razão que promoverá a realização do *Reino de Deus* na Terra. Ou seja, um mundo onde a moralidade é valor por ela mesma e não deve ser cumprida por nenhum outro fim a não ser por si mesma. Isso dispensaria a fé institucionalizada de existir, porque o que ela quer, deseja, mas não consegue realizar, a razão o conseguiria. Mas, para isso, deveria se despir de seu invólucro sensível, sempre exigido pelos homens quando se trata dos *supremos conceitos e fundamentos da razão*, e realizar-se num gozo de si mesma. Hegel, por sua vez, pensou que na caminhada do espírito em direção ao absoluto haveria, na religião, um abandono cada vez maior de tudo aquilo que carrega consigo uma negação da abstração e um favorecimento da representação sensível. O comprometimento do primado da religião como modo de unir-se ao absoluto seria, pois, inevitável. Mas é bom que esclareçamos que Hegel não condena “a religião de simples culto” (KANT, 1992, p. 90) nem a percebe como um “simples crer e repetir coisas incompreensíveis” (KANT, 1992, p. 91) como Kant o faz, mas a vê mais como uma etapa em direção ao absoluto e justamente por ser etapa ela não é, portanto, o resultado final, mas não deve ser, por isso, considerada como dispensável e sim como necessária para que o fim pudesse ser alcançado com sucesso. O fato que queremos ressaltar aqui é que os dois maiores filósofos alemães viram no fenômeno religioso um degrau para se alcançar a emancipação do gênero humano, embora cada um tenha feito isso a seu modo, é claro.

4. *Homo Hominis Deus est*

A filosofia que Hegel desenvolveu a partir da segunda década do século XIX foi construída sobre as bases já muito bem colocadas do conceito de espírito na obra de 1807. A religião foi tomada pelo filósofo até o fim de sua vida como uma etapa onde a consciência-de-si toma para si mesma o conteúdo do absoluto. À arte, que na *Fenomenologia* se encontrava resumida praticamente ao segundo momento da religião (religião da arte), foi dada nas obras de maturidade um lugar independente, no espírito absoluto. Ela é o momento que antecede a religião, antes que esta seja suprassumida pela filosofia. Arte, religião e filosofia são os momentos do saber-de-si do espírito. A primeira carece essencialmente, para ser, de uma manifestação sensível. Através da coisa, por meio da qual a arte acontece, o espírito tenta se encontrar, procura a si mesmo a fim de estar diante de si próprio de maneira nítida. Mas o modo de ser da arte ainda não oferece transparência para o espírito. Sua manifestação possui, no mais das vezes, muita matéria e pouco espírito. A religião, por sua vez, se torna possuidora do absoluto mesmo, embora tal posse seja efetuada pelo sentimento e não pela razão. O fiel conhece a deus pelo amor. Une-se a Ele de modo afetivo e tem o privilégio de poder estar imerso na essência infinita, especialmente nos cultos – o qual teve a sua importância longamente exposta por Hegel nas *Preleções sobre filosofia da religião*. Mas algo era bem claro para o filósofo: a religião deveria sofrer uma suprassunção (*Aufhebung*) do espírito, deveria dar o seu lugar à uma tomada do absoluto que não fosse feita pelo sentimento ou pela representação (*Vorstellung*). A filosofia é que cumpriria esta tarefa alcançando o absoluto através do pensamento, do saber, da Ciência. Esta seria o ponto de chegada do intelecto humano que, desde Descartes, começara a descobrir que era a partir do próprio Si (ego) que se deveria julgar o que era verdadeiro. Em outras palavras, as respostas para os problemas enfrentados pela razão humana deveriam ser resolvidos por esta mesma razão.

Kant cumpre, com sua filosofia da *Vernunft*, as metas traçadas por Descartes, mostrando à humanidade todo o poder confiado à razão até então. Com Kant, a filosofia parecia ter encontrado um solo seguro para julgar o que convém ou não ao

pensamento e as metas de possibilidade de conhecimento pareciam ter sido encontradas. Como já expusemos brevemente no fim do capítulo anterior, a filosofia kantiana dispensou a religião como guia. As doutrinas e dogmas que esta declarava poderiam ser julgados pelo intelecto humano de uma forma que este já se colocava como superior àquelas. A razão já se bastava por si mesma. Mas era preciso ainda que esta afirmação chegasse ao seu termo. E foi com a filosofia da identidade, lançada pelo idealismo alemão, que se abriram as portas do espírito para que Hegel pudesse dar o passo para o conhecimento que Kant hesitou em conquistar: o conhecimento da essência de Deus. Hegel consegue isso fazendo com que seja cumprida ao extremo a revolução copernicana da filosofia. Tudo gira em torno do sujeito. Mas este grande sujeito não era, para o filósofo, um indivíduo apenas, mas a humanidade histórica em sua complexidade processual que vai amadurecendo ao longo dos séculos.

Em determinado momento de seu desenvolvimento este Sujeito coletivo – o espírito – tomaria a si mesmo como objeto. Isto com o qual me relaciono como sendo minha essência não deveria mais ser entendido como um não-eu, mas sim como um reflexo de mim mesmo. Todas as religiões fazem esse movimento de um encontro consigo mesmo em sua essência, fazem com que as consciências que as compõem encontrem-se sempre consigo mesmas, mas sem *saber* que esse encontro acontece. Na religião, a consciência apenas *sente* esse encontro que é sempre um estar com um *Outro*. O sentimento não oferece a esse “grande sujeito” o saber da homogeneidade das essências desta relação. Quando tal saber acontece e o Outro (objeto de adoração) é identificado com o Si o espírito fica a um passo de suprasumir a religião. A filosofia de Hegel, que promove esta identidade e suprasunção de modo total, gerou com isso algumas consequências. A maior delas foi o humanismo do século XIX. E é justamente a respeito de como Hegel pode ter sido o protagonista deste movimento que comentaremos a seguir (4.1). Posteriormente (4.2) veremos que é preciso ter cuidado com tal abordagem, pois tal fato não parece, para muitos, algo tão óbvio. Por fim (4.3), ousaremos lançar uma leitura nossa que, embora esteja acompanhada da opinião de alguns comentadores, pretende responder aos inquietamentos nascidos ao longo da leitura do texto da *Fenomenologia*, que mostra a já exposta antropomorfização dos

deuses e a sua devida consequência que é a superação da religião pela filosofia do Saber Absoluto.

4.1 Uma leitura humanista

O Iluminismo no século XVIII e a sua maior consequência – a Revolução Francesa – efetivaram no mundo a superação da religião. O sangue que correu não só do clero, mas também da nobreza, deixava bem claro que o que governava o mundo naquele momento era uma sociedade livre tanto das algemas de uma política absolutista como dos grilhões de uma religião impositiva. Os homens não precisavam mais de um rei, nem de um Deus que deveria lhes dizer o que fazer. As idéias de Rousseau – que Kant poliu – de uma lei do Estado que deveria ser construída sobre a vontade racional do cidadão e independente da religião, eram cumpridas na história. Este foi o mundo que Hegel teve diante de si e a sua filosofia não pode negá-lo sem, ao mesmo tempo, conservá-lo. Não era mais dentro de uma Igreja, mas na realização da eticidade do Estado prussiano que Deus manifestaria a sua presença efetiva mais perfeita. No § 258 de sua *Filosofia do Direito* nos fica claro que o Estado é, para Hegel, o Deus efetivo²⁰⁴, o *télos* da marcha do espírito no mundo. O papel antes muito bem prestado pela religião em dar ao espírito a sua própria figura como espírito, ganha aí uma figura mais perfeita, o que não exigia, de modo algum, um aniquilamento da religião, embora o seu prestígio seja agora válido apenas para a consciência comum, e não mais para as mentes filosofantes.

O cristianismo, em especial, foi a religião que proporcionou a possibilidade deste Estado. Em tal religião os homens são todos iguais diante de Deus e este mesmo Deus se revela como um ser que é igual ao homem, ou melhor, é o próprio homem na figura de Jesus. Neste o Homem vê no próprio homem vivente e passível de morte a figura do Deus. Quando Cristo esteve na cruz lá também estava o próprio Deus. Ele, o Deus

²⁰⁴ “O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel [...]” (HEGEL, 1997, p. 217).

mesmo, é que morreu. Na Comunidade, que se firma após esta morte, Deus veio ao Homem em espírito e nele habitava. Universalizou-se a deidade de Cristo a todos os homens, mas eles ainda não eram, para si mesmos, o Deus. E essa é justamente a nova do Estado moderno, o aperfeiçoamento que se faz da religião. Assim, “o que é preciso considerar no Estado é a *Idéia*, isto é, o Deus efetivo: a *Idéia* do Estado é o *Deus efetivo*” (LEIVAS, 2002, p. 158).

A fé religiosa e o teísmo filosófico – assim como todo pensamento ocidental – apresentaram, assim, uma profunda crise depois de Hegel. Após tal filósofo a filosofia muda de tom quando fala em Deus. Na verdade, cremos que é a paciência para assuntos metafísicos que não se encontra mais. Um mundo real e efetivo é que passam a ser os refletores disso que é a verdade, a substância, a essência. A filosofia pós-hegeliana leva isso em alta consideração e o conceito de religião desenvolvido por Hegel parece ganhar um conteúdo ainda mais claro com os que foram conhecidos como *hegelianos de esquerda*. A religião exposta na *Fenomenologia do Espírito*, que aqui descrevemos em grande parte, traz a idéia (que percorrerá toda a obra posterior de Hegel) de um deus que se humaniza progressivamente, a fim de realizar-se a si mesmo em um saber-de-si como espírito. Para o filósofo, o momento da deificação humana e da humanização divina é o ápice da religião. Por fim, o caminho percorrido pelo espírito absoluto chega a um momento histórico onde não é mais necessário a intercessão da religião e do seu sentimento para se alcançar o conteúdo absoluto. A filosofia de Hegel, herança de toda a tradição filosófica da história, é o momento onde o Homem não encontra mais barreiras entre si e o absoluto que não possam ser transpassadas pela força do conceito. O pensamento coroa o cientista filósofo como o senhor do absoluto, aquele que possui o absoluto.

Esse pensamento permitiu que espíritos como Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach pudessem vir a existir. O ateísmo da esquerda hegeliana nasce como consequência da obra de Hegel. A antropomorfização de deus feita por ele²⁰⁵ deu margem para que

²⁰⁵ Não cremos, assim, que Hegel apenas constate que, na história das religiões, houve uma antropomorfização passível de observação, mas entendemos que o próprio Hegel faz esta antropomorfização na medida em que é ele que a percebe e escrevendo sobre ela a concede existência.

Feuerbach transformasse a teologia em antropologia. A essência do cristianismo é, na verdade, o conteúdo da perfeição do ideal humano; por isso escreve Feuerbach que “a essência do cristianismo é a essência do ânimo” (FEUERBACH, Fundação Calouste, 2002, p. 169); ânimo humano desejoso de realizar-se. É como se houvesse no Homem um impulso natural, da *espécie*, de ser o que se deve ser, e para isso era preciso criar, nisso que se toma como o melhor do Homem, seu ideal, seu desejo e sua vontade e projetar tudo isso em um Outro. Era preciso pensar que esse Outro divino tivesse “existido” para que, um dia, o Homem (a consciência histórica) pudesse se fazer maduro e seu processo de aperfeiçoamento deveria passar por diversas religiões. Para Feuerbach a religião era o “sonho da consciência”, um sonho no qual o si afeta a si mesmo como se fosse um Outro, um ser diferente. Isso parece se encaixar muito bem como uma leitura da filosofia da religião de Hegel. As religiões expostas por Hegel refletem um deus que é a própria imagem do Homem enquanto povo que, por sua vez, possui uma determinada cultura. Assim acontece com os persas, os egípcios, os gregos os judeus e os romanos²⁰⁶. Em todas estas religiões

o homem tem como objeto a sua própria essência, sem saber que ela é a sua; a sua própria essência é para ele objeto *como uma essência diferente*. A religião é a *cisão* do homem consigo: ele põe Deus face a si como um ser que lhe é oposto. Deus não é o que o homem é – o homem não é o que Deus é (FEUERBACH, Fundação Calouste, 2002, p. 41).

É possível que se alguém colocasse o trecho acima citado em um livro de Hegel – como a *Filosofia da História*, por exemplo – seriam poucos aqueles que talvez desconfiassem que tal assertiva não houvesse sido escrita pela pena de Hegel. O texto feuerbachiano não é apenas, obviamente, uma mera explicação do texto de Hegel, mas sim uma interpretação na qual também se acresce algo ao sentido da coisa²⁰⁷. O que

Antes que alguém falasse sobre a antropomorfização dos deuses esta mesma não existia. Mas é em sendo dita e expressa que ela passa a existir e quem faz isso é o nosso filósofo em questão.

²⁰⁶ Ao longo de sua *Filosofia da História*, Hegel deixa claro como o pensamento, a política, a religião, os costumes são elementos que se ligam intrinsecamente em todo povo histórico mundial.

²⁰⁷ Ou seja, sabemos das diferenças entre Hegel e Feuerbach e em momento algum pretendemos aqui levantar uma hipótese de igualdade de opinião acerca da religião entre os pensadores em questão. O fato é que, em contrapartida, muitas afirmações feitas por Feuerbach (algumas inclusive citadas neste

Hegel chama de saber-de-si do espírito como espírito, Feuerbach entenderia como o Homem satisfazendo sua exigência interna de unir ideal e real. Em cada religião que se sucede no tempo poder-se-ia ver uma satisfação cada vez maior do Homem, no sentido de que ele passa a ter como objeto de adoração cada vez mais um ser que lhe é semelhante. Tal mudança, esse ver em deus um ser cada vez mais parecido consigo mesmo, permite ainda que se cumpra, no mundo, o ideal mais perfeito (daquele reflexo do ideal do Homem) não somente na religião, mas também na política, na literatura, na arte e na filosofia. Mas Feuerbach se limitou a comentar apenas a religião. Esta é, para ele, “a consciência que o homem tem de sua essência” (FEUERBACH, Fundação Calouste, 2002, p. 14). O objeto que se adora na religião, embora inconscientemente se faça assim, é o próprio Homem, por isso é que “toda admiração é, no fundo, auto admiração” (FEUERBACH, Fundação Calouste, 2002, p. 18). Mas é importante ressaltar que se o Homem soubesse que enquanto ele toma consciência de deus ele está tomando conta de si mesmo, se ele entendesse desde o princípio que o seu deus é uma extrusão que a própria consciência faz do seu ideal, a religião sequer existiria. Mas, entendendo hegelianamente a questão, a religião precisa existir, pois o Homem se põe no mundo como um ser que precisa se alienar, sair de si, fazer de si um outro, para então tomar esse outro como si mesmo e se saber como aquele que coloca o seu próprio mundo. A arte e a religião são etapas deste caminho que tem nesta última um momento onde se atinge a perfeição do conhecimento de si.

É sem dúvida do interesse da religião que a essência que ela toma como objeto seja *diferente* do homem; mas é também do seu interesse, e até mais, que esta outra essência seja ao mesmo tempo *humana*. Que uma *outra* essência exista, isso só diz respeito à *existência*, mas que seja uma essência humana diz respeito à sua *essencialidade* intrínseca. Se fosse diferente segundo a essência, o que poderia importar para o homem o seu ser ou não-ser? Como poderia ele *interessar-se* tão *intimamente* pela sua existência, se nisso não estivesse implicada a sua própria essência? Na religião, o homem procede com a essência do homem como uma essência

texto) nos permitem notar como o seu pensamento foi fortemente influenciado pela filosofia hegeliana, embora dela se diferencie fortemente. Hegel é o filósofo do espírito, Feuerbach é o filósofo da Humanidade efetiva e nada mais. Este último não pensa um Em-si e se o faz é para, simplesmente, mostrar como o Homem se aliena de si mesmo na busca de si próprio.

diferente, mas volta igualmente a proceder para com esta outra essência como se fosse a sua própria. Ele quer que Deus exista, mas quer igualmente que ele seja o *seu* Deus, um ser *para ele*, um ser humano (FEUERBACH, Fundação Calouste, 2002, p. 44).

É por conta disso que a religião promoveria todo aquele caminho de antropomorfização do sagrado que vimos ao longo deste trabalho. Se um determinado deus é o ideal de um determinado Homem de uma determinada época e se se vêem deuses em diversos povos e épocas, nas quais se sucedem religiões diversas que se sobrepõem sucessivamente, é de se esperar que cada novo deus que aparece é sempre um deus *mais humano*. Quanto mais humano é o deus, mais sentido ele possui para o fiel mais maduro, para o Homem mais humanizado, ou quem sabe, para o indivíduo cada vez mais racional. O que a religião cristã faz, para Feuerbach, é unir de modo ímpar o desejo e a realidade. Cristo é o ideal de toda virtude humana cumprido *no mundo*. O Deus judaico era já muito humano o que faltava a ele era encarnar-se na vida factual e é isso que acontece no cristianismo.

O deus que se manifesta no trabalho do artífice egípcio, no artista grego, o deus que fala às escuras por meio das bacantes, Ceres e Baco que se come e bebe no culto, embora sejam deuses diferentes são, porém, obras de um mesmo espírito (humano universal). Na verdade, os deuses se diferenciam porque os povos se diferenciam. Como observa Feuerbach “a diferença entre os deuses pagãos e o deus cristão é apenas a diferença entre o homem ou o povo pagão e o cristão” (FEUERBACH, 1989, p. 24). Todos os deuses, de todas as religiões, seriam – a partir de uma leitura humanista – o mesmo: o Homem. A diferença que cabe a cada deus está no que diz respeito a quão mais humanizado é cada um deles. Hegel não vê em Jesus a manifestação de um Deus essencial, eterno, imutável, que esteja além de qualquer realidade empírica humana. Jesus é Deus, para Hegel, pelo mesmo motivo que a Luz é deus, que o animal é deus, que a estátua é deus. Ou seja, todos estes recebem a sua legitimação na medida em que refletem uma determinada condição humana em um determinado período da história. A *fé* também é o que justifica a legitimação de cada deus. Jesus, por exemplo, é Deus porque os homens de seu tempo, seus apóstolos e

todos que o seguiram, *creram* nele como tal. A grande vantagem do Cristo é que ele é um Deus-homem, por isso é o mais perfeito de todos os deuses. Mas as religiões, todas elas, são, como diz Feuerbach, “a essência infantil da Humanidade. A criança vê a sua essência, o homem, fora de si – enquanto é criança, o ser humano é objeto para ela como um ser diferente” (FEUERBACH, Fundação Calouste, 2002, p. 241). Mas ao chegar a sua idade adulta (filosófica) a humanidade não carece mais destas representações.

O desenvolvimento da ciência e da política moderna – ambas fruto do trabalho²⁰⁸ do Homem – proporcionaram para a consciência o saber do seu próprio Si que, pelos séculos da história, esteve alienado (*Entfremdung*) de si mesmo. Seguindo uma leitura humanista, poder-se-ia dizer que é isso o que a *Fenomenologia* mostra e que Feuerbach explicita. Em uma explanação sobre uma visão atéia da filosofia de Hegel, Williamson escreve que de acordo com tal visão seria possível dizer que

o que Feuerbach tornou bem explícito é realmente o que se encontra implícito em Hegel, e que a visão de Hegel sobre a relação entre a religião absoluta e a filosofia absoluta era a mesma que a transformação do teólogo no antropólogo, proposta por Feuerbach²⁰⁹ (WILLIAMSON, 1984, p. 218).

Como nos diz Estrada, “em Hegel já se anuncia o essencialismo e a teoria da projeção de Feuerbach, a redução do cristianismo ao humanismo ilustrado e a racionalização da religião” (ESTRADA, 2003, p. 142). Embora possa ser um erro e uma precipitação chamar Hegel de filósofo ateu²¹⁰, pode-se dizer, em contrapartida, – e

²⁰⁸ Lembremos que, na filosofia de Hegel, é por meio do seu trabalho que o Homem transforma a natureza e o mundo e vê nestes a sua própria imagem.

²⁰⁹ “What Feuerbach made quite explicit is really to be found implicitly in Hegel, and that Hegel’s view about the relation between absolute religion and absolute philosophy was the same as Feuerbach’s transformation of the theologian into the anthropologist”.

²¹⁰ Taylor concorda com o fato de que a filosofia de Hegel “não é um teísmo, nem tampouco uma doutrina ateísta, na qual o homem como ser natural ocupa o cume espiritual das coisas. É uma genuína terceira posição, o que facilita a produção de interpretações errôneas” (TAYLOR, 1975, p. 494). [“Is not a theism, but it is not an atheist doctrine either, in which man as a natural being is at the spiritual summit of things. It is a genuine third position, which is why it is so easy to misinterpret”]. O que também pode nos interessar bastante é o fato de que os conceitos “*Gott* ou *Geist* é conhecido apenas através da auto-revelação, e o

dessa vez sem receio de cometer engano algum – que Hegel estabelece as bases teóricas necessárias para o advento da filosofia atéia do século XIX²¹¹. Já em *Fé e Saber* – um ensaio publicado em 1802 no *Jornal Crítico de Filosofia* criado por Schelling – Hegel expõe com clareza como a filosofia de seu tempo, em especial o pensamento de Kant, Jacobi e Fichte teriam, a partir da tese da impossibilidade de se conhecer o absoluto, decretado o fim da metafísica e, conseqüentemente, a *morte da filosofia*²¹². Em uma análise da sua época Hegel observou que “o dogmatismo do ser foi refundido no dogmatismo do pensamento e a metafísica da objetividade na metafísica da subjetividade” (HEGEL, 2007, p. 171). A filosofia pós-iluminista, mas ainda pré-hegeliana, expõe a consumação do saber racional subjetivo, mas para Hegel esse não poderia ainda ser o fim. Era necessário unir os lados que foram apartados por tal filosofia, a saber, o absoluto incognoscível e a razão humana sedenta de

conceito de revelação não poderia encontrar um lugar na filosofia hegeliana, se essa filosofia fosse ateística, porque não poderia haver nenhuma sugestão da validade inerente do conteúdo *objetivo* de *Gott* ou *Geist*” (WILLIAMSON, 1984, p. 228). [“*Gott* or *Geist* is known only through self-revelation, and the concept of revelation could not find a place in Hegelian philosophy if that philosophy were atheistic, because then there could be no suggestion of the inherent validity of the *objective* content of *Gott* or *Geist*”]. Algo que também nos impede de chamar Hegel de ateu está no fato de o filósofo, muito curiosamente, falar de um Deus “antes da criação”: “a idéia absoluta, eterna, em sua existência essencial, em e para si mesma, Deus em Sua eternidade antes da criação do mundo, e fora do mundo” (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 1). [“the absolute, eternal Idea is, in its essential existence, in and for itself, God in His eternity before the creation of the world, and outside of the world”]. Mas sobre este Deus antes da criação poderíamos nos perguntar: estaria esta existência essencial da Idéia eterna em e para si em um momento ou situação de existência que exclui o tempo e o espaço? Se sim, poderíamos nos interrogar ainda: que tipo de existência é que pode ser *pensada* como estando fora de tempo e espaço, dado que o *pensamento* é uma faculdade humana presa ao tempo e ao espaço? Deus tem a sua realidade efetivada, segundo Hegel, pelo pensamento; como seria então possível dizer que Ele é real se não for efetivado, pensado, no tempo e no espaço pelo Homem? “Um pensamento intemporal, um ser intemporal são quimeras” (FEUERBACH, Edições 70, 2002, p. 26). As “*determinações* ou *propriedades de Deus*” não passam de “*propriedades da razão*” (FEUERBACH, Edições 70, 2002, p. 39). O próprio conceito hegeliano de *absoluto* – e tudo que nele está embutido – não é algo que possa ser dito ou expressado de um modo meta-humano. Todas as suas propriedades refletem o mundo de conceitos criado pela comunidade histórica filosofante. É isso que vemos ao ler *o que era Deus antes do mundo ser criado*. No momento que Deus é pensado ele é humanizado, efetivado, por isso ele se torna real e passa a ter existência. Se eu abstrair o *conteúdo* do ser divino ao máximo, a fim de fazer com que ele ultrapasse uma mera representação humana conceitual, nada me restará a não ser o pensamento do nada (Cf. FEUERBACH, Edições 70, 2002, p. 71). Uma idéia que é apenas *in abstracto* não é uma idéia verdadeira (*wirklich*). Uma afirmação que contradissesse esta máxima seria, segundo Feuerbach – e cremos estar aqui em concordância com o próprio Hegel, visto que o racional deve ser real e o real deve ser racional igualmente – uma *arbitrariedade especulativa* fruto de um *arbítrio ilimitado*. Retomemos a questão: estaria esta existência essencial da Idéia eterna em e para si em um momento ou situação de existência que exclui o tempo e o espaço? Se não, a hipótese de um humanismo hegeliano não poderia ser vista como tão distante.

²¹¹ Isso ficará mais claro no decorrer deste capítulo.

²¹² Cf. HEGEL. *Fé e Saber*. Ed. Cit. p. 21.

independência. Mas esse cenário já era suficiente, segundo Hegel, para se descrever a “sensação em que se funda a religião da época moderna – a sensação de que Deus ele mesmo está morto” (HEGEL, 2007, p. 173). Se por um lado Hegel nos fala desta *sexta-feira santa especulativa*²¹³, por outro ele mesmo mostra o seu desejo de “ressuscitar a suprema totalidade em toda a sua seriedade e desde a sua base mais profunda, ao mesmo tempo abarcando tudo na sua forma da liberdade mais serena” (HEGEL, 2007, p. 174). Mas a filosofia hegeliana, em seu modelo dialético, não supera (ressuscita) nada sem também conservar o momento da negação (morte de Deus). Assim o seu pensamento, que ganha forma madura em 1807, restitui à vida Este que antes estava morto, mas a sua ressurreição²¹⁴ é dada pela/na e para a consciência-de-si humana. Por conta disso é que alguns intérpretes de Hegel, como Alexandre Kojève, dirão que ele promove a saída de um ateísmo inconsciente para um ateísmo consciente. Não queremos com isso declarar aqui que Hegel seja um filósofo ateu, porém, para nós, é certo que a esquerda hegeliana – assim como o pensamento de Freud e Nietzsche²¹⁵ – foi uma consequência inevitável do seu pensamento²¹⁶.

No próprio modelo de Estado proposto por Hegel, que brevemente já mencionamos acima, a religião fica

reduzida a “religião civil”, como instância integrada na sociedade e controlada pelo Estado, com uma função assistencial, pedagógica e de controle moral, resultando restringida sua tradicional função de doadora de sentido ao âmbito da consciência privada (ESTRADA, 2003, p. 147).

Talvez seja por isso que Feuerbach tenha dito que a “filosofia hegeliana [...] tornava supérfluo o essencial da religião” (FEUERBACH, 1989, p. 19).

²¹³ Cf. HEGEL. *Fé e Saber*. Ed. Cit. p. 21.

²¹⁴ O que seria uma *Páscoa especulativa* em relação àquela *sexta-feira santa especulativa*.

²¹⁵ Segundo Paul Ricoeur, Hegel desenvolve um *ataque pré-nietzschiano à religião enquanto negação da vida* na medida em que “sugere que a *Vorstellung* traz em si uma dupla traição: uma traição da realidade sensível que ela alegoriza, e uma traição de seu conteúdo, a saber o espírito consciente de si que ela não consegue apreender” (RICOEUR, 1996, p. 56).

²¹⁶ “Do século XIX até a primeira metade do século XX triunfa a herança hegeliana e a política torna-se a nova religião, desbancando as antigas tradições religiosas. A morte de Deus é assim a contrapartida fática da divinização da coletividade, por mediação do Estado e da nação” (ESTRADA, 2003, p. 146).

Hegel escreve na *Filosofia da História* que “a sabedoria fundamental indica-nos que se devem separar totalmente as leis estatais e a constituição da religião” (HEGEL, 2008, p. 367) e o motivo para tal separação ele nos mostra logo em seguida ao dizer que “governo e povo precisam ter, reciprocamente, esta última garantia da vontade interna, e só a podem ter numa religião que não se oponha à constituição estatal racional” (HEGEL, 2008, 367). O filósofo escreve isso porque, desde Kant, já foi dado saber a inviabilidade de se misturar a religião com as leis do Estado. Estas, assim como a delimitação de todo conteúdo moral, necessitaria apenas da razão humana para encontrar a sua verdade e caminho seguro. Hegel supera e conserva esse pensamento kantiano com um adicional que é, justamente, a peça que faltava para oferecer à sua posterioridade, a filosofia conhecida como pós-metafísica. O que o filósofo faz é trazer de volta à própria consciência isso que é o seu absoluto, fazendo com que este último perca o seu caráter de realidade insondável, tão evidente aos filósofos abordados em *Fé e Saber*. Deus, a essência imutável e incorruptível, deve encontrar a sua realidade no mundo efetivo e real, pois *só o real é racional e só o racional é o real*. E é a consciência-de-si humana que *revela* e torna Deus *manifesto*, efetivo. Por ser pensado é que Deus é; se efetiva. Por ser pensado desde caracteres humanos (e dado ser o Homem um ser real e efetivo) é que Deus pode se tornar real e efetivo. E dado todo o trabalho de antropomorfização de Deus feito por Hegel em sua exposição, onde ele esclarece o que pensa ser o fenômeno religioso, é que se pode tomar a idéia de que a evolução das religiões nada mais é do que o descobrimento que a consciência vai fazendo de si mesma ao dar, progressivamente, ao seu absoluto a sua própria figura e, por fim, tomá-lo como um ser que é igual a si. *É assim que a consciência chega à sua certeza de si mesma como espírito*.

Assim, Hegel lançou bases para o pensamento feuerbachiano que, por sua vez, não diz que Deus, o espírito, o absoluto, se sabe a si mesmo por meio dos homens, mas sim (e apenas) que os homens é que se sabem (a si mesmos) por meio de Deus que, por seu lado, nada mais seria do que uma projeção do ânimo humano – da natureza humana que tende a conhecer-se projetando fora de si o que seria o seu ideal.

O Homem teria, então, criado Deus a sua imagem e semelhança. Hegel não parece ser contra esta assertiva, mas, no entanto, afirma com igual valor uma proposição inversa, na qual o sujeito e o predicado ocupam papéis invertidos. No entanto, tal proposição inversa – na qual o Homem seria criado por Deus – parece não possuir mais um valor significativo no mundo moderno pós-revolucionário. Isso porque, nesta época, a criatura humana chega, segundo Hegel, ao seu termo, é uma obra acabada já no final do século XVIII e já pode referir tudo a si mesma, pode inclusive identificar o próprio Deus consigo mesma. A novidade que Hegel traz na *Fenomenologia* é que o seu tempo

é um tempo de trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação (HEGEL, 2005, p. 31).

Esse mundo do representar é o mundo religioso, que cinde essência e imanência, que fala de Deus como quem estivesse falando de um Outro-de-si, separado, inalcançável. Tal mundo deve submergir, ficar no passado. Hegel faz no prefácio da *Fenomenologia* o anúncio de um *mundo novo* (*neuen Welt*) no qual a “imediatez do espírito é, em geral, o substancial do espírito, é a *essencialidade figurada*” (HEGEL, 2005, p. 39). A essência e a substância devem, pois, encontrar a sua verdade no mundo efetivo, mais claramente, na razão humana e na sua expressão e obra maior, o Estado²¹⁷.

Hegel expõe, pois, um espírito que se conhece a si mesmo por meio da religião humana. Vimos também que o resultado da religião é uma identificação progressiva que o Homem faz de si com Deus e que Deus faz de si com o Homem. Mas por fim,

²¹⁷ A Revolução Francesa é que traz, para Hegel, essa clareza de uma vidência de um mundo novo. É ela que dá ao espírito a liberdade de efetivar no mundo os ideais do esclarecimento e a formação do novo Estado, que é pautado na vontade e no consentimento racional dos homens. A respeito deste momento histórico o filósofo escreve em sua *Filosofia da História* que “nunca, desde que o Sol começou a brilhar no firmamento e os planetas começaram a girar ao seu redor, se havia percebido que a existência do homem está centrada em sua cabeça, isto é, no pensamento, a partir do qual ele constrói o mundo real. Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o *νοῦς* rege o mundo; mas só agora o homem percebeu que o pensamento deve governar a realidade espiritual. Assim se deu um glorioso amanhecer. Todos os seres vivos pensantes comemoraram esta época. Naquele período, reinou um sublime entusiasmo, um entusiasmo do espírito, que estremeceu o mundo como se só agora tivesse acontecido a verdadeira reconciliação do divino com o mundo” (HEGEL, 2008, p. 366).

notamos que esta última não é uma afirmação tão convincente quanto a primeira. Quem trabalha é o Homem, quem cria é o Homem. Ele é o efetivo, o real. Mas se é assim, por que deveríamos crer que há um espírito que se sabe a si mesmo por meio da religião se esta não passa de uma construção humana na qual o Homem, por meio da sua obra mais autêntica, vê em um além seu próprio Si? Como nos mostra Paul Ricoeur²¹⁸ a *Vorstellung*²¹⁹ é, na *Fenomenologia* de Hegel, mais um *obstáculo* do que uma transparência ao absoluto. Por isso ela deverá ser substituída pelo *conceito* no saber absoluto e tal substituição clamaria tão alto a Hegel a sua realização que Ricoeur chega a notar uma certa *impaciência* do filósofo com respeito ao símbolo religioso. Para ele “a hostilidade em relação à função figurativa do discurso religioso na *Fenomenologia do Espírito* se deixa perceber desde o começo do capítulo sobre a religião” (RICOEUR, 1996, p. 55). Como de fato, podemos ler ainda nas primeiras páginas do capítulo VII uma exposição de Hegel sobre como o espírito se mostra na religião onde tudo já fica bem claro:

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 seu pleno direito, a saber, o direito de não ser roupagem apenas, e sim um ser-aí livre e independente. Inversamente, por lhe faltar sua perfeição em si mesma, é uma figura *determinada*, que não atinge o que deve representar: isto é, o espírito consciente de si mesmo²²⁰ (HEGEL, 2005, p. 460).

²¹⁸ Em *O estatuto da Vorstellung na filosofia hegeliana da religião*, in: RICOEUR, P. **Nas Fronteiras da Filosofia**. Trad: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 41-62.

²¹⁹ Lembremos que a própria idéia de Deus já é uma representação antropomorfizada. Como nos diz Feuerbach, um “*Deus livre de antropomorfismos, sem considerações, sem emoções* não é senão a *própria essência objetiva do entendimento*” (FEUERBACH, Fundação Calouste, 2002, p. 43). “Um Deus que só exprime a *essência objetiva do entendimento*, não satisfaz, portanto, a religião, não é o Deus da religião” (FEUERBACH, Fundação Calouste, 2002, p. 45) que, por sua vez, encontra sua realidade e efetividade nos elementos que o identificam como homem.

²²⁰ É preciso completar aqui a sequência do parágrafo para que o final da citação acima não comprometa o próprio título deste trabalho. A aparência que fica é a de que Hegel diz que a religião não é capaz de fazer com que o espírito seja consciente de si mesmo, e ele de fato está dizendo isso. O que devemos fazer é excluir de tal afirmação a religião cristã. A respeito desta, e apenas desta, é que o filósofo prossegue dizendo que “para poder exprimir o espírito consciente de si, sua figura não deveria ser outra coisa que ele; e ele deveria manifestar-se, ou ser efetivo, tal como é em sua essência” (HEGEL, 2005, p.

Assim, por quanto se liga a conteúdos sensíveis a religião se encontra na esfera da consciência. Tais conteúdos não possuem aí o seu direito próprio de se manifestar tal como são verdadeiramente. Poderíamos dizer que, para Hegel, a religião (exceto a cristã) é o cárcere do espírito. Por um longo período ela impediu o espírito de criar para si um mundo que era igual a si mesmo e, por isso, ela era consciência. Mas, por outro lado, ela também ofereceu paulatinamente ao espírito as condições de sua libertação de si mesmo; aí a religião era consciência-de-si, pois para promover tal libertação o espírito precisou saber-se a si mesmo como isso mesmo que ele era.

Mas, se como diz Hegel, a representação (*Vorstellung*) religiosa não atinge o que ela deve representar, a saber, o espírito consciente-de-si, seria possível pensar, em compensação, em uma substituição da religião na forma de um abandono dos deuses (ou do Deus) como fatos passados. Isso em favor de um elemento (conceito) que cumpra o que a representação religiosa falhou. Não seria necessário, entretanto, jogar fora a religião nem desfazer-se de todos os deuses de uma só vez; afinal nem todos os indivíduos podem ser filósofos (cumprir esta façanha) e não é apenas a estes que deve estar limitada a manifestação do absoluto. A religião, no entanto, não deixa de ser o lugar onde o Si alcança tal conteúdo, mesmo depois de a consciência ter chegado ao saber absoluto, mas ao filósofo este último é o único que convém.

Gostaríamos agora de fazer uma breve provocação: em seu artigo *O estatuto da Vorstellung na filosofia hegeliana da religião*, Ricoeur nos deixa claro o seu ponto de vista de que, na *Fenomenologia*, Hegel escreve seu capítulo sobre a religião com um tom de *impaciência* e até de *hostilidade*, fato este que não acontece nas suas *Lições de Berlim*. Poderíamos tentar entender o motivo deste comportamento do filósofo por meio de duas perspectivas diferentes. A primeira procuraria resposta no conteúdo conceitual diferenciado dos dois escritos (*Fenomenologia do Espírito* e *Filosofia da Religião*); a segunda tentaria uma solução para essa divergência na vida prática do filósofo.

460). Como vimos no penúltimo capítulo, o espírito é efetivo, de modo que sua figura manifeste sua essência, na pessoa, no homem Cristo.

Arriscaremos aqui a segunda por dois motivos, a saber, que se caso optássemos pela primeira deveríamos demorar-nos o suficiente no problema, o que nos levaria a veredas que provavelmente nos fariam perder de vista o propósito deste nosso empenho²²¹. Ao escolhermos a segunda, como de fato o faremos, a primeira, por sua vez, embora não respondida, se encontraria justificada, pois a opção de vida de Hegel é que teria determinado o seu tom (hostil ou não) nos seus escritos de maturidade, mas de modo algum o conteúdo mesmo de sua filosofia. Tentando, então, responder a essa diferença de abordagem da religião na *Fenomenologia* e na *Filosofia da Religião*, baseando-se na vida de Hegel, recorreremos a uma hipótese, levantada por Charles Taylor, que mostra como os cétricos do tempo de Hegel poderiam retrucá-lo acerca das negações feitas pelo filósofo acerca das acusações de panteísmo que pesaram na época sobre ele. Segundo Taylor

os cétricos poderiam atribuir essa negação aos péssimos efeitos que essa interpretação teria sobre as perspectivas de emprego de Hegel, assim como os cétricos explicaram seus clamores de ser um luterano pela impossibilidade de sustentar a cátedra em Berlim de outro modo (TAYLOR, 2005, p. 57).

É bom que esclareçamos logo de início que o próprio Taylor imediatamente nega que tal acusação dos cétricos faria aqui alguma justiça diante do assunto²²². Mas nós tomaríamos o argumento dos cétricos como álibi não para discutir um panteísmo hegeliano, mas sim algo que seria ainda pior para o emprego do filósofo como professor em Berlim, a saber, o ateísmo. É de conhecimento comum que os filósofos da esquerda hegeliana como Bruno Bauer, Max Stirner e Ludwig Feuerbach, que sustentaram, nas vias do conceito, um hegelianismo ateu, tiveram ao longo de suas vidas uma dificuldade enorme de se firmarem como professores universitários. A prova disso é que todos eles chegaram ao final da vida em uma situação de miséria penosa.

²²¹ O objetivo maior deste trabalho é estudar a religião na *Fenomenologia do Espírito*. Considerações sobre religião nas *Preleções sobre Filosofia da Religião* já foram, no entanto, aqui também expostas.

²²² “Hegel usa o termo “panteísta” para designar uma posição que atribui indiscriminadamente divindade a coisas finitas. Nesse sentido, Hegel não é um panteísta. O mundo não é divino para ele, nem qualquer parte dele. Deus é antes o sujeito da necessidade racional que se manifesta no mundo” (TAYLOR, 2005, p. 57).

A questão é: o que teria impedido Hegel de escrever que “na religião, o homem tem como objeto a sua própria essência, sem saber que ela é a sua; a sua própria essência é para ele objeto como uma essência diferente”? (FEUERBACH, Fundação Calouste, 2002, p. 41) Esta tese feuerbachiana não explica muito bem o que acontece nas religiões que longamente expomos neste trabalho? Por qual motivo Hegel não foi assim tão claro²²³? Ou melhor, por que foi tão obscuro, a ponto de deixar que seus próprios alunos, aqueles que com ele conviveram, se dividissem a respeito de seu pensamento? Seriam os intelectuais que estudaram Hegel pessoas de mente tão obtusa, que depois de lerem sua vasta obra ainda não haviam chegado a conclusão consensual alguma a respeito de ser Hegel um teísta, deísta, ateuísta, panteísta ou panenteísta? Ou seria, repitamos, a obscuridade de Hegel a causa de toda essa confusão? Será que a linguagem rebuscada e ao mesmo tempo poética de Hegel encobriu uma solução para essas questões? Se sim, teria sido proposital?

4.2 Uma atitude “paciente” com o hegelianismo

Embora se possa pensar e fazer uma leitura ateuísta da filosofia de Hegel é preciso, também, expor aqui a dificuldade conceitual desta abordagem que ponderamos no item acima. E, para tal, transcrevamos a passagem da *Enciclopédia* onde o filósofo escreve, já no primeiro parágrafo da obra, que a filosofia “tem, sem dúvida, os seus objetos em comum com a religião. Ambas têm a verdade por objeto e, certamente, no mais elevado sentido – enquanto *Deus*, e só *Deus*, é a verdade” (HEGEL, 1988, p. 69).

Parece algo muito contraditório haver tantas acusações de ateuísmo a um pensador que diz que *Deus é a verdade*. Aliás, a palavra *Gott* é usada por Hegel com abundância em grande parte de suas obras. O que de fato precisa ser feito é uma análise do que Hegel entende quando diz *Deus*, tanto no contexto da religião quanto da

²²³ Feuerbach diz, comentando a respeito dos filósofos de seu tempo, que “o Cristianismo é negado – negado por aqueles que ainda parecem sustentá-lo, mas não se quer dizer em voz alta que é negado. Não se diz isso por razões de política, faz-se disso um segredo; alimenta-se a esse respeito, de modo intencional ou não, uma ilusão” (FEUERBACH, Edições 70, 2002, p. 14)

filosofia. Pode-se dizer, sem dúvida, que ambos os momentos estão implicados mutuamente na medida em que pretendem fazer a reconciliação entre Deus e a humanidade. Como escreve Stephen Rucker²²⁴ “essa reconciliação é o trabalho do espírito²²⁵” (ROCKER, 1992, p. 28). No entanto, o trabalho do espírito pode muito bem ser distinguido quando ele se dá ora na religião ora na filosofia. Na primeira, como exaustivamente já dissemos, tal reconciliação não é completa, na medida em que o Deus é, para o fiel, sempre tomado como um Outro-de-si. Na filosofia, contrariamente, há uma identificação do Deus com este Homem (coletivo) que o pensa, que o sabe e que, por tal saber, realiza a própria existência do Deus. Por isso é que se pode dizer que “é claro que, para Hegel, a filosofia é o momento superior da religião²²⁶” (ROCKER, 1992, p. 27). Isso acontece porque enquanto a religião relaciona e reconcilia Deus e a humanidade pela representação, a filosofia o faz por meio do pensamento.

A afirmação de Hegel de que “a filosofia é um culto contínuo” não é simplesmente uma metáfora, mas expressa de forma especulativa aquilo que, em termos religiosos, é a *unio mystica* que ele descreve como “o sentimento de alegria por eu estar com Deus em sua graça, ... a consciência de minha união e reconciliação com Deus²²⁷” (ROCKER, 1992, p. 31).

Há sim um Deus para Hegel, mas esse Deus não é aquele do teísmo tradicional, separado e abstrato. O Deus do qual o filósofo se refere é um Deus que se dá (tem a sua realidade) *para, pelo e no Homem*. Não se encerra neste, porém, também não possui existência fora dele. E isso é assim na medida em que Deus precisa ser *sabido* como Deus para *sê-Lo* de fato e esse saber quem oferece é a consciência humana, quando (1) se sabe a si mesma através de um outro com o qual ainda não se identifica – religião – e quando (2) se sabe através de um outro que é si mesmo – filosofia. Uma necessita de representação, a outra apenas de pensamento. Aquela é essencialmente

²²⁴ Em seu artigo *The integral relation of Religion and philosophy*, in **News perspectives on Hegel's philosophy**. Ed. Cit. p. 28.

²²⁵ “This reconciliation is the work of spirit”.

²²⁶ “Is clear that philosophy for Hegel is religion's superior moment”.

²²⁷ Hegel's statement that “philosophy is a continual cultus” is not merely a metaphor but expresses in speculative form what in religious terms is the *unio mystica* which he describes as “the feeling of this enjoyment that I am with God in his grace, ... the consciousness of my union and reconciliation with God”.

dual, esta é monadológica. Na filosofia não apenas me reconcilio com a substância na medida em que *sei* que ela é um *mesmo* que a minha consciência, mas, nesse saber, também me identifico com a própria natureza, pois nesta só vejo e raciocino o que espelha minha razão. As leis da natureza são leis do meu intelecto. Elas não são um outro que existe independentemente do meu pensar. Este é que dá a elas a sua realidade, a sua verdade. Se estas leis fossem outras que não as do meu intelecto eu sequer as conheceria, sequer veria nelas sinais de racionalidade ou ordem lógica. Tal ordem já habita desde sempre como potência no interior da mente humana, no entanto, ela nem sempre existiu para esta como ato. Para que se efetuasse essa transição de potência para ato, foi necessário a história universal que o espírito, do qual Hegel escreve uma fenomenologia, percorreu. É por causa do espírito que a *Fenomenologia* não é apenas uma *experiência da consciência*²²⁸. O *Geist* requer um outro – diante da consciência – e este outro é Deus e este Deus deve alcançar um grau tal de identificação com a consciência que ambos se percebam como idênticos. A *Fenomenologia do Espírito* é também uma fenomenologia da identidade, do processo de fazer com que o todo experienciável possa tomar a si mesmo como um *um* idêntico a si mesmo.

Querer entender Hegel sem fazê-lo do modo mais hegelianamente possível é o mesmo que não entender Hegel. Mas o que é entender Hegel hegelianamente? É nada mais do que rejeitar compreendê-lo com modos categoriais pré-hegelianos que (por conta de manter a divisão entre sujeito e objeto, finito e infinito, Homem e Deus) são ainda incapazes de pensar a partir de uma filosofia da identidade e se limitam a uma leitura estritamente dual do real. Hegel faz nascer uma nova filosofia – em grande parte herdada por Fichte, é verdade – na qual não pode ter como juíza as leis anteriormente tomadas como o desde onde se entende isso que é Homem e Deus. No entanto, dizer

²²⁸ É interessante pensar porque Hegel mudou o título da obra de 1807 de *Ciência da experiência da consciência* para *Fenomenologia do Espírito*. Certamente, isso ocorreu após o filósofo ter escrito o capítulo VI, VII e VIII da obra (*espírito, religião e saber absoluto*). Do capítulo I (*certeza sensível*) até o capítulo V (*razão*) o que vemos é, de fato, o desenrolar da consciência individual, fora da sua cultura, do seu espírito efetivo, e da sua religião. Quando os últimos capítulos integraram a obra a consciência foi apresentada em seu relacionar-se, confrontar-se, reconhecer-se em um outro (o mundo da cultura, seu *éthos*, que é sua obra no mundo e a religião, seu Deus, que é um si mesmo e um outro-de-si ao mesmo tempo). Como esse outro é si mesmo e esse si mesmo é o outro essa *Fenomenologia* é do *Espírito* que é um *Eu* que é um *Nós* e um *Nós* que é um *Eu*.

que o Homem é Deus e que Deus é o Homem não é, para Hegel, o mesmo que reduzir Aquele a este último. Tal leitura (que reduz Deus ao Homem) poderia ser tomada como tendenciosa; enquanto conduz por si mesma a uma “verdade” que o texto hegeliano parece evitar. Ousar dizer que Deus é o Homem e o Homem é Deus nada mais seria do que dizer apenas que o Homem é o único ser existente. Tal abordagem seria, portanto, incapaz de identificar Homem e Deus sem anular um no outro. Seria incapaz de mantê-los separados mas, ao mesmo tempo, juntos. Mas é justamente isso que a filosofia de Hegel propõe e demonstra tal possibilidade através do dogma da verdade da dialética e da sua síntese divinal.

Essa síntese aparece na *Fenomenologia* no último capítulo da obra, o *Saber Absoluto*, que, embora seja uma redação breve é também bastante densa e representa a síntese de todo o texto de 1807. A respeito deste *saber* Hegel escreve no § 798:

Essa última figura do espírito – o espírito que ao mesmo tempo dá ao seu conteúdo perfeito e verdadeiro a forma do Si, e por isso tanto realiza seu conceito quanto permanece em seu conceito nessa realização – é o saber absoluto. O saber absoluto é o espírito que se sabe em figura-de-espírito, ou seja: é o *saber conceituante* (HEGEL, 2005, p. 537).

Assim, fica claro que o objetivo da filosofia, da ciência absoluta, é trazer o todo para o conceito que, por sua vez, ganha a sua realidade no Si humano. É neste que se dá um *saber conceituante* (*begreifende Wissen*), que agrega o todo ao próprio Si e sabe que é deste, a partir deste e para este que a realidade é. Como bem observa Paul Ricoeur, é preciso

interpretar o saber absoluto menos como um estágio final do que como o processo graças ao qual todas as figuras e todas as formas e todos os graus permanecem *pensamentos*. O saber absoluto, por conseguinte, designa o caráter pensável e pensado da representação (RICOEUR, 1996, p. 60).

O último capítulo da *Fenomenologia* traz para nós o entendimento de que é no Si que toda a realidade deve – ao final do processo do caminho trilhado pelo espírito – encontrar a sua verdade. No *saber conceituante* o que se sabe é que toda a experiência, assim como seu conhecimento, repousa no pensamento. Não há um *Outro*, que se faça dele experiência, fora das categorias do pensamento. Como diz Hegel “nada é sabido que não seja na experiência” (HEGEL, 2005, p. 539), e essa experiência é sempre um relacionar-se com o próprio Si. A experiência religiosa não é outra senão um movimento que a consciência faz consigo mesma. Por isso, o filósofo escreve que “o que na religião era *conteúdo* ou forma do representar de um *outro*, isso mesmo é aqui²²⁹ *agir* próprio do Si” (HEGEL, 2005, p. 536). Ou seja, no Saber Absoluto se sabe que não apenas as realidades éticas e culturais (expressas no capítulo *Espírito*) são exteriorizações disso que o Homem é, mas também a religião, o próprio Deus, deve ser assim tomado. Essa tese é muito forte em seu conteúdo e poderia nos levar de volta às abordagens da esquerda hegeliana. Mas atentos para isso não faremos este retorno²³⁰ o que, porém, não nos impedirá de falar, em concordância com Paul Ricoeur, que na *Fenomenologia* – diferentemente das lições berlinenses sobre a *Filosofia da Religião*²³¹ – há uma *impaciência* de Hegel em relação à religião, na qual ele parece enfatizar um caráter de efemeridade e de supressão inevitável.

Entretanto, sabemos que uma supressão completa da religião pela filosofia pode não ser algo muito bem vindo ao sistema de Hegel. Isso porque, como diz Ricoeur, “o desabamento da religião traria o da filosofia enquanto transcrição especulativa da religião” (RICOEUR, 1996, p.60). O saber especulativo absoluto não deve ser entendido como um nível suplementar do saber, mas deve ser “a capacidade de recapitular o processo no presente eterno” (RICOEUR, 1996, p.60). Tal recapitulação (*Wiederholung*) “não abole, mas legitima, todas as figuras e formas que conduzem a este estágio último” (RICOEUR, 1996, p.60). Na filosofia a religião deveria, então, em certo sentido, ser conservada. Mas o que dela deve se reaproveitar é apenas o seu conteúdo sintético

²²⁹ O filósofo se refere ao capítulo *Saber Absoluto*.

²³⁰ Isso porque não pretendemos repetir argumentos já expostos no item anterior.

²³¹ Cf. RICOEUR. *O estatuto da Vorstellung na filosofia hegeliana da religião*. Ed. Cit. p. 59.

de intimidade com o absoluto, não a sua casca representacional²³². Como diz Hegel a respeito de sua época no prefácio à *Fenomenologia*, “o espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação” (HEGEL, 2005, p. 31). Hegel é aqui muito claro quanto às suas intenções. Que mais tarde ele tenha se tornado um pensador menos impaciente com a religião, não é algo de que se possa discordar, assim como também é difícil dizer que a abordagem da obra de 1807 não carregue um tom agressivo contra a religião²³³.

Charles Taylor explica, a respeito da concepção do espírito, ou *Geist*, do Hegel maduro, que aquele ao qual se chamava de “Deus”

não é o Deus do teísmo tradicional, não é um Deus que poderia existir independentemente dos homens [...]. Pelo contrário, é um espírito que só vive como espírito por meio dos homens (TAYLOR, 2005, p.23).

No entanto Taylor esclarece que

o *Geist* não é redutível ao homem; ele não é idêntico ao espírito humano, uma vez que é também a realidade espiritual subjacente ao universo como um todo, e como um ser espiritual tem propósitos e concebe fins que não podem ser atribuídos a espíritos finitos *qua* finitos, mas a cujos espíritos finitos, pelo contrário, serve (TAYLOR, 2005, p. 23).

Mas, como salientamos, Taylor está aí a comentar o velho Hegel. Este é aquele que é o professor e reitor da universidade de Berlim que já havia escrito a *Ciência da Lógica*, a *Enciclopédia* e conceituado nelas o desdobramento da Idéia que, em determinado momento, se extrusou na natureza. Nesta brotou a consciência humana e em seu desenvolver-se (e paralelo autoconhecer-se) a história. Assim, pode-se dizer que todo o

²³² Mas se considerarmos que a representação é o que dá à religião o seu “próprio”, poder-se-ia pensar que uma conservação disso que é a religião que não preserve o conteúdo representativo, seria uma conservação que não retém a essência da religião, ou seja, o que a caracteriza como religião propriamente.

²³³ Ver nota nº 25, capítulo 1.

universo é “inteiramente uma expressão de Deus, ou seja, algo posto por Deus para manifestar aquilo que ele é” (TAYLOR, 2005, p. 38). Mas e o *espírito* da *Fenomenologia*? Não estaria se referindo igualmente a um *Geist* que possui um universo como seu corpo, através do qual se sustenta e se manifesta? Não parece ser este o foco de Hegel em 1807. Aí ele nos diz que o espírito se mostra não somente como o “recolher-se da consciência-de-si para estar na sua pura interioridade” (HEGEL, 2005, p. 541), mas diz ainda que “o espírito é esse *movimento* do Si” (HEGEL, 2005, p. 541), que é um colocar-se fora de si para, ao fim, retornar a si mesmo. As conclusões da *Fenomenologia* não dizem que “a realidade finita é ela mesma posta pelo *Geist*, por Deus, pelo Absoluto” (TAYLOR, 2005, p. 54), como faz o velho Hegel. Quem põe a realidade, toda ela, é sim o espírito, mas este, na *Fenomenologia*, é *movimento do Si* e este Si é humano. Este, que em sua realidade histórica atravessa os séculos e se torna consciente-de-si por meio da filosofia hegeliana, é o absoluto. Pensar este último como uma entidade Em-si apartada do Homem seria pensar, para o próprio Hegel, uma quimera.

No entanto, deve-se dizer que não somos *nós* que criamos ou formamos o conceito (absoluto). Na verdade, como diz Hegel no § 163 (adendo) da *Enciclopédia*, o conceito não veio de nada (Cf. HEGEL, Ed. Loyola, 2005, p. 298), pois ele nunca nasceu. Nem a arte, religião ou filosofia são os pais do conceito. Mas isso não indica que ele seja um ser imediato, e de fato não é porque ele é, na verdade, mediatizado. Ora, mas se dissermos que o conceito é mediatizado não estaríamos dizendo que o conceito dependeu de um Outro para ser formado? Eis aí a chance do equívoco. Tal mediação (e é isso que se deve entender) é efetuada pelo próprio conceito;

o conceito é mediatizado através de si mesmo consigo mesmo. É absurdo admitir que haveria primeiro os objetos que formam o conteúdo de nossas representações e (apenas) posteriormente viria a nossa atividade subjetiva (HEGEL, Ed. Loyola, 2005, p. 298).

Hegel está, pois, dizendo que há sim essa substância inicial, mas é a atividade subjetiva que a confere realidade e verdade. É na imanência das coisas que o conceito

se revela em sua atividade. É isso que nos ensina o saber (*Wissen*) filosófico. Diferentemente,

em nossa consciência religiosa isso ocorre de modo que dizemos que Deus criou o mundo do nada, ou, exprimindo diversamente, que o mundo e as coisas finitas procederam da plenitude do pensamento divino e dos desígnios divinos (HEGEL, Ed. Loyola, 2005, p. 298).

Mas diferente do religioso é o filósofo que

reconhece que o pensamento, e mais precisamente o conceito (que se torna real e efetivo graças a atividade subjetiva), é a forma infinita ou atividade criadora e livre, que não precisa de uma matéria dada, fora dela, para realizar-se²³⁴ (HEGEL, Ed. Loyola, 2005, p. 298).

Quem é a causa e o fundamento do pensamento é o próprio pensamento (Humano histórico universal). Filosofar é, justamente, pensar o pensamento. Mas o pensar não é conceitual se não for efetivo. O conceito não constitui o absoluto enquanto sendo algo meramente abstrato²³⁵. “O conceito é o absolutamente *concreto*” (HEGEL, Ed. Loyola, 2005, p. 298).

Em *A paciência do conceito*, Gérard Lebrun nos recorda o fato de que Deus, enquanto ser extramundano se tornou uma idéia tão fixa que toda tentativa filosófica de imanentizar a divindade ou, pelo menos, de evadir-se da mera abstração acaba por ser taxada como posição atéia.

O próprio nome “Deus” tornou-se índice de tal exterioridade do divino em relação a nós, que a identificação entre o Saber que Deus tem de Si por intermédio do homem e o saber que o homem tem de Deus passa por uma escandalosa deificação do homem; logo o filósofo é tido por blasfemo por

²³⁴ O parêntese é nosso.

²³⁵ O filósofo ensinou ainda que “o universal do conceito [...] é antes o que se particulariza (o que se especifica) a si mesmo, e em seu Outro permanece em uma imperturbada clareza junto de si mesmo” (HEGEL, Ed. Loyola, 2005, p. 297).

aqueles que só conseguiram pensar o Absoluto na forma de um objeto representado. Essas almas piedosas inauguraram a lenda do “humanismo” hegeliano (LEBRUN, 2000, p. 126).

Que o humanismo hegeliano seja uma *lenda* é algo que aqui não consentimos e cremos que a primeira parte deste capítulo já tenha justificado o motivo de tal descrença. Porém, indiscutível é o fato de que a filosofia hegeliana escandaliza aqueles que se indispõem a compreender Hegel *hegelianamente*. Muitos se sentem indignados com o fato da especulação ousar unificar o saber de Deus (*Gottes Wissen*) e o ser de Deus (*Gottes Sein*)²³⁶. Mas é justamente isso que a especulação hegeliana faz; ela não pretende outra coisa. Para Lebrun a proposição *Deus se sabe nele mesmo uma vez que ele se sabe em mim* “anula minha alteridade em relação a Deus, mas não significa que, magicamente, “eu” teria me tornado “Deus”” (LEBRUN, 2000, p. 127). Mas o próprio comentador mostra também que a diferença que existia entre Deus e seu Outro (o Homem) só fez “sentido durante o tempo necessário para Ele se reconhecer nesse pretense Outro, mas ela (a diferença) se abole desde que tal reconhecimento se consuma. Definitivamente, a Identidade leva a melhor” (LEBRUN, 2000, p. 128). É preciso dizer essa “Identidade”: Deus é o Homem e o Homem é Deus. Por que será que essa conclusão incomoda a tantos? Estaríamos nós apegados em excesso ao finito e teríamos, por conta disso, dificuldades em elevarmo-nos ao divino? Talvez o escândalo dessa identidade se abrande se dissermos que “conhecer Deus não é ser Deus, mas ter Deus” (LEBRUN, 2000, p. 130). Ou seja, o Homem não seria o Deus propriamente, mas este estaria no Homem, se saberia através dele. O Homem, por sua vez, encontraria seu sentido no seio de Deus não como um Outro-de-si, mas como um Si mesmo.

Hegel inaugura de fato um novo conceito de Deus. Dizer que ou o filósofo deve ser considerado ateu ou deve, para assim não ser julgado, se ajustar à velha conveniência de como os teólogos entenderam Deus é algo que não cabe para Hegel.

²³⁶ Isso porque insistem em apreender o absoluto pelo sentimento e não pelo conceito. O escândalo que daí advém não surpreende o filósofo, dado que “o sentimento tem razão quando declara tais conceitos como ociosos e vazios, como simples fantasmas e sombras” (HEGEL, Ed. Loyola, 2005, p. 297).

Mas será que os críticos de Hegel, que desferiram (e ainda desferem!) contra estas acusações seriam, por pensarem assim, pessoas de mente tão obtusa que foram incapazes de entender que para compreender o discurso hegeliano era necessário “entrar em seu jogo” (LEBRUN, 2000, p. 132)? Cremos que não e que, certamente, não é o texto de Lebrun capaz de desanuviar todas as nossas dúvidas acerca destas questões.

Pois bem; que os textos de Hegel falem de Deus e que este deva ser compreendido hegelianamente por aqueles que estudam o filósofo é fato incontestável. Não se pode fugir desta empreitada embaraçosa apenas rotulando o filósofo como ateu ou seja lá o que for. Uma boa explicação para o problema que estamos abordando pode ser encontrada no texto *A metafísica e o absoluto*²³⁷ de Denis L. Rosenfield. Ele nos diz que na filosofia de Hegel

Deus se constitui e se conhece graças a este processo conceitual, atemporal, dando acabamento, realizando sua própria natureza. Deus, também ele, é resultado de seu próprio processo, que se situa para além das determinações temporais²³⁸, embora nessas apareça (ROSENFELD, 2002, p. 180).

Um Deus que se faz a si mesmo em um processo já é algo que incomodaria os teólogos profundamente. Já um Deus que se identifica com o Homem pelo saber que ambos constroem de si é algo que os escandalizaria. Daí se construiu um castelo de confusões que talvez seja um emaranhado de problemas maior do que o de soluções oferecidas por Hegel. Mas, se há algo que podemos concluir a respeito do que aqui abordamos é que, seja como for o modo como Hegel tenha entendido Deus, o fenômeno religioso sempre foi caro ao filósofo e de modo algum a religião parece ser para ele dispensável a todos por se ter alcançado o conceito. Este é acessível apenas aos filósofos e não era desejo de Hegel fazer do mundo um mundo de filósofos. Assim,

²³⁷ In: **Hegel, a moralidade e a religião**. Ed. Cit. p. 163-182.

²³⁸ Uma consideração crítica de um Deus que esteja “além das determinações temporais” já foi feita por nós em nota de rodapé no item anterior (nota 210) e não retornaremos aqui àquela crítica, pois este é o momento em que pretendemos ser “pacientes”.

exigir que a verdade seja produzida filosoficamente em todos os homens é um equívoco completo. A religião pode e deve ser tomada como um grau máximo de manifestação do absoluto à todos aqueles que não são filósofos. Por meio da religião uma massa enorme de indivíduos passa a ter acesso ao conteúdo absoluto. Nem todos estão preparados para dispensar a representação (*Vorstellung*). Esta, em verdade, não pode sequer ser tomada como um defeito, pois essa representação é condição de existência da própria religião. Como diz Lebrun “a religião não é somente um suplemento para uso de ignorantes” (LEBRUN, 2000, p. 121). Pelo contrário, ela é uma porta pela qual se chega ao absoluto de maneira completa e “o culto mais ingênuo vale mais que a mais erudita teologia” (LEBRUN, 2000, p. 121). A forma com a qual a religião vive o conteúdo (em todas as suas variantes representacionais e simbólicas) é ainda a base para que o filósofo possa chegar a compreender a Idéia divina em seu conceito. O elemento da representação pelo qual a religião adquire o seu conteúdo absoluto é condição para que a filosofia chegue, ulteriormente, à uma certeza da Idéia.

4.3 Uma proposta moderada

Seria correto dizer que “cada escritor vê em Hegel uma versão da sua própria imagem²³⁹”? (BURBIDGE, 1992, p. 94). Mas ver em Hegel a nossa imagem não seria um erro hermenêutico brutal? Ou será que a filosofia hegeliana em seu gigantismo permite que isso aconteça sem que façamos dela uma interpretação absurda? É preciso, sem dúvida, estarmos atentos para não sermos levados pela tentação de acharmos possível efetuar interpretações subjetivas demais e que nos convidariam a poupar um maior esforço de leitura e interpretação dos textos de Hegel. Há, de fato, entre os intérpretes do filósofo, aqueles que, como Peter Hodgson, tentam negar a idéia de um Hegel ateu ao mesmo tempo em que procuram salvar da morte o Deus de que fala o filósofo. Hodgson escreve que

²³⁹ “Each writer sees in Hegel a version of his own image”.

para Hegel, a relação entre Deus e o mundo não é homoganeamente simétrica. Antes, a relação do absoluto com o finito tem uma primazia irreversível. É o infinito que ultrapassa a diferença entre finito e infinito, e inclui a finitude em si mesma; a finitude não pode fazer isso. Como vimos, o finito só pode ser relacionado, de forma adequada, negativamente consigo mesmo e afirmativamente com o infinito. O contrário disso, que defende uma relação afirmativa com o si e um êxtase negativo com a transcendência, é a base do ateísmo e do agnosticismo na visão de Hegel. A relação religiosa acarreta uma negação do si como finito e uma elevação do si ao *milieu* divino. Além disso, a base dessa elevação não é uma autoprojeção humana, mas a descida divina para a finitude²⁴⁰ (HODGSON, 2005, p. 254).

Assim, para Hodgson, há um papel que só Deus pode tomar para si na filosofia de Hegel. É de Deus e a partir d’Ele que se estabelece uma diferença entre finito e infinito. A infinitude não seria, desta forma, apenas uma auto-projeção da espécie humana, como argumentava Feuerbach. Seria, pois, um fato inegável o de que “Deus é a condição da possibilidade para a relação com Deus; o infinito gera o finito e não é uma projeção do finito²⁴¹” (HODGSON, 2005, p. 255). Por outro lado, Hodgson também fala da liberdade da criação, de sua independência e de como Deus se põe nela de tal forma que se é possível chegar a declarar a Sua morte.

Deus não se assenhoreia da criação como um soberano, mas permite que ela seja livre e independente. Deus entra em nossa condição natural e humana e a experimenta, nos confirma precisamente em nossa negatividade e finitude, de forma que sejamos, afinal, capazes de confirmarmos a nós mesmos voltando-nos para Deus. Esta é a morte de Deus, que é a visão suprema do amor sacrificando-se pelo seu outro, um sacrifício que não

²⁴⁰ “For Hegel the relationship between God and the world is not homogeneously symmetrical. Rather, the relationship of the absolute to the finite has an irreversible primacy. It is the infinite that overreaches the difference between finite and infinite and includes finitude within itself; finitude cannot do this. As we have seen, the finite can be properly related only negatively to itself and affirmatively to the infinite. The reverse of this, which claims an affirmative relation to self and a negative elation to transcendence, is the basis of atheism and agnosticism in Hegel’s view. The religious relationship entails a negation of self as finite and an elevation of self into the divine milieu. Moreover, the basis of this elevation is not human selfprojection but the divine descent into finitude”.

²⁴¹ “God is the condition of possibility for the relationship with God; the infinite begets the finite and is not a projection of the finite”.

termina em isolamento, mas em reconciliação e no estabelecimento da comunidade²⁴² (HODGSON, 2005, p. 255).

Se, de um lado, há uma espécie de tentativa de certos autores em querer salvar uma idéia de um Hegel que não seja a-religiosa, por outro, vemos pensadores como Benedetto Croce que – como comenta Peter Singer – “descreveu a filosofia de Hegel como “radicalmente irreligiosa, pois não se contenta em se opor à religião ou em alinhar-se com ela, porém a resolve em seu interior e toma seu lugar”” (SINGER, 2003, p. 111). Singer, à sua vez, contrapõe a Croce a idéia de Robert Whittmore que enxerga Hegel como um *panenteísta*, o que significaria não que *tudo é Deus*, mas *tudo está em Deus*²⁴³. Além disso Singer diz ainda, e com muita razão, que, para Hegel, Deus é a idéia absoluta que precisa se manifestar no mundo para realizar seu processo de saber-se a si mesmo. Deus necessitaria então do universo e essa carência e necessidade que Hegel impõe a Deus seria, para Singer, uma razão suficiente para os teólogos tradicionais darem ao filósofo um rótulo de pensador irreligioso. Mas o próprio Singer nos diz que tal posição seria um equívoco visto ser o Deus de Hegel não um ser eterno e imutável, mas um ser que se constrói a si mesmo na medida em que se automanifesta.

É preciso dizer aqui, porém, que, para nós, não é este o motivo pelo qual queremos, de fato, apresentar Hegel como uma figura de pensamento irreligioso. Ou seja, não argumentamos uma posição de Hegel que seja contrária à religião porque ele pensa um Deus que carece de algo nem, muito menos, porque ele escreve sobre um Em-si que só garante a sua existência na medida em que se efetiva no tempo e no espaço por meio da razão Humana. Entendemos que Hegel – por mais que não possa ser por todo considerado um ateu, coisa que já dissemos aqui sermos contrários – abre

²⁴² “God does not lord it over creation as a sovereign but lets it go as free and independent. God enters into and suffers our natural and human condition, affirms us precisely in our negativity and finitude so that we are, after all, able to affirm ourselves in turning to God. This is the death of God, which is the supreme vision of love sacrificing itself for its other, a sacrifice that does not end in isolation but in reconciliation and the establishment of community”.

²⁴³ A respeito do termo *panenteísmo* Nicola Abbagnano escreve que “na realidade este é o ponto de vista do panteísmo clássico, e portanto não se vê utilidade neste termo, que de fato não teve aceitação” (ABBAGNANO, 2003, p. 742).

as portas para a filosofia atéia do século XIX porque o “Deus” ao qual ele se refere, ao satisfazer todas as suas supostas carências e ao alcançar sua completude, sua *consciência-de-si como espírito*, suprime-se a si mesmo e o faz na medida em que – em tal fim alcançado – ele se antropomorfiza completamente, sobrando à sua divindade anterior uma lembrança da qual não se teme nem se louva. Temor e louvor não são sentimentos que devem ser nutridos pelos filósofos, já que estes, pela filosofia, tem em seu saber o mesmo conteúdo do Deus e com este se identificam sem reservas. O que vimos ao longo desse nosso estudo foi como se deu o processo de antropomorfização do absoluto através das religiões investigadas, como o espírito se sabia cada vez mais espírito, ou seja, como Deus se sabia cada vez mais Homem e o Homem se sabia cada vez mais Deus. Isso se deu até o ponto da figura de Cristo (verdadeiro homem e verdadeiro Deus), a figura mais perfeita produzida pelo espírito da religião, pelo movimento de autoconsciência do mesmo espírito. Mas Hegel fez, com sua filosofia, uma reconciliação ainda mais polida que a do Messias. Seu pensamento uniu o Homem ao infinito dispensando para isso o auxílio do sentimento e da representação e se bastando com o intelecto humano. As consequências disso é que refletem o título deste capítulo.

A ciência hegeliana pós-iluminista coroa o homem (filósofo) do século XIX como aquele que alcançou o saber absoluto. Como sabemos, Hegel escreve suas obras depois de ter lido e estudado profundamente o filósofo que matou a metafísica – Kant²⁴⁴ – ao mostrar conceitualmente a impossibilidade de se conhecer um objeto ou ser além. O que faltava ao pensamento ocidental era anunciar claramente esta morte de Deus e Hegel se encarrega de cumprir esta tarefa já em *Fé e Saber*, como mostramos acima. O

²⁴⁴ Embora Kant seja o alvo de muitas críticas feitas por Hegel ao longo de sua vasta obra, seria um grande equívoco pensar que a filosofia do professor de Königsberg não influenciou profundamente o nosso filósofo. Se Hegel conquista uma ciência que alcança o saber da coisa em-si, ele não o faz, porém, sob modelos da filosofia que o precedeu, a saber, que distingam o humano e o divino como seres distintos e opostos. Mas sem a filosofia pré-hegeliana também não haveria a filosofia hegeliana. A síntese entre Homem e Deus alcançada por Hegel só alcança o infinito porque o finitiza. Não pensa um absoluto diferente do Homem e por isso pode conhecê-lo. Não há transcendente para além do imanente. Tal além inviabilizado por Kant de ser conhecido continua sendo desconhecido por Hegel, pois o que este toma como cognoscente não é um *Outro* (como o em-si kantiano), mas é um *si mesmo* – o que nos mostra a influência da filosofia da identidade de Fichte. Portanto, Hegel não resolve a “deficiência” de Kant, mas oferece uma solução completamente nova e original.

fato de Hegel usar tanto a palavra *Gott* parece ser mais um resquício da influência sofrida pelo romantismo do que uma necessidade do conceito. Como escreve Martin Nys²⁴⁵ "Hegel ratifica a posição do Iluminismo em relação ao caráter de autodeterminação da razão²⁴⁶" (NYS, 1992, p. 19). Segundo Nys, Hegel é o filósofo que efetua uma radicalização total do Iluminismo, não somente porque ele proclama a *morte de Deus*, mas porque no seu filosofar Deus (entendido como o não-Eu dos teólogos) está morto. Se existe um Deus pra Hegel, e nós cremos que de fato haja, este é um Deus que se identifica com o Homem através da história. Mas este é o Deus de Hegel e não o Deus da religião cristã ocidental que ele pretendeu suprassumir com a filosofia do conceito. A filosofia de Hegel é, portanto, irreligiosa pelo simples motivo de que ela nega o Deus das religiões habituais e o único Deus que ela concebe (o absoluto que se mostra no sistema) é um conceito a-religioso.

Diante disso queremos fazer aqui objeção tanto a Hodgson quanto a Paul Ricoeur. Este último vê no esquema elaborado por Hegel da síntese cristã – do Si que se faz absoluto e do absoluto que se faz Si – “uma resposta antecipada a Feuerbach” (RICOEUR, 1996, p. 49), pois “se o si humano se desprende dele mesmo para oferecer-se ao absoluto, é porque o absoluto faz a mesma coisa” (RICOEUR, 1996, p. 49). Não haveria, então, apenas um movimento unilateral da consciência que, supostamente, se projetaria em um além; afirmativa esta que, como vimos na citação feita acima, parece ter o consentimento de Hodgson. Nós, no entanto, contestamos aqui esta assertiva, pois em momento algum percebemos que Hegel concede em seu pensamento uma autonomia à essência, ao em-si abstrato e substancial, de forma tal que ele pudesse, por si mesmo somente, efetuar qualquer ação²⁴⁷. Entendemos que quando Hegel sugere que a substância veio de encontro ao Si ela não fez isso por si mesma, mas foi o próprio Si que tornou real este movimento, na medida em que compreendeu o voltar para Si de Si mesmo. O leitor pode agora se perguntar: será que aquele que escreveu este texto tem uma memória tão curta que já foi capaz de se esquecer da frase de Hodgson citada acima que diz que “a relação do absoluto com o

²⁴⁵ Em seu artigo *Philosophical Thinking and the Claims of Religion*, Ed. Cit.

²⁴⁶ “Hegel affirms the Enlightenment position regarding the self-determining character of reason”.

²⁴⁷ E, entendendo isso hegelianamente, não há motivo algum para escândalo.

finito tem uma primazia irreversível. É o infinito que ultrapassa a diferença entre finito e infinito, e inclui a finitude em si mesma; a finitude não pode fazer isso”? A questão que queremos e devemos ressaltar é a de que isto que aqui se chama de infinito (*infinite*) não pode, de modo algum, ser entendido como algo que ultrapasse o finito (da consciência humana histórica) e a sobreponha. Paul Ricoeur poderia bem dizer que nossa posição seria “uma *kenosis* unilateral, a única que Feuerbach leva em conta, a alienação da consciência de si, não geraria senão uma vida puramente imaginária” (RICOEUR, 1996, p. 50). Mas isso faz com que nos perguntemos: ao chegar ao saber absoluto a consciência entenderia a reconciliação cristã além de um modo imaginário²⁴⁸? Ou melhor, teria Hegel conceituado em seu idealismo alguma reconciliação que não seja imaginária? A encarnação de Deus mesma, não seria, na verdade, uma encarnação concebida pelo filósofo muito mais pelo pensar do que por qualquer outra coisa? Cremos que Hegel jamais conceberia uma encarnação se esta não tivesse a sua realidade preferencialmente no pensar. É na/pela e para a consciência do crente que Javé, o Pai, se encarna no Cristo, o Filho. É na/pela e para a consciência-de-si do filósofo que a substância primeira e abstrata, a Idéia pura, faz o seu movimento de extrusão de si na criação do mundo e em todo o seu desenrolar subsequente. Não há infinito que põe o finito; não há o silogismo do ser, não-ser e devir; não há movimento de criação, não há encarnação, não há nada que não seja na/pela e para a consciência humana (histórica). Diante disso, queremos lançar aqui a nossa idéia que não é a de um Hegel panteísta – o que seria um erro já corrigido por muitos comentadores e pelo próprio Hegel no final de sua *Enciclopédia* – nem sequer panenteísta. Cremos que a idéia de um *antropo-panteísmo* seria muito mais conveniente ao pensamento, não somente do Hegel da *Fenomenologia*, mas inclusive do seu pensamento de maturidade.

O termo antropo-panteísmo não carece aqui de grandes explicações, pois o que com ele se quer dizer se entende logo quando se lê tal expressão. Ou seja; não se fala

²⁴⁸ Talvez essa pergunta poderia encontrar uma resposta afirmativa diante da Comunidade cristã ou do Estado que Hegel teoriza em sua *Filosofia do Direito*, mas ambos nunca alcançaram na efetividade uma reconciliação perfeita. O segundo foi ainda muito mais falho e irrealizável em seu ideal do que a primeira factualmente.

aqui de um panteísmo da substância, o que nos levaria fatalmente à filosofia de Espinosa e de tal modo Hegel não teria para si mérito algum em termos de “novidade” intelectual. O panteísmo ao qual nos referimos é o panteísmo da consciência que em tudo vê a si mesma. O que ela encontra no objeto e nas leis da natureza é um reflexo dela mesma (*Consciência*; cap. I – III da *Fenomenologia*); quando ela se defronta com uma outra autoconsciência o que ela conquista é o seu saber-de-si autoconsciente (Consciência-de-si; cap. IV); no mundo da eticidade, no mundo da cultura, a consciência (coletiva, de um povo) não se dá com outra coisa senão consigo mesma (Espírito; cap. VI) e enfim, quando fala de Deus e para este se dirige, o que a consciência faz é tomar para si um conhecimento disso mesmo que ela é, a saber, espírito (Religião, cap. VII). Como Razão (cap. V) a consciência-de-si “está certa de que toda a efetividade não é outra coisa que ela” (HEGEL, 2005, p. 173). Hegel escreve ainda que “a razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade” (HEGEL, 2005, p. 173). Aquilo que era tomado como um “ser-outro, como *em si*, desvanece para a consciência” (HEGEL, 2005, p. 173). Na razão a consciência tem a certeza de que ela “é toda a realidade” (HEGEL, 2005, p. 174). Isso, porém, não significa que não haja um *outro* que difira de mim, mas o que diante disso deve ficar claro é que a diferença existente é “uma diferença que ao mesmo tempo não é diferença nenhuma” (HEGEL, 2005, p. 175). Por fim, no Saber Absoluto (cap. VIII), a consciência – que faz um caminho de rememoração dos espíritos²⁴⁹ – toma para si o seu mundo, seu presente, “descobre-os como propriedade sua” (HEGEL, 2005, p. 540). Mais uma vez, o filósofo nos deixa bem claro o que pensa ao dizer que “a coisa é Eu²⁵⁰” (HEGEL, 2005, p. 532). O espírito é “a transformação desse *Em-si* no *Para-si*; da *substância* no *sujeito*” (HEGEL, 2005, p. 539). Na Ciência do Saber Absoluto não existe também uma diferença entre o saber e a verdade. O que se toma como verdadeiro e substancial não é algo que se distingue da consciência-de-si em-si e para-si. É esta que sabe que a diferença existente é diferença nenhuma. Há, de fato, o *outro* substancial, mas este não é *Outro* no sentido positivo do termo. Assim é que a consciência-de-si se identifica com o todo e ela se faz absoluta justamente por conta desta identidade. Em tudo a

²⁴⁹ Cf. HEGEL, 2005, p. 545.

²⁵⁰ Das Ding ist Ich.

consciência-de-si que sabe se vê a si mesma, seja na natureza imanente seja na substância transcendente. É nisso que consiste o antropopanteísmo²⁵¹ hegeliano.

Esta nossa interpretação de Hegel difere de um modo claro das vertentes antagônicas que sugerem que Hegel seja ou um filósofo ateu ou um pensador teísta. Ambas as leituras são passíveis de receberem fortes críticas da sua devida posição contrária, mas cremos que um entendimento de um Hegel teísta, como queriam os hegelianos de direita, é uma posição que merece uma crítica muito mais viva e vigorosa. Embora Taylor não se encaixe em nenhum dos dois tipos de interpretação aqui mencionados, a sua idéia de que “a auto-expressão e a autoconsciência do *Geist* são infinitamente superiores às nossas” (TAYLOR, 2005, p. 43) encontra para nós uma dificuldade de aceitação. Não é possível entender que a auto-expressão e a autoconsciência do *Geist* não sejam a nossa auto-expressão e autoconsciência histórico-humana. O *Geist* somos nós enquanto coletividade universal. Compreendemos que, para Hegel, o *Geist* não pode ser maior do que nós, pois ele devém de nós que o concebemos e o pensamos²⁵². Essa é inclusive a condição indispensável para que Deus possa ser, de fato, Deus. Como escreve Hegel na *Enciclopédia*, “Deus só é Deus enquanto a si mesmo se conhece” (HEGEL, 1992, p. 174). Ou seja, Deus precisa saber-se como tal para sê-Lo de fato. Deus faz esse processo de conhecer-se a si mesmo, mas o curioso é o modo como Hegel compreende esse movimento: “o seu saber-se é, além disso, a sua auto-consciência no homem e o saber do homem *acerca de* Deus, que está em progressão para o saber-se do homem *em* Deus” (HEGEL, 1992, p. 174). Este foi o processo que longamente explicamos na apresentação feita pelo filósofo no capítulo VII da *Fenomenologia do Espírito*. Deus depende do Homem para ser Deus na medida em que Ele só é por meio do saber-de-si que o Homem realiza na religião. Por sua vez, o saber que o Homem

²⁵¹ Cremos que este termo é mais apropriado ao pensamento de Hegel do que a idéia de *antropoteísmo* correntemente usada por Kojève. Como tentamos mostrar, não é apenas em Deus que o homem do saber absoluto se encontra a si mesmo. A prova disso é a leitura antropológica que Hegel faz da natureza, na medida em que desenrola o conceito da sua estrutura a partir de moldes baseados seja no homem seja na sociedade humana.

²⁵² A idéia de que Hegel pense que o *Geist* tenha algo a mais do que nós (comunidade humana histórico universal), que tenha algo que nos falte ou seja algo que nós mesmos não somos, é algo que fere profundamente a filosofia da identidade e nos parece sem sentido.

toma de Deus – como já é explícito na obra de 1807 – é algo que se mostra cada vez mais nitidamente como um saber que se adquire através do confronto e descobrimento da própria imagem humana. A partir de tal imagem – do Homem que de fato é o todo (dado o antropo-panteísmo que explicamos acima) – é que Deus poderá, a partir do saber-se daí conquistado, ser o todo. Deus alcança sim o seu saber como o todo, mas isso acontece na e pela filosofia de Hegel. É o próprio filósofo que alcança esse saber total de Deus e nos convida a segui-lo. Deus só é o todo quando a razão humana concebe tal fato e dá a Deus este presente. É o Homem que dá a Deus a sua figura acabada. Alguém poderia objetar que também seria verdadeiro dizer que “é Deus que, por sua vez, dá ao Homem a sua figura acabada”. Isso não estaria errado, mas seria uma afirmação que soaria menos efetiva, menos real, na consciência de Hegel do que a outra inversa. É o Homem que age no mundo. Mas, se como entende o filósofo, o Homem está penetrado pela essência de Deus e Deus toma sua realidade efetiva pela existência do Homem, seria possível dizer então que é Deus que, no Homem, age no mundo. Mas será que o Deus de Hegel não seria mais uma espécie de resquício do romantismo do que uma necessidade do conceito²⁵³?. Como diz Taylor, “postular um princípio espiritual subjacente à natureza se aproxima de postular um sujeito cósmico. E esta se torna a base de uma das variedades das visões de mundo romântica” (TAYLOR, 2005, p. 21). Ele escreve ainda que “a síntese de Hegel pode ser vista como a realização da ambição fundamental da geração romântica” (TAYLOR, 2005, p. 23) embora, como diz o próprio Taylor, isso possa causar um certo estranhamento, visto ter sido Hegel um crítico dos românticos.

Para nós, que acabamos de semear tais idéias, talvez possa ser conveniente lembrar o que diz G. Lebrun: “Hegel não é um ateu disfarçado” (LEBRUN, 2000, p. 171). Se essa afirmativa é verdadeira ou não é coisa que hesitamos em concluir, mas o fato é que se é preciso dizer que “Hegel não é um ateu disfarçado” é porque existem razões suficientes para se pensar o contrário.

²⁵³ Como mostramos acima em um trecho citado de Feuerbach, há passagens de *A Essência do Cristianismo* que, mesmo abolindo Deus, não se fazem contrárias ao pensamento hegeliano. Por isso não cremos ser indigno questionar se Deus era, de fato, para Hegel mais uma influência do romantismo (ou uma necessidade para se manter um posto acadêmico) do que uma necessidade do conceito.

Conclusão

Na *Fenomenologia do Espírito* a religião é entendida por Hegel como o momento no qual toda a experiência feita pela consciência se exprime de modo absoluto. Ou seja, as figuras pelas quais a consciência passou (consciência, consciência-de-si e razão) aparecem novamente na religião de modo tal que elas tomam a forma da consciência-de-si através de uma deidade, seja ela natural, artística ou manifesta. Cada momento reflete o modo como o espírito se auto-apreende na forma mais perfeita que pode tomar de si mesmo em determinado tempo histórico.

Em todo longo caminho no qual expomos aqui o transcurso das primeiras – e ainda inacabadas – religiões, assistimos ao trabalho do espírito em libertar-se da finitude e naturalidade, da qual era tão dependente e com a qual era tão identificado, para chegar ao momento em que poderia ter-se a si próprio como objeto e unir-se a si mesmo sabendo-se, assim, como o todo. No início deste trajeto, o infinito era tão dependente da finitude para ser Si mesmo que esta última acabava por se tornar, no início, idêntica em valor ao próprio infinito para que ele pudesse ter a sua existência realizada. Essa identificação, que foi causada por uma dependência, vimos logo na religião de Zoroastro e em sua “essência luminosa”. A luz, nisso que ela é em sendo real e efetiva, era deus. Mas, no transcurso das religiões (e, conseqüentemente, no aperfeiçoamento gradual da consciência), o objeto substancial ganhou cada vez mais Si, se tornou cada vez mais idêntico ao Homem e isso se deu na medida em que o Homem colocou sua *consciência (Bewusstsein)* no mundo através de seu trabalho. O obrar humano fez com que o espírito conhecesse a si mesmo quando o resultado do seu trabalho trouxe consigo o aparecimento de uma imagem que fazia referência ao ser que possui consciência-de-si, ou seja, ao próprio Homem. Uma das primeiras representações para isso foi a Esfinge que, embora ainda tivesse corpo animal, tinha já uma cabeça humana, pois a luz da autoconsciência já iluminava as mentes dos egípcios, mesmo que ainda não controlasse toda a sua existência visceral. No entanto, a estátua de *Mênon* era já toda humana, porém era nela irrealizado o desejo de

expressar-se também de modo humano, mas o que dela saía nada mais era do que um ruído causado pelo sol da manhã.

A obra de arte grega, por sua vez, trazia em seu início a *estátua* que refletia mais profundamente a consciência-de-si do homem na medida em que era reflexo do mundo da eticidade. Mas a sua fria e imóvel exterioridade deu lugar à interioridade evanescente do *hino* que, em sendo uma linguagem religiosa, foi uma obra que colocou diante do homem a sua essência, na medida em que esta era expressada nas palavras daquele canto que fazia, por sua vez, com que a existência do deus passasse vivamente pela consciência dos indivíduos. No *culto*, esse movimento alcançou já uma certa realização, maior do que a que era feita pelo *oráculo*, que unia o infinito ao finito de modo ainda individual demais. O oráculo, assim, precisava dar lugar ao culto assim como aconteceu posteriormente com o Cristo que, para universalizar a manifestação de Deus no humano, deu o lugar de sua existência física para a concretização da Comunidade. Ao invés de estender aqui tais comparações, lembremos que no culto os homens uniram a sua efemeridade com a infinitude divina, o que também aconteceu nas *festas* em homenagem aos deuses e nos *mistérios*; obra humana onde era possível não apenas ver e tocar o deus, mas também comer o pão e beber o vinho de Ceres e Baco vivos. Elementos estes que eram naturais porque ainda não havia sido dado pelo espírito (a si mesmo) o mistério do corpo e do sangue.

A *epopéia*, obra na qual o espírito grego fazia refletir no mundo da essência, dos deuses, a sua própria existência humana conflituosa foi, justamente por este motivo, uma etapa superior na qual o espírito soube-se a si mesmo mais verdadeiramente. Dizemos isto porque foi com a literatura grega que o espírito lançou até aos céus toda a vida humana em sua beleza e fúria. Mas o mundo divino do *epos* ainda estava submetido ao destino cego e deveria, por isso, se transformar em destino que se construía pelas ações humanas. Isso fez com que o espírito tomasse sua consciência-de-si mais perfeita, na medida em que pode se reconhecer plenamente em um Outro, com o qual se identificou completamente, pois o que se viu na essência foi um mundo divino onde as vontades dos deuses não eram diferentes às vontades humanas. O

resultado disso foi a capacidade dos deuses de se enfurecerem por conta das ações humanas e a consequência disso era representada pela literatura trágica. Mas na *tragédia*, o que ainda se via era uma consciência-de-si que, embora fosse aquela que decidia os rumos da sua vida, era ainda cindida com o mundo dos deuses. Isso aconteceu porque essa consciência-de-si não percebeu que a garantia das realizações do mundo efetivo não poderia ser esperada fora da sua verdade mais própria. Ou seja, ela era trágica porque ainda não havia entendido que a sua felicidade e realização dependiam de que ela se auto-entendesse como a fonte de todo ser *humano* e *divino*. E é apossando-se despreparadamente desta verdade que a consciência-de-si se tornou cômica, certa de si e descrente diante do céu. Mas essa juvenil certeza da *comédia*, que ainda não havia se aprofundado em si mesma na Grécia, foi a fundo em si mesma na dor da consciência-de-si de um outro povo, o romano.

Os romanos, que viram a sua certeza de si e essência extrusada no Direito da cidade, tiveram que viver ainda a sua infelicidade ao provar do arbítrio infinito do imperador que fazia com sua essência jurídica o que bem entendia. Desta forma, vendo o absoluto (Direito), que era criado pelo Si, perder sua sacralidade na vontade indomável de César, surgiu uma dor profunda para a consciência-de-si que se sabia a verdade da substância. O resultado desta dor foi o sentimento de uma morte de Deus; consequência desse mundo que tinha na sua essência jurídica uma sacralidade já esvaziada.

Aqui a consciência-de-si precisava de um socorro genial para que ela não perdesse a condução para o seu saber-de-si como espírito, assim como para o seu identificar-se a si mesma em um outro que fosse ela mesma. O espírito esperava por um Salvador que restituísse a dignidade do divino, mesmo que esse novo Deus fosse idêntico ao homem comum e individual. Foi a revelação do Cristo que ofereceu essa solução de modo que esta fosse satisfatória e trouxesse consigo profundidade.

A figura do Cristo contida na religião manifesta, etapa final de tal caminho onde o espírito alcançou seu saber de si de modo quase acabado (se não fosse por conta da

representação), era um produto do espírito que não era exatamente uma obra como anteriormente acontecia. A verdade do Cristo não se referia a um mero produto das mãos ou da mente humana. Ele era uma verdade revelada à consciência humana. Era sabendo e crendo em Jesus Cristo como o Filho de Deus que a idéia de uma união perfeita entre o homem finito e o Deus eterno acontecia. Aos que não creram no Cristo esta revelação não aconteceu. O Messias era a “obra” *do espírito* que salvava a humanidade tanto da cisão com a essência quanto do ceticismo. Em Jesus, o Pai não era uma verdade longínqua e apartada. A separação com o infinito estava findada, pois quem via o Filho via o Pai, quem via um homem via também o Deus. Em Cristo, dizer que Deus estava no homem ou que tinha neste a sua verdade e efetividade não era motivo para se tornar cético. Contrariamente; tal identificação restabelecia a dignidade da transcendentalidade inerente ao espírito humano, sem fazer com que esta fosse desprovida de seriedade e profundidade.

A prova disso foi o sacrifício feito pelo Deus homem em favor da universalização do seu Si divino para toda Comunidade de fé ou povo que crê. Cristo mostrou o protótipo ainda singular da unidade perfeita entre Deus e Homem. Tal protótipo deveria ser transformado, após a sua morte, na verdade universal que uniu o Si humano histórico ao Deus, de modo que ambos se tornariam um, como o Filho e o Pai eram um. A Comunidade cristã primitiva era essa verdade universal, o espelho da Trindade cristã. Na Comunidade e na Trindade a pluralidade era entendida como unidade, o Eu era Nós e o Nós era Eu. Ambas possuíam a identidade da identidade e da não identidade. Na medida em que o saber da Comunidade (espírito) era o saber que o Deus Trino (espírito) tinha de si mesmo é que se podia, então, falar abertamente de um espírito que se sabia como espírito²⁵⁴.

Mas para isso era preciso *crer*, pois a “obra” do espírito que se encontrava na religião manifesta não era como a estátua grega onde o artista se sabia como autor e senhor daquela mesma obra, enquanto o povo a reverenciava. Cristo não era obra de

²⁵⁴ É por conta de haver na *Fenomenologia do Espírito* esse movimento do espírito no qual ele se sabe espírito que achamos por bem, sem constrangimento, permitir que este termo apareça três vezes no título deste trabalho, mesmo que isso cause um aparente inflacionamento do mesmo.

homem algum, mas um produto do espírito. E, como dissemos, era preciso *crer* nesta obra do espírito, pois diferentemente daquelas que podemos chamar de *religiões propedêuticas*, a religião manifesta tem, na sua base central, um *saber* (fideísta) que mostra que Jesus Cristo é o Messias enviado pelo Deus dos profetas para salvar os homens da morte do pecado, ou da prisão do mundo objetivo. Esse *saber* tinha a sua relevância também na Comunidade, onde a unidade com o Deus por meio do Espírito (Santo) se dava por meio da fé. Mas, como alerta Hegel nas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, “pela fé o conteúdo verdadeiro já foi certamente encontrado, mas ainda lhe falta a forma do pensamento²⁵⁵” (HEGEL, 1895, Vol. 3, p. 148). O problema aí embutido é que por meio da fé o homem acreditou no Filho de Deus, porém essa mesma fé, representacional e cheia de sentimentos, não permitiu à Comunidade dos fiéis uma identificação direta com esse mesmo Deus, embora a sua figura Trina espelhasse idealmente a vida da Comunidade. Por isso, o último momento do espírito não consiste, para o filósofo, na religião, mas no *saber* filosófico, racional, ou seja, no saber da consciência que não se sabe mais a si-mesma em uma Outra consciência ou substância que é algo Outro-de-si, mas a entende ao mesmo tempo como um Si-mesmo, um *Selbst*. Não há outro que não seja o próprio Eu real e efetivo. Somente esse Eu real é racional. É assim que o Eu é Nós e o Nós é Eu de modo absoluto.

O fiel religioso deveria crer em Deus, acreditar que Ele É; “É” no mundo e para a consciência-de-si de forma absoluta em Cristo e na sua religião, que une a humanidade à essência *por meio, através*, de Jesus. No Saber Absoluto, por outro lado, não é mais necessário esse mediador entre o homem e Deus. A representação desse que medeia não é mais condição para se chegar ao universal. A *razão (Vernunft)* humana, ao ser levada ao seu termo, chega ao seu máximo, à sua realização plena, quando não distingue mais nada de si mesma. O Eu é o Todo. O Homem é Deus e Deus é o Homem. Essa é a realização que Hegel idealiza para o Estado do seu tempo. Uma Nova Comunidade (estatal), que dispensa a crença e o temor do infinito para fundir-se com a essência. Esta é a realização completa e acabada da experiência da consciência que, agora, se basta a si mesma; por isso é *auto-consciência*.

²⁵⁵ “In faith the true content is certainly already found, but there is still wanting to it the form of thought”.

Portanto, não há Outro que não seja Eu, Homem, visto que toda experiência que a consciência faz é uma experiência do seu próprio Si. Tudo o que ela sabe é si mesma. Todo conhecer tem o Eu, o Si, o *Selbst* como condição de ser e este Eu determina todo conhecimento com a certeza consciente desta determinação. Se, para Kant, toda a teoria epistemológica é determinada pelo sujeito, na medida em que este último fixa na limitação da sua faculdade de conhecer toda a possibilidade de saber passível de cognoscibilidade, este fato impede um conhecimento claro e distinto de Deus²⁵⁶, em contraposição a Descartes. Hegel promove o des-limitar-se da consciência, na medida em que abre a possibilidade de fazer com que esse “além”, que ultrapassaria o âmbito do cognoscível kantiano, seja nada mais do que reflexo do saber e da certeza que a razão humana tem de si mesma. Por isso, para o pensamento hegeliano, o “além” não pode ser um Outro senão o próprio Si que, em sabendo o absoluto, sustenta a realidade do próprio absoluto porque garante sua existência com esse mesmo Si. Isso nos permite pensar perfeitamente que o *metafísico* só é *meta* (além) porque é *desde* físico. Mas se a consciência divina existe só porque a consciência humana é, podemos dizer que quem agora é o mediador entre Deus e o homem é o próprio homem, que não apenas se *auto-medeia* com Deus, mas *medeia-seu-Si-consigo-mesmo* visto não haver nada fora de Si para se relacionar. Por isso repetimos: o Eu (ou Si) é o Todo tanto na terra (cap. VI – espírito) quanto no céu (cap. VII – religião). Daí a idéia de antropopanteísmo²⁵⁷.

O verdadeiro sentido da religião consiste, assim, no fato de ser ela um primeiro momento pelo qual o espírito passa a saber-se a si mesmo de um modo processual, que consiste em partir de um modelo mais natural até o mais espiritual. A religião cristã, por sua vez, é o momento histórico ideal para se falar de um saber-de-si do espírito como espírito, pois é nela que o espírito se identifica consigo mesmo perfeitamente, de um modo onde não existem reservas. O reconhecimento, como já mostramos, é total.

²⁵⁶ Que transcende a capacidade cognoscitiva humana.

²⁵⁷ Se disséssemos que essa é simplesmente a ideia de espírito e dispensássemos, por conta disso, esse nosso conceito (de antropopanteísmo), cremos que aí nada estaria sendo des-velado da filosofia hegeliana.

Mas tomar este casamento perfeito que Hegel faz entre o Homem e Deus e usar isso para chamá-lo de ateu seria, sem dúvida, um erro grave, visto que Hegel não reduz Deus ao Homem²⁵⁸. De outro lado, isto também não permite que se diga que o nosso filósofo tenha sido um pensador teísta, dado que a compreensão que Hegel tem Deus não cabe nos moldes teológicos ocidentais. Aí mora uma aporia que jamais será resolvida enquanto não houver uma boa disposição para compreender Hegel *hegelianamente*. A finalidade que o filósofo dá à religião em seu filosofar singular é, assim, de identificação do Homem com a sua essência, mas tal identidade (que em si contém a não identidade) deve remeter-se diretamente a uma igualdade e não ao sufocamento de uma das partes em favor da outra.

Podemos dizer, pois, que

a consciência religiosa de Deus, na *Fenomenologia do espírito*, é a consciência que o homem tem de Deus e a consciência que Deus tem de si mesmo na e como natureza, no e como homem. Se Deus não existisse, o homem não existiria, porém a inversa é verdadeira, se o homem não existisse, Deus também pouco existiria (ROSENFELD, 2002, p. 180).

Assim, relendo o título do nosso trabalho, poderíamos nos perguntar, a respeito do *espírito* que nele se pode ler, se este se refere a Deus ou ao Homem. A resposta inclui tanto um como outro; embora o conceito de espírito seja diferente de ambos. Por isso, quando lemos o título do nosso trabalho como uma *tomada de consciência-de-si do espírito como espírito na Fenomenologia* é preciso entender aí que espírito é a dinâmica através da qual o Deus se sabe como Homem e o Homem se sabe como Deus. É isso que nos mostra o capítulo *religião na Fenomenologia do Espírito*. As consequências humanistas nos parecem, por sua vez, inevitáveis, até porque, como nos diz o próprio Hegel

²⁵⁸ Isso não contradiz a nossa ideia do antropopanteísmo. Esse termo não pretende reduzir tudo ao Homem e negar a existência de uma realidade exterior à consciência-de-si, inclusive Deus. Toda essa realidade é, porém o que garante a sua efetividade é o saber que o Homem tem dela. Esta, por si mesma e em si mesma somente, carece, para Hegel, do ser.

a noção que o homem tem de Deus corresponde com a que ele tem de si mesmo, de sua liberdade. [...] quando o homem sabe verdadeiramente sobre Deus ele sabe também verdadeiramente sobre si: ambos os lados correspondem um ao outro²⁵⁹ (HEGEL, 1986, p. 83).

O pensamento ocidental, filosófico, como o conhecemos, não pode ser indiferente para com estas palavras. Hegel deu à razão a possibilidade de se apropriar de tudo. Os pensadores que o criticaram anos depois de sua morte colhiam, na verdade, os frutos do seu pensamento. Ainda hoje, nas descobertas científicas mais recentes, onde o Homem tenta, de modo incansável, se tornar o Senhor do mundo²⁶⁰, o pensamento hegeliano pode ser reatualizado. Afinal de contas, a força expressiva que este pensamento gerou, de se poder fazer uma leitura dialética da realidade, não terminou com a morte de Hegel em 1831.

²⁵⁹ “Die Vorstellung, welche der Mensch von Gott hat, entspricht der, welche er von sich selbst, von seiner Freiheit hat. [...] wenn der Mensch wahrhaft von Gott weiss, so weiss er auch wahrhaft von sich, beide Seiten entsprechen einander”.

²⁶⁰ Vide as experiências com nanotecnologia e as pesquisas que pretendem alcançar inclusive o domínio da “partícula de Deus” com o LHC (Large Hadron Collider).

Bibliografia

Obras de Hegel:

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *El concepto de religión*. Trad. Arsenio Guinzo. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Vol. 1. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Vol. 1 – A Ciência da Lógica. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola. 2005.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Vol. 3. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Estética*. Trad. Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

_____. *Fé e Saber*. Trad: Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. *Filosofia Real*. Trad. José María Ripalda. 2. ed. Madri: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. 3. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Vol. 1. Trad. E. B. Speirs e J. Burdon Sanderson. Londres: Ballanntyne Press, 1895.

_____. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Vol. 2. Trad. E. B. Speirs e J. Burdon Sanderson. Londres: Ballanntyne Press, 1895.

_____. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Vol. 3. Trad. E. B. Speirs e J. Burdon Sanderson. Londres: Ballanntyne Press, 1895.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Obras de outros filósofos:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AQUINO, Marcelo Fernandes de. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

ESTRADA, Juan Antonio. *Deus nas tradições filosóficas*. Vol. 2. *Da morte de Deus à crise do sujeito*. Trad. Maria A. Diaz. São Paulo: Paulus, 2003.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1989.

_____. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. *O Belo e o destino*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

HODGSON, Peter C. *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 2005.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito*. Trad: Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

MENESES, Paulo. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SHELLING, Friedrich von. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: Os Pensadores. São paulo: Abril Cultural, 1973.

SINGER, Peter. *Hegel*. Trad: Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad: Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

WILLIAMSON, Raymond Keith. *Introduction to Hegel's philosophy of religion*. State University of New York Press: Albany, 1984.

Artigos:

BARON, Jean-Louis Vieillard-. Comunidade ética e religiosa na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. In: **Hegel, a moralidade e a religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BURBIDGE, John. *Is Hegel a Christian?* In: **New perspectives on Hegel's philosophy of religion**. New York: State University of New York Press, 1992.

LEIVAS, Cláudio R.C. *A idéia de Deus como efetividade do mundo: A divinização do Estado em Hegel*. In: **Hegel, a moralidade e a religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

NYS, Martin J. De. *Philosophical Thinking and the Claims of Religion*. In: **New perspectives on Hegel's philosophy of religion**. New York: State University of New York Press, 1992.

RICOEUR. Paul. *O estatuto da Vorstellung na filosofia hegeliana da religião*. In: RICOEUR. Paul. **Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

ROCKER, Stephen. *The Integral Relation of Religion and Philosophy in Hegel's Philosophy*. In: **New perspectives on Hegel's philosophy of religion**. New York: State University of New York Press, 1992.

ROSENFELD, Denis. *A metafísica e o absoluto*. In: **Hegel, a moralidade e a religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.