



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

JOÃO BATISTA DA SILVA JÚNIOR

**PASSAGEM DA RELIGIÃO GREGA E DO MUNDO ROMANO AO
CRISTIANISMO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL.**

**VITÓRIA
2012**

JOÃO BATISTA DA SILVA JÚNIOR

**PASSAGEM DA RELIGIÃO GREGA E DO MUNDO ROMANO AO
CRISTIANISMO 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
2012**

JOÃO BATISTA DA SILVA JÚNIOR

**PASSAGEM DA RELIGIÃO GREGA E DO MUNDO ROMANO AO
CRISTIANISMO 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 13 de dezembro de 2012.

COMISSÃO EXAMINADORA

Dr^o. José Pedro Luchi
Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Dr^o. Edebrando Cavaliere
Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo

Dr^o. Frederico Pieper Pires
Professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora

AGRADECIMENTOS

A Deus. Aos meus pais. Ao Prof. Dr. José Pedro Luchi, pela orientação acadêmica no curso de graduação, nas reuniões do grupo de pesquisa de filosofia hegeliana da religião, e nas orientações para a escrita dessa dissertação. A Janaína Rosa da Silva e aos amigos do curso de graduação, da pós-graduação e do grupo de estudos de filosofia hegeliana da religião 2009-2011, especialmente à Vitor Hugo Fieni, Márcio Lourenço Garcia, Ernesto José Caetano, Robson Lima, Lhylia Silva Aguiar, Cleiton Barbosa e Edson Kretle, obrigado a todos pela inestimável *filia*. Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em especial ao Prof. Dr. Edebrando Cavalieri pelas orientações durante disciplina do curso de Mestrado, nas orientações no exame de qualificação e como parte da banca de defesa final dessa dissertação. Ao Prof. Dr. Ricardo Araújo pelas orientações no exame de qualificação desta dissertação, e um agradecimento especial ao Prof. Dr. Frederico Pieper Pires, da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), por aceitar o convite para compor a comissão examinadora da defesa final desta dissertação, pela leitura do texto e pelas valiosas observações ao texto final dessa dissertação. À Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (FAPES), por ter financiado com uma bolsa de estudos essa pesquisa, garantido a condição *sinequa non* para que um trabalho dessa natureza fosse realizado. A todos cujo nome não estão explícitos aqui, mas que de alguma forma contribuíram para a conquista deste trabalho,

OS NOSSOS SINCEROS AGRADECIMENTOS.

**“O espírito total, o espírito da religião, é o movimento desde sua imediatez até alcançar o saber do que ele é imediatamente, e o movimento de conseguir que a figura do espírito, seja igual à sua essência, e ele se contemple tal como é.”
Friedrich Hegel.**

RESUMO

A presente dissertação analisa a interpretação hegeliana da passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo, que a *Fenomenologia do Espírito* apresenta. Para Hegel, o princípio racional de organização da diversidade aparentemente desconexa de religiões no tempo e no espaço não deve ser a consciência de uma essência absoluta transcendente, mas o Absoluto enquanto unidade da consciência com a consciência de si do espírito alcançada por meio do movimento figurativo da religião que vai da representação até a consumação do seu conceito. Após analisarmos as contradições internas entre a consciência de si emergente, na Tragédia, e a consciência ética, com a consequente dissolução da pólis grega e dos deuses éticos, e a passagem da religião da arte para o mundo romano, voltamos nossa atenção para a situação de direito, onde a liberdade ética se torna universal porém abstrata e carente de espírito. Um novo patamar será alcançado com a identificação vivente do Si do espírito com a sua universalidade, na religião manifesta, o Cristianismo.

Palavras-chave : Situação de direito. Pessoa abstrata. Comunidade ética. Religião da arte. Cristianismo.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the Hegelian interpretation of the passage of Greek religion and Roman world to Christianity, the *Phenomenology of Spirit* features. For Hegel, the rational principle of organization of diversity of religions seemingly disjointed in time and space should not be the consciousness of a transcendent absolute essence, but the absolute unity of consciousness with self-consciousness of spirit achieved through movement figurative of religion that goes until the end of the representation of your concept. After reviewing the internal contradictions between self-consciousness emerging in tragedy, and ethical awareness, with the consequent dissolution of the Greek polis and ethical gods, and the passage of the religion of Roman art to the world, we turn our attention to the situation of law, where freedom becomes universal ethical but abstract and lacking in spirit. A new level will be achieved with the identification of Spirit's living spirit with his universality manifests itself in religion, Christianity.

Keywords : Right situation. Abstract person. Community ethics. Religion of art. Christianity.

SUMÁRIO

RESUMO	05
ABSTRACT	06
1 INTRODUÇÃO	09
2 EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA DE SI DO ESPÍRITO: A RELIGIÃO ...	16
2.1 EXPERIÊNCIA DO CONCEITO IMEDIATO DE RELIGIÃO	25
2.2 EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA NA RELIGIÃO GREGA	27
2.3 O CULTO DA SUBSTÂNCIA ÉTICA E SUA DIALÉTICA	30
3 PASSAGEM AO MUNDO ROMANO : EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA NA SITUAÇÃO DE DIREITO	39
3.1 A ORGIA COLOSSAL DO SENHOR DO MUNDO	44
3.2 SITUAÇÃO DE DIREITO E RELIGIÃO ROMANA	47
3.3 A EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA NA RELIGIÃO HEBRAICA	50
4 A EFETIVAÇÃO DO CONCEITO DE RELIGIÃO: A RELIGIÃO MANIFESTA	55
4.1 O CONTEÚDO ESPECULATIVO DA RELIGIÃO MANIFESTA	61
4.2 NECESSIDADE E LIMITE DA REPRESENTAÇÃO	67
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
6 REFERÊNCIAS	92

1 INTRODUÇÃO.

A *Fenomenologia do Espírito*¹ considera a religião não como um momento da consciência de uma essência absoluta incognoscível, mas como “a consciência de si do espírito” (HEGEL, 2005, p. 458). Nessa obra, Hegel conceitua a religião vinculada quanto a sua forma, ao tempo, a valores e doutrinas de determinada comunidade, porém “o seu objeto específico é o que não pertence ao tempo, o eterno, o que lhe aparece como situado para além do tempo” (ROSENFELD, 2002, p. 172). Ao analisar na *Fenomenologia* a religião como um momento do espírito absoluto, unidade entre a consciência e a consciência de si do espírito, Hegel faz um resgate da teologia dentro da filosofia da religião, mas “sua teologia foi considerada herética, pois não atende ao dogma cristão da criação como evento único, e ao da encarnação como uma ocorrência realmente única no tempo” (GOMBRICH, 1994, p. 19-20). Especificamente referente ao tema religião, o pensamento de Hegel causa um grande impacto entre importantes pensadores contemporâneos como Feuerbach, Kierkegaard e Ricoeur, e suas respectivas compreensões de religião. O pensamento de Hegel também possui grande importância para os diversos saberes, de modo que a partir da *Fenomenologia* e da filosofia de Hegel, desenvolvem-se questões cuja amplitude ultrapassa os círculos filosóficos.

A revolta contra a ideia de que não podemos conhecer Deus, foi um dos principais catalisadores dos esforços de Hegel em reinterpretar o sentido da religião legado pelo Racionalismo e pelo Iluminismo. Na *Fenomenologia*, “Deus é espírito” (HEGEL, 2005, p. 507), a unidade entre o material e o espiritual. Na religião, “o espírito sabedor de si mesmo é imediatamente sua própria

¹ Obra publicada originalmente em 1807. No anúncio que o próprio Hegel escreve para o lançamento da *Fenomenologia*, o filósofo diz sinteticamente ao público sobre o conteúdo de sua obra, que “a *Fenomenologia* concebe dentro de si as figuras diversas do espírito como estações do caminho através do qual ele devém saber puro ou espírito absoluto. A riqueza das manifestações do espírito, que a primeira vista se oferece como caos, é posta em uma ordem científica que as apresenta segundo sua necessidade, onde as manifestações imperfeitas se dissolvem e transformam em manifestações superiores que são sua verdade seguinte” (G.W.F. HEGEL. *Auto-anúncio de Hegel sobre a Fenomenologia do Espírito*– 1807. Trad. Manuel Moreira da Silva. Disponível em :http://br.groups.yahoo.com/group/gt_hegel>, versão corrigida em 21/01/2006, primeira versão apresentada em 14/09/2005).

consciência de si” (HEGEL, 2005, p. 459). Na religião podemos conhecer o espírito tal como ele é, pois a religião é a manifestação da consciência de si do espírito. Porém, embora a religião seja a figura que revela à consciência a consciência de si do espírito, de acordo com a *Fenomenologia*, não será em todas as religiões que o espírito conhece a si mesmo como espírito.

Ao contrário de Kant que tentou purificar a religião de todo elemento positivo ou histórico ao declarar que a religião verdadeira é a religião fundada numa pura fé racional, “Hegel tenta integrar à especulação filosófica os elementos positivos da religião” (HYPPOLITE, 2003, p. 557), o culto, os gestos, os templos, as imagens, o coro, os ritos e deuses.² Para Hegel, a religião e suas diversas manifestações representam a unificação da consciência de si do espírito com a consciência em seus diversos momentos. O espírito é para Hegel o todo, que está imanente e cada uma de suas partes, em cada uma das religiões. Pelo movimento figurativo da religião, o espírito surge como objeto da consciência e se torna assim uma essência objetiva. “O espírito é para si o movimento que é o conhecer, a transformação desse em si no para si, do objeto da consciência em objeto da consciência de si, ou seja, no conceito” (HEGEL, 2005, p. 539).

Segundo Hegel (2007), a ideia de Deus para Kant é um acreditar do qual não se pode dizer nada por ser um conhecimento além dos limites da razão, mas no qual se acredita pela fé racional. Porém, mesmo Kant trazendo para sua filosofia o conceito de fé, Hegel entende que não foi possível desfazer a oposição radical que o Iluminismo havia reforçado entre fé e razão. Hegel

² No comentário de Hyppolite à *Fenomenologia*, que utilizamos aqui como referência, mas com ressalva crítica em relação a algumas de suas hipóteses, temos que não se podem relacionar de forma rígida os modos de manifestação da consciência com a história. Para Hyppolite, a história não desempenha na *Fenomenologia* senão o papel de exemplo; segundo Hegel ela permite ilustrar de modo concreto um desenvolvimento original e necessário da consciência. A *Fenomenologia* não é exatamente uma filosofia da história do mundo” (HYPPOLITE, 2003, p. 50-55). Entretanto, é importante ressaltar que mesmo que os cinco primeiros capítulos da *Fenomenologia* procurem tratar de elementos do ser humano concreto, os três últimos capítulos da obra (Espírito, Religião, Saber Absoluto) descrevem sua evolução histórica.

reconhece o avanço promovido pela filosofia de Kant, visto que ela avança até o momento da razão olhando para si mesma, momento da reflexão da razão sobre si. No entanto, como a razão está refletindo somente sobre si mesma, quando a razão coloca a ideia de Deus, não pode falar nada sobre ela, pois o entendimento é meramente empírico, e se “o supra-sensível é incapaz de ser conhecido pela razão, a ideia suprema não tem simultaneamente realidade” (HEGEL, 2007, p. 20).

Hyppolite (2003) observa que a teoria da identificação absoluta entre o pensamento e o ser, é a originalidade do ponto de vista filosófico de Hegel, produzido após o dinamismo de Leibniz, o legalismo de Newton e Kant, e a polaridade schellinguiana. Para Hegel, a infinitude do saber absoluto é a relação que tornou vivente a vida universal do espírito absoluto, a consciência de si divina que permanece ele mesmo em seu outro, concilia a identidade analítica com a síntese, o uno com o múltiplo. No espírito absoluto, a consciência do outro se tornou uma consciência de si mesmo no outro, o pensamento de uma diferença que não é mais uma diferença. Para Hegel, “quando a infinitude finalmente é objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si” (HEGEL, 2005, p. 130), pois atinge o conceito, momento este no qual, de acordo com Hyppolite, “em seu objeto, a consciência atingiu-se a si mesma: em sua verdade, é certeza de si, consciência de si” (HYPPOLITE, 2003, p. 133).

A unidade da consciência com a consciência de si do espírito é a determinidade fundamental da passagem, na *Fenomenologia*, de uma forma histórica de religião para outra. Conforme observa Hyppolite (2003), a passagem é o movimento dialético da consciência de si do espírito se mostrando como objeto da consciência em seu vir a ser lógico e histórico. O passar da religião natural, da religião grega e do mundo romano para o cristianismo, será o trânsito categorial do espírito na esfera do ser. No passar, o espírito ainda não se dobrou sobre si, e por isso defronta ainda um verdadeiro outro. Quando o espírito reflete sobre si mesmo, conclui-se em

parte o movimento categorial do espírito, que ocorre quando o espírito absoluto se torna essência objetiva após a consumação da religião com a religião manifesta, o cristianismo.

Para Lebrun(2006), no período entre os escritos de juventude e a *Fenomenologia*, ocorre uma radical mudança na interpretação e apreciação do cristianismo por parte de Hegel. “A partir da *Fenomenologia*, o cristianismo se torna a última aproximação do saber absoluto, a primeira figura na qual a consciência chega a suprimir a distinção entre o seu si e aquilo que ela contempla” (LEBRUN, 2006, 24-25). Para Lebrun, o reconhecimento da superioridade do cristianismo sobre o helenismo, nos mostra a ruptura da *Fenomenologia* com os escritos hegelianos de juventude.

Na *Fenomenologia*, de acordo com Lebrun, a historicidade do Cristo abre, no divino, a dimensão que faltava aos significantes fixos da Grécia. “Enquanto as estátuas gregas eternizavam no presente estético um divino separado, a morte de Jesus Cristo relega ao passado um Deus cuja presença, não tem muito a ver com a presença de que a representação é o modelo” (LEBRUN, 2006, p. 34). Para Lebrun, a superioridade do cristianismo sobre o paganismo corresponde, na *Fenomenologia*, à superioridade da memória sobre a imaginação. “A consciência cristã já não adora aquilo que é, já não visa o Deus imediatizado, senão no modo do ter sido” (LEBRUN, 2006, p. 35).

Lebrun considera que, na *Fenomenologia*, “Hegel reabilita o cristianismo, ao mesmo tempo o cristianismo se torna a chave de interpretação da Grécia. Este retorno se tornou necessário pela tomada de consciência da imediatez do espírito grego” (LEBRUN, 2006, p. 58). Ao falar do espírito absoluto como o conceito, Hegel nos conduz a encarar um discurso da presença “tão novo em relação a todos os discursos passados, que estes aparecerão como enraizados no imaginário” (LEBRUN, 2006, p. 58).

Segundo Lebrun, podemos conferir na *Fenomenologia* o andamento de uma epopéia da consciência, na qual todas as figuras devem ser devoradas. A partir da *Fenomenologia*, “o sentido não se aloja mais entre uma presença representada (o ente), um foco representante (o sujeito) e uma instância apresentante” (LEBRUN, 2006, p. 59). A hermenêutica religiosa, na *Fenomenologia*, se encontra sob a medida de um novo discurso, pois na religião “ao tornar-se a sua própria figura, o sentido anula a estrutura da figuração. Não há compromisso entre o sentido e o visível, a elevação daquele é o apagamento deste” (LEBRUN, 2006, p. 60). Após a encarnação total da infinitude do espírito na consciência, o conceito anula a estrutura da figuração.

Ao relacionar a religião e as estruturas da figuração, Lebrun (2006) destaca que, na *Fenomenologia*, a religião natural coloca em sua representação o infinito como a base a que o finito se refere. Nestas religiões naturais, quando vem à luz a distinção entre finito e infinito, é na forma da oposição entre dois entes ou pelo sacrifício de um dos lados. Já na representação da religião grega, a unidade do finito e do infinito é a essência, e o que nas religiões naturais era tomado como o lado finito oposto ao infinito é visto na religião grega como o modo de determinação da essência. O judaísmo, enquanto religião determinada, contenta-se em enunciar que a existência imediata é aparência. Já na representação da religião manifesta, o cristianismo, a consciência de si do espírito é vivida como revelada, ao mesmo tempo em que preserva em si o núcleo do representado.

Para Aquino (1989), a interpretação do papel desempenhado pela religião, na *Fenomenologia*, está estreitamente vinculada a uma interpretação de toda a obra. Na transcrição conceitual da religião que a *Fenomenologia* faz, de acordo com Aquino, mesmo no momento da religião manifesta “a verdade religiosa exprime o conteúdo do verdadeiro em si e para si, mas ainda de maneira

analógica ou imaginativa. A tarefa da filosofia é levar a cumprimento a verdade no pensamento, no qual o espírito está junto de si” (AQUINO, 1989, 294).

Após as reflexões introdutórias, no primeiro capítulo de nosso estudo procuramos fixar nossa atenção na definição do movimento figurativo da religião como o meio pelo qual o espírito se torna objeto para a consciência e, conseqüentemente, uma essência objetiva. “O espírito total, o espírito da religião, é o movimento desde sua imediatez até o saber do que ele é em si ou imediatamente” (HEGEL, 2005, p. 462). O primeiro estágio da religião na *Fenomenologia* não é a religião grega, mas aquela que Hegel designa religião natural, ou religião imediata, momento em que a consciência de si do espírito aparece para a consciência de modo totalmente exterior e sem figura humana. Em seguida analisamos a religião grega, na qual o divino já assume a face humana e também suas contradições internas que conduziram à decadência da pólis grega.

No segundo capítulo de nosso estudo, refletimos sobre a passagem ao mundo romano, e sua importância para a efetivação do conceito de religião, com a religião manifesta, o cristianismo. A passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo, na *Fenomenologia*, é identificada neste momento como a necessidade lógica da consciência de si do espírito que vincula diretamente o início e o término do movimento da plena unificação da consciência de si do espírito com a consciência, o fim e a abertura de mundos.

No terceiro capítulo de nosso estudo, pretendemos refletir sobre o significado da religião manifesta, na *Fenomenologia*, enquanto efetivação do conceito de religião. Enfocamos também o conteúdo especulativo da religião manifesta, e a questão da necessidade e do limite da forma representativa do espírito absoluto na religião manifesta, o cristianismo. Por fim, tecemos algumas considerações finais quanto à ideia de consumação da religião e superação da objetividade do espírito absoluto na religião manifesta pelo saber absoluto,

além de discutir em linhas gerais a crítica à religião como um dos grandes fios condutores e um dos legados fundamentais da *Fenomenologia* para a filosofia contemporânea.

2 EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA DE SI DO ESPÍRITO : A RELIGIÃO.

Na *Fenomenologia*, o que constitui a causa da grande diversidade aparentemente desconexa de religiões no tempo e no espaço, é a necessidade da consciência de se relacionar com a consciência de si do espírito. Pela experiência da religião, a consciência se despoja da aparência de estar presa a algo estranho, e sua aparência se torna igual à essência, “de modo que sua exposição coincide totalmente com a ciência autêntica do espírito. E, finalmente, como apreende sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do saber absoluto” (HEGEL, 2005, p. 82).

No entanto, ao interpretar o sentido da religião relacionado à formação da consciência para o conceito, a *Fenomenologia* termina por atribuir à consciência prerrogativas de instância suprema, inclusive referente ao julgamento moral, que determina o bem e o mal. Hyppolite observa que a *Fenomenologia* corresponde ao ponto de vista de uma filosofia da consciência, mas no interior da obra a fenomenologia da consciência religiosa não está ao lado do saber absoluto. “Ela própria é uma primeira parte da ciência, porque é próprio à essência do Absoluto manifestar-se à consciência, ser, ele mesmo, consciência de si” (HYPPOLITE, 2003, p. 24).

Hegel procura descrever a experiência que a consciência comum tem do espírito por meio da sua dialética³, mais do que construir abstratamente tal consciência. Na *Fenomenologia*, é a própria consciência quem fará sua experiência, sua unificação com o seu objeto, “e assim verá transformar-se seu

³Compreendemos a dialética de Hegel como um processo no qual está incorporada a explicação de como as formas de vida se desenvolvem por meio de suas contradições internas. Plant (2000) observa que para Hegel, o processo do dialético mostra como na história humana, uma forma se converte em outra, porque contradições são reveladas nas formas prévias. “Recordando o desenvolvimento interno das formas de vida de uma para a outra, a dialética é portanto a passagem da representação para a razão, em que há uma compreensão conceitual (*Begriff*) das coisas em sua inter-relação” (PLANT, Raymond. *Hegel, sobre religião e filosofia*. Trad. Oswaldo Giacóia. UNESP, 2000, p. 32-33.).

objeto e a si mesma. A reflexão não será algo acrescentado a ela do exterior como em Kant, nem algo posto nela como em Fichte ou Schelling, a reflexão será uma história dessa consciência” (HYPPOLITE, 2003, p. 25). Nessa história da consciência que a *Fenomenologia* narra, a experiência da consciência não se limita a uma experiência teórica do saber do objeto, mas a experiência da consciência é toda a experiência do objeto. “Todas as formas de experiências éticas, jurídicas, religiosas encontrarão seu lugar visto que se trata de considerar a experiência da consciência em geral” (HYPPOLITE, 2003, p. 26).

Hegel define a consciência, no prefácio da *Fenomenologia*, como “o ser-aí imediato do espírito” (HEGEL, 2005, p. 46). Os seus momentos, segundo Hegel, são o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber. Quando o espírito se desenvolve e expõe os seus momentos no elemento do saber, a oposição recai sobre estes momentos e surgem as figuras da consciência. “A ciência desse itinerário é a ciência da experiência que faz a consciência. A consciência nada sabe que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é a substância espiritual como objeto de seu próprio Si” (HEGEL, 2005, p. 46).

Pelo fato da *Fenomenologia* ser, portanto, um estudo dialético das experiências da consciência até o saber do que o espírito é em si, uma “ciência da experiência da consciência” (HEGEL, 2005, p. 46), ela conduz incessantemente a sequências negativas. Na *Fenomenologia*, o espírito aparece para a consciência imediatamente como o seu próprio conceito, mas enquanto for apenas o conceito do saber, o espírito não aparecerá como o saber efetivamente real. A consciência de si do espírito, é o momento “do estar em si mesmo do espírito, e a liberdade do espírito constitui a natureza mais intrínseca do homem” (HEGEL, 1995, p. 24).

De acordo com a *Fenomenologia*, o espírito absoluto se torna objeto para a consciência graças à plena realização do conceito de religião, após a passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo, pois “por meio desta realização plena a essência é aí tão imediatamente como ela é essência” (HEGEL, 2005, p. 510). Com a consumação da religião, o espírito absoluto ganha o status de uma efetividade mesma, pois ao se tornar o próprio ser humano ele é certeza imediata, o pensar para o qual o ser é o imediato, e também consciência religiosa.

Hegel considera que “a filosofia e a religião têm como objeto o que é em si e por si verdadeiro: Deus” (HEGEL, 1974, p. 82). De acordo com o conceito especulativo de Deus lançado na *Fenomenologia* e que serve de base para as *Lições sobre filosofia da religião*, não existe um infinito à margem do devir, e que assim mesmo afete a consciência em sua mundanidade. Desde jovem, Hegel via a religião como espelho de um certo espírito real, pois “para o jovem Hegel a religião já é um pensamento especulativo tanto quanto uma ética” (HYPPOLITE, 2003, p. 558). De acordo com a *Fenomenologia*, foi necessário o vir a ser de uma religião cujo conteúdo da representação para a consciência seja a própria consciência de si do espírito, de modo que a passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo acontece, na *Fenomenologia*, como reflexo da necessidade desta realização. Segundo Hegel, a consciência de si do espírito que nos chega através da religião não deve se apresentar como uma figura encontrada pela consciência como um princípio externo, como é o caso na religião grega, no mundo romano e nas demais religiões cujos objetos correspondem a determinados aspectos do conceito de religião, mas não a sua efetividade.

Na *Fenomenologia*, o saber alcançado pela consciência ao passar pela experiência da religião é “a consciência sobre si mesma de ser espírito” (HEGEL, 2005, p. 50). Para Hegel, “a religião não é o que fora para a *Aufklärung*, um teísmo abstrato, ou aquilo que era para Kant e mesmo para Fichte, um postulado da razão prática” (HYPPOLITE, 2003, p. 557).

A religião, de acordo com a *Fenomenologia*, “é a consciência de si do espírito, mas ainda não é o saber absoluto, pois tal conhecimento do espírito pelo espírito é um conhecimento no elemento da representação” (HYPPOLITE, 2003, p. 560). A religião apresenta o conteúdo verdadeiro para a consciência, a consciência de si do espírito, mas no elemento da representação, que é um elemento estranho à consciência. Cito Hegel :

Nas figuras até agora vistas que se distinguem em geral como consciência, consciência de si, razão e espírito, decerto já se apresentou também a religião como consciência da essência absoluta em geral – mas só do ponto de vista da consciência, que é consciente da essência absoluta em geral. Contudo, naquelas formas não aparecia a essência absoluta em si e para si. (HEGEL, 2005, p. 458)

Toda experiência da consciência na *Fenomenologia*, é sempre uma experiência da substância espiritual. A própria consciência é uma substância espiritual. Portanto, o movimento das religiões no tempo está sob a determinação essencial de representar a unificação da consciência de si do espírito com a consciência. Na religião, “o objeto que a consciência contempla é sempre o espírito, e não mais um mundo estranho, mas é ao mesmo tempo um objeto da consciência, um objeto cuja forma não é imediatamente a revelação completa da essência” (HYPPOLITE, 2003, p. 563).

Na *Fenomenologia*, também aparece com destaque as críticas de Hegel à tentativa de fundamentação da religião enquanto essência universal pensada, como pretendeu a boa consciência. Na *Fenomenologia*, para dizer o que a religião é, Hegel começa por destacar os aspectos positivos e negativos da boa consciência em seu trato com a religião. A boa consciência corresponde à figura histórica do Romantismo alemão e seus representantes, e aparece no final do capítulo VI, sobre o Espírito. A boa consciência é a mais desenvolvida figura da consciência do espírito, pois a boa consciência coloca a consciência de si do espírito na religião como a essência universal pensada. “A boa

consciência tem para si mesma sua verdade na certeza imediata de si mesma. Esse Si é o puro movimento como saber ou como a convicção própria” (HEGEL, 2005, p. 434).

Hegel observa que o ganho positivo da boa consciência está em sua renúncia a todas as colocações e dissimulações da visão moral do mundo, “ao renunciar a consciência que apreende como contraditório o dever e a efetividade” (HEGEL, 2005, p. 434). Porém, a crítica de Hegel à boa consciência anota que, mesmo quando o espírito atinge sua efetividade universal pensada com a boa consciência, ele ainda não tem a forma do livre ser outro, pois “seu ser aí é distinto de sua consciência de si, e sua efetividade peculiar incide fora da religião” (HEGEL, 2005, p. 460). A crítica que Hegel dirige à boa consciência se deve ao fato de que a religião, para a boa consciência, aparece como “uma parte do ser aí, e do agir e ocupar-se, sendo sua outra parte a vida em seu mundo efetivo” (HEGEL, 2005, p. 460).

A boa consciência é capaz de lidar com a consciência de si do espírito enquanto efetividade universal pensada, ao passo que nem a crença no mundo tônico, nem o reino da fé, nem a religião do iluminismo, nem a religião da moralidade, nenhuma dessas figuras da consciência conseguiram realizar tal tratamento da essência absoluta. A boa consciência é o “si consciente de si mesmo como sendo o destino da essencialidade e da efetividade” (HEGEL, 2005, p. 459); entretanto, para a boa consciência a religião não aparece ainda como a consciência de si do espírito.

Em oposição à boa consciência, Hegel considera as religiões como o movimento efetivo de figuração da unificação da consciência de si do espírito com a consciência, movimento pelo qual os momentos universais, que do ponto de vista da consciência estava em oposição à essência absoluta, retornam à efetividade da consciência de si como fundamento. Para Hegel, o retorno da consciência para a consciência de si do espírito como fundamento

foi possível graças à passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo. A meta dessa passagem da religião é que “os dois espíritos se tornem iguais um ao outro. Não apenas que a efetividade seja compreendida pela religião, mas inversamente, que o espírito se torne efetivo e objeto de sua consciência” (HEGEL, 2005, p. 460).

Na *Fenomenologia*, a perfeição da religião passa a existir quando a consciência e a consciência de si do espírito, se reconciliam. Somente quando a consciência e a consciência de si do espírito forem iguais, o espírito se torna efetivo e objeto de sua própria consciência. Hegel observa que “enquanto na religião, a determinação da consciência peculiar do espírito não tem a forma do livre ser outro, seu ser aí é distinto de sua consciência de si, e sua efetividade peculiar incide fora da religião” (HEGEL, 2005, p. 460). A boa consciência considera a religião uma parte do ser aí, do agir e do ocupar-se, o que acaba separando a religião da vida do espírito em seu mundo efetivo.

A totalidade das figuras do espírito estão contidas no conceito de religião, o cristianismo, que ao se efetivar revela o espírito absoluto como essência objetiva. Nos seus escritos de juventude, Hegel desenvolveu certa leitura de Jesus Cristo a partir do elemento da moral. Porém, o que marca a *Fenomenologia* é uma compreensão da religião para além da moral. Observando a *Fenomenologia*, é possível notar que Hegel coloca a religião após o mundo da moralidade, antes apenas do saber absoluto. Cito Hegel :

Se 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 aí 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 momentos universais. (HEGEL, 2005, p. 462)

Hegel critica a boa consciência por pensar a religião como mera roupagem do espírito. Agindo assim, a boa consciência não concede à efetividade do espírito

na religião o direito de um ser aí livre e independente, pois a representação aparece sempre como uma figura determinada, e não como o espírito total. De acordo com Hegel :

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. Só assim também seria alcançado o que parece ser a exigência do contrário; a saber, que o objeto da sua consciência tenha ao mesmo tempo forma de efetividade livre. Mas só o espírito que para si é objeto como espírito absoluto, tanto é para si uma efetividade livre, quanto aí permanece consciente de si mesmo. (HEGEL, 2005, p. 461-462)

A religião pressupõe o curso de todos os momentos universais da consciência, ela “é a totalidade simples ou o si absoluto dos mesmos” (HEGEL, 2005, p. 461). Representar os momentos universais do espírito no tempo em referência à religião é secundário, pois “só está no tempo o espírito total; e as figuras que são figuras do espírito total, como tal, se apresentam em uma sucessão temporal, porque somente o todo tem efetividade, e por isso tem a forma da pura liberdade perante o outro” (HEGEL, 2005, p. 461). Na *Fenomenologia*, o curso da religião e o curso dos momentos universais do espírito, não devem ser observados separadamente, mas de forma reconciliada, pois os momentos universais enquanto momentos abstratos da consciência de si do espírito, não possuem ser-aí distinto um do outro. Hegel diz :

Com efeito, o espírito desce de sua universalidade através da determinação para a singularidade. A determinação ou meio-termo é consciência, consciência-de-si, etc. A singularidade, contudo, constituem-na as figuras desses momentos; elas apresentam, pois, o espírito em sua singularidade, ou efetividade, e se distinguem no tempo; mas de tal modo que a figura seguinte contém nela as anteriores. (HEGEL, 2005, p. 461-462)

Na *Fenomenologia*, a religião constitui a efetividade aí essente do espírito, pois ela é o “movimento que diferencia seus lados e a si retorna” (HEGEL, 2005, p. 462). O espírito na esfera da religião é o espírito total, por ser o movimento do

espírito desde sua imediatez até alcançar o saber do que ele é em si ou imediatamente, “e o movimento de conseguir com que a figura em que o espírito aparece para sua consciência, seja perfeitamente igual à sua essência, e ele se contemple tal como é” (HEGEL, 2005, p. 462).

Para Hegel, no vir a ser da religião, o espírito está em figuras determinadas que constituem as diferenças desse movimento, ao mesmo tempo que cada religião determinada possui um espírito efetivo determinado. Na *Fenomenologia*, as figuras determinadas do espírito que se sabe são as formas abstratas do conceito de religião. Conforme observa Hyppolite, podemos dizer que, na *Fenomenologia* :

O vir a ser da religião reproduz em seu conjunto o movimento geral da *Fenomenologia*. A religião da natureza corresponde à consciência, o espírito aí aparece a si mesmo sob a forma do ser imediato; religião da arte corresponde à forma da consciência de si, o espírito aí manifesta a si mesmo sob a forma das obras de arte; a religião revelada, corresponde à razão, porque o espírito aí aparece como ele é em si e para si. (HYPPOLITE, 2003, p. 572)

Será a partir da religião grega que, segundo Hegel, já não temos mais uma consciência da essência absoluta, mas “a religião do mundo ctônico” (HEGEL, 2005, p. 458), pela qual ainfinitude consciência de si do espírito se unifica com a consciência, embora o objeto pelo qual nessa religião a consciência toma consciência de sua essência seja o si singular evanescente, que não se sustenta pois “separa de si a universalidade que é o destino” (HEGEL, 2005, p. 459). A crença no nada da necessidade e no mundo subterrâneo tornou-se a crença no céu, “uma vez que o si separado tem de unir-se à sua universalidade que é o destino” (HEGEL, 2005, p. 459).

Para Hegel, é o destino do espírito se tornar efetivo e objeto de sua consciência. Portanto, a passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo, acontece na *Fenomenologia* como o movimento do desenrolar

ético do espírito, ou ainda, podemos dizer que essa passagem acontece como o desdobrar do conceito de religião em sua efetividade.⁴

A passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo, na *Fenomenologia*, é a plenitude da manifestação da completa efetividade da consciência de si do espírito para a consciência, através de suas efetividades incompletas. Na *Fenomenologia*, o destino do espírito é que o espírito em seu mundo e o espírito consciente de si como espírito se tornem iguais, momento este proporcionado pela efetividade do conceito de religião. Assim como na *Filosofia do Direito*, Hegel define que “o objeto da ciência filosófica do direito é a ideia do direito, quer dizer, o conceito de direito e a sua realização” (HEGEL, 1997, p. 01), a *Fenomenologia* prima por demonstrar o conceito de religião e sua realização. Na *Fenomenologia*, a diferença entre as religiões históricas é estabelecida por Hegel de acordo com as determinações na qual o espírito se sabe. Somente após a passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo, o espírito aparece como um ser aí mantido no pensar, e como um pensado que para si é aí enquanto autoconsciência objetiva.

⁴ Na *Fenomenologia*, a passagem ocorre justamente porque o unir do si à sua universalidade, é o destino do espírito.

2.1 EXPERIÊNCIA DO CONCEITO IMEDIATO DE RELIGIÃO.

Antes de alcançar sua reconciliação com a consciência de si do espírito pela efetivação do conceito de religião, na *Fenomenologia*, a consciência percorre um longo e árduo caminho. O primeiro estágio da religião na *Fenomenologia* não é a religião grega, mas aquela que Hegel designa religião natural, momento em que a consciência de si do espírito aparece como objeto para a consciência de modo totalmente exterior e em nenhum aspecto semelhante à figura humana.

Hegel observa que na religião natural, o espírito é captado pela consciência em sua forma natural ou imediata, ainda informe e carente de consciência. Nesta religião, que corresponde de modo geral à religião dos povos do oriente, o espírito “não é a existência dada à consciência sensível, mas esta lhe serve de símbolo, um símbolo que não é resultado de uma reflexão. Aqui, a certeza imediata que o espírito tem de seu ser se confunde com a certeza sensível” (HYPPOLITE, 2003, p. 573).

Na *Fenomenologia*, a religião natural não expressa outra coisa que o espírito consciente, mas sem universalidade. Porém, desgasta-se a determinidade do ser para si puramente negativo, o que faz com que o espírito passe para outra figura. A religião natural inicia o processo de conversão do espírito em uma forma objetiva ao ter a consciência de si do artesão como o produtor do objeto da consciência do espírito. Esse produzir a si mesmo como objeto na atividade do artesão é ainda instintivo, e está longe de captar o pensamento de si do espírito. A divisão entre o objeto da consciência e a consciência de si que trabalha o espírito, se torna objetiva na obra da religião natural. Uma objetividade que é apenas símbolo do espírito, pois falta-lhe ainda a figura e o ser aí em que o espírito se torne efetivo e objeto de sua consciência como o Si.

As obras da religião natural recebem o espírito como um espírito estranho, separado, “que abandonou sua compenetração viva com a efetividade, e como ele é mesmo morto, se aloja em cristais desprovidos de vida” (HEGEL, 2005, p. 470). Neste conceito imediato de religião, a diferença capital da consciência com sua consciência de si não se torna objetiva, pois falta à sua obra a linguagem onde o espírito se encontra consciente de si como espírito. De acordo com Hyppolite, para a *Fenomenologia* :

Essa substância do Oriente deve, no movimento do espírito, tornar-se sujeito; assim, o sol nasce no Oriente e se põe no Ocidente. Mas estamos ainda bem longe do declínio da substância em si mesma, e em sua transformação do sujeito consciente de si como sujeito. (HYPPOLITE, 2005, p. 573)

Na *Fenomenologia*, os distintos momentos da religião natural, cuja representação apresenta uma multiplicidade de figurações externas como símbolos do espírito, são removidos e integrados no conteúdo da religião grega, pelo qual a consciência de si do espírito aparece para a consciência enquanto substância ética imediata, numa espécie de mistura entre o espiritual e o natural. Na religião grega, também designada na *Fenomenologia* por religião da arte, o espírito eleva sua figura até a forma da consciência mesma, e produz para si uma tal forma.

2.2 EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA NA RELIGIÃO GREGA.

A consciência de si do espírito que é objeto para a consciência na religião grega é o espírito ético, cujo fundamento substancial é a eticidade que tem para a consciência efetiva a figura da consciência de si enquanto substância ética individualizada, que é conhecida pelo povo como sua própria essência e produto. A *Fenomenologia* observa que, na religião grega :

A essência do deus é aliás a unidade do ser-aí universal da natureza e do espírito consciente de si, que na sua efetividade se manifesta contrapondo-se ao primeiro. Ao mesmo tempo, é antes de tudo uma figura singular, seu ser-aí é um dos elementos da natureza, como sua efetividade consciente-de-si é um singular espírito de povo. Mas o ser-aí universal da natureza é nessa unidade o elemento refletido no espírito, a natureza transfigurada pelo pensamento, unida com a vida consciente-de-si. A figura dos deuses tem, pois, o seu elemento-de-natureza como um elemento suprassumido, como uma obscura reminiscência dentro dela. A essência caótica e a luta confusa do livre ser-aí dos elementos – o reino a-ético dos Titãs – são vencidos e expulsos para a orla da efetividade que se tornou clara a si mesma, para os turvos confins do mundo que no espírito se encontra e se acalma. (HEGEL, 2005, p. 477)

Pela religião grega, a religião da arte, a consciência experimenta sua unidade com a consciência de si do espírito como substância ética imediata, um espírito ético imediato estabelecido pelo si singular da comunidade ética natural, a família. O resultado da experiência da consciência na religião grega da arte, de acordo com a *Fenomenologia*, não é o espírito do despotismo oriental de 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 ético tem no Governo o elemento de sua realidade, cuja essência é a família, mas, ao mesmo tempo “o espírito é a força do todo que congrega de novo essas partes no uno negativo, dá-lhes o sentimento de sua dependência

e as conserva na consciência de ter sua vida somente no todo” (HEGEL, 2005, p. 314).

No interior da família, a efetividade da substância ética repousa em sua tranqüila imutabilidade, pois o singular que é objeto da consciência de si do espírito, na religião grega, é o morto, por isso ela é chamada por Hegel também de religião ctônica, a religião do mundo subterrâneo. Na religião grega, a singularidade tem a significação da consciência de si em geral, e não de uma consciência singular contingente. Pela religião grega, o espírito do povo ético emerge para si mesmo como essência ética consciente e como essência ainda exterior para a consciência religiosa.

A religião grega tem na eticidade da família, o fundamento da possibilidade da eticidade em geral e o momento da consciência de si, por isso na religião grega o conceito é carente de consciência e ainda interior. A eticidade característica da família não é o relacionamento da sensibilidade ou do amor. O ético é colocado na relação singular do membro da família para com a família toda, “como para com a substância, de modo que seu agir e efetividade só tenham a família por seu fim e conteúdo” (HEGEL, 2005, p. 310). O ser ético da família se determina como imediato, mas ele não é o comportamento da natureza dos seus membros, pois o ético é em si universal, e a família é uma relação da natureza.

Para que a relação da família com o singular seja uma relação ética, nem a família nem o singular podem apresentar-se segundo uma contingência. “O conteúdo da ação ética deve ser substancial, ou seja, completo e universal; por isso ela só pode relacionar-se com o singular total, ou com ele como universal” (HEGEL, 2005, p. 311). O singular que pertence à família é tomado como a essência ética universal, porém subtraída da efetividade sensível. A ação ética da família não concerne ao vivo, mas sim ao morto, “aquele que da longa série do seu ser-aí disperso se recolheu em uma figuração acabada, e se elevou da

inquietação da vida contingente à quietude da universalidade” (HEGEL, 2005, p. 311). Por isso, o singular, somente como cidadão do mundo ético é uma consciência de si efetiva e substancial, na família ele é apenas sombra inefetiva. Cito Hegel:

A família, como o conceito carente de consciência, e ainda interior, se contrapõe à efetividade consciente de si; como o elemento da efetividade do povo, se contrapõe ao povo mesmo; como ser ético imediato se contrapõe à eticidade que se forma e se sustém mediante o trabalho em prol do universal: os Penates se contrapõem ao espírito universal. (HEGEL, 2005, p. 310).

A conservação de poder e riqueza não incide no interior da família, mas se abre ao verdadeiro universal, a comunidade. A família é a negatividade pura na forma da singularidade, que subjuga sua naturalidade e singularidade educando-a para a virtude, “para a vida no, e para o, universal” (HEGEL, 2005, p. 310). Toda a ação da família abarca os deuses éticos da tradição familiar, os Penates, e não os singulares enquanto tais.

O momento da consciência de si na família exprime a eticidade no elemento da imediatez ou do ser. Segundo Hegel, é a religião grega da arte que proporciona à família essa determinação da singularidade ética. Por meio da religião grega da arte, a consciência de si ainda interior se contrapõe à efetividade consciente de si. “Como ser ético imediato, se contrapõe à eticidade que se forma e se sustém mediante o trabalho em prol do universal: os Penates se contrapõem ao espírito universal” (HEGEL, 2005, p. 310).

2.3 O CULTO DA SUBSTÂNCIA ÉTICA E SUA DIALÉTICA.

De acordo com a *Fenomenologia*, somente por meio da linguagem do culto da substância ética promovido pela religião grega da arte, a consciência do povo ético se reconcilia com o seu Deus, que inicialmente é representado pelo Deus de pedra da estátua, que a consciência tem que ir ao encontro. Hegel observa que, primeiramente, é pelo culto da obra de arte abstrata, a estátua, que a consciência se eleva ao sentimento de ser a morada do espírito. “Esta representação do divino é abstrata na medida em que é pura objetividade e o espírito criador se esquece a si mesmo diante de sua obra” (HYPPOLITE, 2003, p. 578).

O culto da estátua é o reconhecimento da substância ética subtraída da contingência. Essa substância ética, Hegel a define nas *Lições sobre filosofia da religião* como “a racionalidade da liberdade, a determinação ética do humano em seu próprio espírito, e não em uma essencialidade exterior” (HEGEL, 1985-A, p. 465). Deus surge como uma consciência de si pela religião grega, como essencialidade autêntica no espírito humano; pelo culto da substância ética, a veneração de Deus se torna a veneração da humanidade, que faz valer em si sua unidade com Deus, mas de maneira ainda imediata e natural. “A obra de arte plástica era abstrata porque, como verdade objetiva estava para além da individualidade criadora” (HYPPOLITE, 2003, p. 579).

De acordo com Márcia Gonçalves, o culto da religião grega tem a importância fundamental de “trazer para o homem o espelho de sua própria cultura, trazer para o espírito a consciência de sua própria espiritualidade” (GONÇALVES, 2001, p. 60). Porém, o culto da obra de arte abstrata na religião grega necessita da profundidade da singularidade da essência, que se nulifica diante da substância ética em geral.

Hegel observa na *Fenomenologia* que, mesmo com essa contradição em seu seio, pela religião grega, a substância ética se apresenta “imediatamente unida ao si como a verdade e o espírito que sabe, mas ainda não é a verdade que é sabida, ou que se sabe a si mesma em sua profundidade” (HEGEL, 2005, p. 485). A encarnação do espírito na consciência recebe no culto das obras de arte não apenas a justificação universal de sua subsistência, mas também seu ser aí consciente nele mesmo. Na *Fenomenologia*, será pelo culto da religião grega que o povo ético terá o seu si reconhecido na substância. Cito Hegel :

Do culto procede a consciência-de-si satisfeita em sua essência, e o deus se aloja nela como em sua morada. Essa morada é para si a noite da substância, ou a pura individualidade da substância; porém já não é a tensa individualidade do artista, que ainda não se reconciliou com a sua essência que se torna objetiva, mas é a noite tranquilizada que, sem de nada ter falta, tem nela o seu ‘pathos’ porque retorna da contemplação, ou da objetividade suprassumida. (HEGEL, 2005, p. 485.)

A *Fenomenologia* observa que o gozo do culto na religião da arte grega é a potência negativa que suprassume tanto a essência ética quanto a singularidade, ao mesmo tempo que é a efetividade positiva na qual “o ser-aí objetivo da essência é transformado no ser-aí consciente de si; e o Si tem a consciência de sua unidade com a essência” (HEGEL, 2005, p. 484). No sacrifício, por exemplo, o sacrificante retém o que é mais útil ao seu gozo, que é a potência negativa que suprassume tanto a essência quanto a singularidade, mas que ao mesmo tempo é uma efetividade positiva. A ação do culto é uma ação efetiva, cuja significação reside sobretudo na devoção. O culto dá à sua devoção uma “subsistência objetiva por ser o trabalho coletivo ou singular, que cada um pode desempenhar, e que produz a morada e o adorno do deus para honrá-lo” (HEGEL, 2005, p.484).

O resultado do culto da obra de arte abstrata, na religião grega, é a unidade da essência divina com o espírito humano, representada na obra de arte que deixa de ser abstrata e se torna uma viva corporeidade. Nas obras de arte viventes, “é o próprio ser humano que se apresenta ao ser humano, ele se sabe uno com a essência divina” (HYPPOLITE, 580), o que acontece na figura da bacante, do

oráculo e do belo ginasta. Porém falta à misticidade do oráculo e da bacante a posse de si, e ao belo ginasta falta a profundidade da essência.

Assim, o culto da substância ética produz, em seu ciclo, uma obra de arte em que a extrusão⁵ da consciência de si do espírito se elevou ao conceito, embora seja ainda somente na representação, na forma da “conexão sintética do ser-aí consciente de si com o ser-aí exterior” (HEGEL, 2005, p. 490). Esse agir se manifesta numa linguagem que inicialmente possui o conceito como totalidade do mundo, mas não como universalidade do pensamento. Essa primeira obra de arte espiritual é a Epopéia.

O objeto da consciência do espírito já não é realizado no mármore, nem nos oráculos, nas bacantes ou nos atletas, mas na linguagem de um povo que soube elevar-se à universalidade, e é nela que alcançará sua representação mais adequada. Segundo Hyppolite (2003; p. 582), os poemas épicos mostram o retorno do divino no humano. Na Epopéia, o si humano desaparece primeiro diante do mundo que ele revela em seu canto, como o artista diante da estátua. Este mundo do épos é o mundo dos deuses e dos humanos; o aedo é o portador dessa nova linguagem, do vasto silogismo. Cito Hegel :

O aedo é o singular e o efetivo, pelo qual esse mundo é engendrado e mantido como por seu sujeito. Seu ‘pathos’ não é a força atordoante da natureza, e sim a Mnemósina, despertar da consciência e a interioridade que veio-a-ser, a recordação da essência anteriormente imediata. O aedo é o órgão evanescente em seu conteúdo; seu próprio ser não conta, mas sua musa, seu canto universal. No entanto, o que está presente de fato é o silogismo em que o extremo da universalidade, o mundo dos deuses, através do meio-termo da particularidade está unido com a singularidade; com o aedo. O meio-termo é o povo em seus heróis, que são homens singulares como o aedo, mas apenas representados, e por isso, ao mesmo tempo, universais; como o são o livre extremo da universalidade, os deuses.

⁵ Na *Fenomenologia*, o termo “extrusão” (*Entfremdung*), diz mais do que o termo “alienação” (*Entäusserung*). De acordo com Hyppolite (2003), o termo extrusão implica não somente que o Si natural renuncie a si, se aliene, mas ainda que se faça estranho a si mesmo. Por exemplo, para falar da oposição fundamental entre o bem e o mal, Hegel sempre utiliza o termo extrusão.

(HEGEL, 2005, p. 490)

O aedo é a expressão da consciência de si do espírito de modo tal que a singularidade dele também é esvaziada, sendo ele mesmo evanescente enquanto indivíduo, pois o que importa é seu canto universal. Sua consciência se perde na recordação da essência anteriormente imediata. No entanto, o que está presente na Epopéia é o silogismo em que o extremo da universalidade, os deuses, pelo meio-termo da singularidade, do aedo, está unido com a universalidade, do povo. O mundo dos deuses está unido com a comunidade pelo canto universal do aedo. O que no culto se efetua em si é apresentado na Epopéia à consciência em geral, a saber, a relação do divino com o humano. Contudo, Hegel dirá que o conteúdo da Epopéia é uma operação carente de si mesma pois ela mostra que o operar perturba a quietude da substância e excita a essência de modo que sua simplicidade se divide e é aberta no mundo múltiplo das forças naturais e éticas. “A ação é a violação da terra tranquila; é a fenda, que vivificada pelo sangue evoca os espíritos que partiram; os quais, sedentos de vida, conseguem o agir da consciência-de-si” (HEGEL, 2005, p. 491). A ação do singular é a fenda na substância ética, que no canto universal do aedo aparece de modo claro.

A Epopéia possui o aedo como o silogismo, a união sintética do universal com o singular, mas nessa união o singular continua suprassumido. Hegel dirá que na Epopéia, a encarnação da essência divina é representada como uma “mistura que divide de maneira inconseqüente a unidade do agir, e lança superfluamente a ação de um lado para o outro” (HEGEL, 2005, p. 491). A respeito da verdade da representação da Epopéia, Hegel diz que nela:

Tanto os deuses quanto os homens faziam uma só e a mesma coisa. A seriedade daquelas potências divinas é uma ridícula superfluidade, já que essas potências, as humanas são, de fato, a força da individualidade operante; e o tenso esforço e trabalho desta individualidade humana é uma fadiga igualmente inútil, porque são antes os deuses que dirigem tudo. (HEGEL, 2005, p. 491)

A profunda contradição na Epopéia será que nela os mortais efêmeros que são o nada, ao mesmo tempo são o si poderoso que submete a si as essências universais. Na verdade, serão duas as contradições, pois tanto os deuses recaem numa relação contraditória com a natureza do si, quanto os deuses épicos terminam por entrar em conflito com suas próprias determinações universais. Os deuses são deuses universais que, no entanto, se relacionam com outros deuses enquanto particulares. Os deuses são tanto a individualidade quanto a universalidade. E quando eles são a universalidade, eles não suportam a individualidade.

Hegel irá dizer que os gregos colocavam, na Epopéia, os deuses como representação do mundo, pois não tinham o conceito do mundo. Eles não conseguiam ver o conceito; na substancialidade ética o conceito é o negativo, pois os deuses explicam tudo, a necessidade dos deuses é “a unidade do conceito a que se acha submetida à substancialidade contraditória dos momentos singulares” (HEGEL, 2005, p. 492). A necessidade dos deuses gregos é compreendida por Hegel como vazia e carente de conceito, mas no mundo ético exatamente essa necessidade é a unidade do conceito.

A consciência de si é a oposição e a unidade do conceito, pois a unidade do conceito tem que possuir a consciência de si. Na Grécia, o que está em oposição ao conceito, é o que deveria estar incorporado nele, e isso é o que vemos representado pela Epopéia. Esse conceito representado pela Epopéia como abandonado a si mesmo, deverá receber a firme determinação do negativo, tarefa reservada à linguagem superior da Tragédia. Hyppolite destaca que :

Segundo Hegel, a Tragédia antiga começa a realizar a unidade dos deuses reclamada pelos filósofos da Antiguidade. É o próprio conceito que, segundo sua lei eterna, se divide em saber e não saber e busca sua unidade na reconciliação do esquecimento. Na Tragédia, a necessidade abstrata que é a do conceito, ainda inconsciente de si, se aproxima do conteúdo, assim como a linguagem do aedo deixa de ser impessoal e

participa deste conteúdo. (HYPPOLITE, 2003, p. 583-584)

A Tragédia, ao penetrar o seu conteúdo, a linguagem deixa de ser narrativa, assim como o conteúdo deixa de ser um conteúdo representado. “É o herói mesmo quem fala, e a representação mostra ao ouvinte, homens conscientes de si, que sabem e sabem dizer seu direito e seu fim; a força e a vontade de sua determinidade” (HEGEL, 2005, p. 493).

A Tragédia grega não será uma mera representação narrativa do mundo expressa pelo canto universal do aedo, mas o conteúdo deixou de ser representado para ser encenado, encarnado em seres humanos conscientes de si e de seu direito. Porém, na Tragédia, assim como é essencial à estátua ser obra de mãos humana, é essencial ao ator a sua máscara.

O terreno universal da Tragédia é o povo comum em geral a que Hegel chama “o material positivo e passivo da individualidade do governo que se lhe contrapõe” (HEGEL, 2005, p. 494), simbolizado pelo coro dos anciãos. Na Tragédia, as essências universais se mostram na descida da consciência de si à efetividade imediata do ser-aí do ator, nele a potência universal aparece como ser humano efetivo. A tese de Hegel, na *Fenomenologia*, é que dentro da dialética da religião da arte, na Tragédia grega o conteúdo e o movimento do espírito ético é objeto para si.

Na Tragédia, o direito do ético experimenta que seu saber é unilateral, pois a substância ética abarca tanto a família quanto a potência universal do Estado e do Governo. Hegel dirá que a verdade expressa na Tragédia, “a verdade das potências do conteúdo e da consciência, que se enfrentam uma à outra, é o resultado de que ambas têm igual direito, e por isso em sua oposição – que o agir produz – têm a mesma falta de direito” (HEGEL, 2005, p. 498). No espírito ético, Governo e família são a mesma coisa, só que cada um possui a sua lei, o

que produz uma contradição que é a origem e o destino do mundo ético, sendo que:

Esse destino completa o despovoamento do céu – a combinação, carente de pensamento, da individualidade e da essência – uma combinação pela qual o agir da essência aparece como um agir inconseqüente, casual, indigno de si; pois a individualidade, só superficialmente unida à essência, é a individualidade inessencial. (HEGEL, 2005, p. 498)

Hegel observa que a consciência de si que é representada na Tragédia é uma potência negativa da essência substancial e da necessidade abstrata, a “unidade espiritual a que tudo retorna” (HEGEL, 2005, p. 499). Porém a consciência de si efetiva se distingue da substância e do destino, pois presa à sua máscara, ainda não realizou a verdadeira unificação do Si, com a substância e com o destino. A Tragédia mostra que a bela substância ética se desfaz, pois seu significado interior aponta para a interioridade do sujeito que age. Segundo Gonçalves :

Na colisão Trágica, a particularidade ou a unilateralidade que constitui o lado negativo do caráter, está tão profundamente penetrada no indivíduo mesmo, que a negação do negativo ainda implica a negação da existência do próprio indivíduo. Esta negação do indivíduo trágico se distingue, entretanto, do destino do herói épico como predeterminação de sua morte. Ao contrário do caráter do herói épico, o caráter do herói dramático ou trágico tem como essência a sua própria vontade. Nesse sentido, a negação do indivíduo recebe na tragédia a forma de uma negação também própria e voluntária ou seja, de uma autonegação voluntária, ou de um auto-sacrifício. (GONÇALVES, 2001, p. 303)

A máscara que o ator porta na Tragédia revela-se, ao fim das contas, como a individualidade inessencial. Hegel mostra a necessidade da consciência de si sair de sua máscara e apresentar-se como si mesma, como ela se sabe, como o destino dos deuses. Será na Comédia grega que “a consciência de si efetiva se apresenta como o destino dos deuses” (HEGEL, 2005, p. 501).

Os deuses na Comédia, como momentos universais, não são um si. A ironia da Comédia será a exposição de como os deuses querem se apresentar como reais, mas na verdade não são reais. Na Comédia, “o sujeito está elevado acima de um tal momento, como acima de uma propriedade singular” (HEGEL, 2005, p. 500). A máscara agora serve somente para mostrar que a máscara e a consciência de si do ator são uma coisa só, o que representa a dissolução dos deuses na sua individualidade. A substância divina agora é a consciência de si, e essa consciência de si descobre, nessa passagem de uma consciência de si religiosa para uma consciência de si individual, a relação racional que ela tem com a natureza. Cito Hegel:

No mistério do pão e do vinho apropria-se dela, junto com a significação da essência interior; e na comédia, tem a consciência da ironia dessa significação em geral. Ora, na medida em que essa significação contém a essencialidade ética, ela é, por uma parte, o povo em seus dois aspectos: do Estado – ou ‘demos’ propriamente dito – e da singularidade da família; mas, de outra parte, é o puro saber consciente de si, ou o pensar racional do universal. (HEGEL, 2005, p. 500)

Para a consciência cômica, os deuses são uma névoa evanescente pois “o pensar racional liberta a essência divina de sua figura contingente, e em contraste com a sabedoria carente-de-conceito do coro eleva-os às ideias simples do belo e do bem” (HEGEL, 2005, p. 501). No momento da Comédia, a consciência singular se apresenta como potência absoluta diante dos conteúdos da religião. Na Comédia, aquilo que o ator representa é ele mesmo, pois ele se mostra ao tirar a máscara, e vê a si mesmo representado em cena. Segundo Hegel :

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

Com a Comédia grega, a religião da arte grega se apresentará em seu lado extremo. O espírito se torna predicado do si, e perde sua consciência nessa consciência de si cômica, pois nela o si é a essência absoluta. Segundo Hegel, “esta proposição: ‘o Si é a essência absoluta’ pertence, como é evidente, ao espírito efetivo, ao não religioso, que degrada o Si a predicado e eleva a substância a sujeito. Essa inversão é produzida para a consciência de si e através dela mesma” (HEGEL, 2005, p. 503). A consciência cômica, além de dissolver a religião da arte grega por reduzir os deuses a predicados da consciência, a consciência cômica produz uma consciência infeliz como seu destino, pois dissolve também a essencialidade da substância ética. Segundo Hegel:

A consciência-de-si, ao abandonar-se conscientemente, conserva-se em sua extrusão, e permanece o sujeito da substância; mas justamente ao extrusar-se desse modo, tem ao mesmo tempo a consciência da substância. Ou seja: ao produzir mediante o seu sacrifício a substância como sujeito, o sujeito permanece o seu próprio Si. (HEGEL, 2005, p. 503)

A essência divina, na Comédia, é a perfeita extrusão da substância. Já na consciência infeliz, será o destino trágico da certeza de si mesmo que deve ser em si e para si. A consciência infeliz, na *Fenomenologia*, “é a consciência da perda de toda a essencialidade nessa certeza de si; e justamente da perda desse saber de si – da substância como do si. É a dor que se expressa na dura palavra : Deus morreu” (HEGEL, 2005, p. 504). A Comédia grega não reconcilia o indivíduo com a substância ética⁶, mas ela produziu o contrário de sua certeza, a saber, a consciência de si dilacerada e infeliz, o dilaceramento da consciência no saber da perda total do espírito ético.

⁶Para Kojéve (2002), a Comédia antiga nos mostra uma primeira forma de ateísmo, pois nela Deus só existe para ser motivo de riso.

3 PASSAGEM AO MUNDO ROMANO : EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA NA SITUAÇÃO DE DIREITO.

Na consciência cômica, ao reduzir a essência divina a predicado da consciência, ocorre o dilaceramento da consciência, ao passo que o indivíduo acaba assumindo o poder do Estado. De acordo com Hegel, “porque o ser-aí da essência ética agora repousa na força e na fortuna, assim já está decidido que a essência ética foi por terra” (HEGEL, 2005, p. 330). A substância ética representada pela Cidade, o espírito imediato do mundo ético, se dissolve sob a ação das guerras e de suas próprias dilacerações internas, e um imperialismo nivelador lhe sucedeu. “O cidadão como tal desaparece, e em seu lugar surge a pessoa privada. O indivíduo se redobra em si mesmo” (HYPPOLITE, 2003, p. 392).

Segundo a *Fenomenologia*, com a passagem ao mundo romano, os espíritos dos povos, assim como os deuses do mundo ético, desmoronaram em uma universalidade formal. Exatamente neste momento, quando o singular assume o poder, a comunidade se perde, pois os povos não possuem mais relação entre eles, mas são controlados por um singular. “Cada cidadão já não pode considerar o Estado senão como uma potência estranha que ele utiliza para o melhor dos seus interesses” (HYPPOLITE, 2003, p. 392). Existe agora uma comunidade universal, que supressumiu os povos, mas que está morta, pois ela é um louvor da singularidade e a perda da comunidade. “A figura ética do espírito desvaneceu, e surge uma outra em seu lugar” (HEGEL, 2005, p. 330), a figura do espírito alienado de si, representado pela situação de direito do mundo romano. Cito Hegel :

Na situação de direito, o mundo ético e sua religião soçobraram na consciência cômica; e a consciência infeliz é o saber dessa perda total. Para ela está perdida tanto a auto-valorção de sua personalidade imediata, quanto de sua personalidade

mediatizada, da personalidade pensada. 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)

A comunidade é o que tem o singular; mas agora, no mundo romano, o singular existe, porém não possui mais a comunidade. Essa comunidade universal do espírito alienado de si é somente formal, com base na situação de direito. É uma comunidade universal, mas meramente formal, na forma da lei, do Direito, a comunidade não existe de fato, as pessoas não se identificam com a substância pois não existe mais uma substância ética. Cito Hegel :

Esse colapso da substância ética e sua passagem para uma outra figura, são determinados pelo fato de ser a consciência ética, de modo essencial, orientada imediatamente para a lei. Nessa determinação da imediatez está implicado que a natureza, em geral, intervenha na operação da eticidade. Sua efetividade revela somente a contradição e o gérmen da corrupção que a bela unanimidade, e o equilíbrio tranquilo do espírito ético continham, justamente nessa tranqüilidade e beleza; pois a imediatez tem a significação contraditória de ser a quietude inconsciente da natureza, e a irrequieta quietude, consciente-de-si, do espírito. (HEGEL, 2005, p. 331)

A substância ética se transforma, no mundo romano, em universalidade formal. Existe a comunidade, mas é meramente formal, pois já não é viva. Roma é essa comunidade formal em que já não está imanente nos singulares o espírito. A individualidade de povos diferentes reunidas enquanto singularidade, mas apenas formalmente, numa interioridade sem espírito. Inverte-se a situação em relação ao mundo ético, pois, enquanto a substância ética não suportava a individualidade, agora ela se extrusa, e a individualidade mesma se torna o absoluto, o padrão de medida, mas sem espírito. Roma chega em uma cultura totalmente diferente da sua e domina o povo, por isso a universalidade é apenas formal. O conteúdo do espírito alienado de si tem o aspecto positivo de ser uma universalidade formal, mas o negativo de ser um conteúdo vazio, carente de espírito. Cito Hegel :

A unidade universal a que retorna a unidade imediata viva da individualidade e da substância, é a comunidade carente-de-espírito, que deixou de ser a substância dos indivíduos, ela mesma carente-de-consciência. Os indivíduos têm valor nela segundo o seu ser-para-si singular como 'essências-do-Si' e substâncias. O universal, estilhaçado nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos – esse espírito morto – é uma igualdade na qual todos valem como cada um, como pessoas. (HEGEL, 2005, p. 331)

O princípio da situação de direito do mundo romano, é idêntico ao princípio da consciência estóica. De acordo com Hyppolite, com a passagem ao mundo romano, o direito já não é mais “o canto sagrado e misterioso que se transmitia obscuramente na família; sai dos rituais, torna-se coisa pública. O mundo do direito não é outra coisa, segundo Hegel, senão aquilo expresso pelo estoicismo no pensamento” (HYPPOLITE, 2003, p. 397). Ao passo que sob a influência da consciência estóica, o direito deixa de ser regra imposta e torna-se a manifestação da equidade natural; a situação de direito romano se abstém da efetividade para se afirmar, por isso é uma liberdade universal formalizada, sem efetividade. Cito Hegel:

Por sua fuga à efetividade, a consciência estóica só alcançava o pensamento da independência; ela é absolutamente para si, pois não vincula a sua essência a um ser aí qualquer; mas abandona qualquer ser-aí, e coloca sua essência somente na unidade do puro pensar. Da mesma maneira, o direito da pessoa não está ligado nem a um ser-aí mais rico e mais poderoso do indivíduo como tal indivíduo, nem ainda a um espírito vivo universal; mas antes, ao puro uno de sua efetividade abstrata – ou a ele enquanto consciência-de-si em geral. (HEGEL, 2005, p. 332)

A situação de direito produz o cidadão estóico; a consciência da liberdade que se efetiva enquanto universalidade formal do direito abstrato. Nessa situação de direito, o que importa é que está aparecendo a consciência de si, uma consciência de si somente em si, sem nenhuma relação com a efetividade. Porém, essa forma de consciência estóica culminará numa confusão cética da consciência, mostrando a contradição entre a independência e a dependência da consciência na situação de direito.

A consciência estóica busca o objetivo de tornar o espírito em si indiferente a tudo o que a realidade oferecia no mundo romano. Essa reconciliação interior por intermédio da filosofia era, no entanto, realizada no princípio da personalidade, o pensamento sem essência que se tornava o próprio objeto puro e se reconciliava. A consciência estóica reconhece apenas a negatividade de todo o conteúdo, um recurso para um mundo que não tinha nada de sólido. Porém, a consciência estóica não pode satisfazer o espírito vivo, que exige uma reconciliação mais sublime. Com a situação de direito, a consciência de si ganha a liberdade que pertence ao pensamento desenvolvido pela consciência estóica. “É esse conceito de liberdade que se apresenta no estoicismo” (HYPPOLITE, 2003, p. 193). A consciência estóica permite falar da liberdade da consciência de si, pela qual ocorre a passagem da consciência de si vivente para a consciência de si pensante.

Na consciência estóica, a consciência de si é consciência de si pensante, “na medida em que é capaz de vir a ser objeto de si mesma, sem que por isso se perca ou desapareça. Pensar é realizar a unidade do ser e da consciência” (HYPPOLITE, 2003, p. 195). Para a consciência estóica, a consciência de si pensante é a consciência de si livre, e a liberdade se define por meio desta noção de pensamento. Para a consciência estóica, ser livre é comportar-se como ser pensante em qualquer que sejam as circunstâncias.

De acordo com a *Fenomenologia*, após o desaparecimento da cidade grega, na qual a natureza e o espírito estavam fundidos harmoniosamente, de modo que as diferenças naturais tinham uma significação espiritual e toda significação espiritual encontrava um momento da natureza para se exprimir, surge a liberdade da consciência estóica como uma negação das relações anteriores à sua figura. No entanto, para a consciência estóica o pensamento livre permanece formal, do mesmo modo na situação de direito, “onde o reconhecimento jurídico transforma a posse e fato em propriedade; tal

transformação só se faz conferir a roupagem da universalidade a um mundo que conserva sua contingência” (HYPPOLITE, 2003, p. 199). A consciência estóica, reforçada pela situação de direito, eleva a consciência de si ao pensamento, à forma universal que é forma de todo conteúdo determinado. Porém, tal posição do Eu como vontade pensante é uma posição abstrata que não se efetiva na realidade.

3.1 A ORGIA COLOSSAL DO SENHOR DO MUNDO.

No mundo romano, a pluralidade absoluta dos átomos pessoais será recolhida em um só ponto, determinando a livre potência do conteúdo. Esse ponto é estranho à multiplicidade dos singulares e igualmente carente de espírito, ele é denominado o senhor do mundo. “Na situação de direito romano a pessoa abstrata se opõe a uma dominação não menos abstrata, de uma potência arbitrária e exterior” (HYPPOLITE, 2003, p. 398). Na *Fenomenologia*, Hegel diz que :

Esse senhor do mundo é, para si, dessa maneira, a pessoa absoluta, que ao mesmo tempo abarca em si todo o ser-aí, e para cuja consciência não existe espírito mais elevado. É pessoa, mas a pessoa solitária que se contrapõe a todos. Esse “todos”constituem a universalidade vigente da pessoa, pois o singular como tal só é verdadeiro como multiplicidade universal da singularidade; separado dela, o Si solitário é, de fato, o Si inefetivo carente-de-força. (HEGEL, 2005, p. 333)

O senhor do mundo coloca todas as pessoas em si, mas através da oposição, pois ele é a pessoa absoluta. A consciência do conteúdo se põe em oposição à personalidade universal do senhor do mundo. Como a situação de direito romano é somente formal, gera um caos por perder a coesão cultural, o “caos das potências espirituais que desencadeadas como essências elementares em selvagem orgia, se lançam umas contra as outras, frenéticas e arrasadoras” (HEGEL, 2005, p. 334). A personalidade universal está tão distante da efetividade, que os espíritos perdem a coesão e a unidade, pois de fato :

Sabendo-se assim como o compêndio de todas essas potências efetivas, esse senhor do mundo é a consciência de si descomunal que se sabe como o deus efetivo. Mas como é apenas o Si formal – que não é capaz de domar essas potências – seu movimento e gozo de si mesmo é também uma orgia colossal. (HEGEL, 2005, p. 334)

O senhor do mundo acha que é o deus efetivo, mas como a consciência de si na situação de direito não chega à efetividade, ele é incapaz de domar as potências efetivas. O senhor do mundo se impõe pela “violência destruidora que exerce contra o si de seus súditos que se lhe contrapõe” (HEGEL, 2005, p. 335). A falta de coesão entre as pessoas gera a orgia colossal. Sabendo-se como o conjunto de todas as potências efetivas, “o soberano do mundo é a consciência de si titânica que se sabe a si mesma como o Deus efetivo; porém visto que é incapaz de domar esse Si formal, seu movimento e gozo de si são a orgia titânica” (HYPPOLITE, 2003, p. 398).

A potência do senhor do mundo não é a união do espírito, mas a garantia do senhor do mundo é a força de destruição da personalidade, por isso há uma relação puramente negativa das pessoas umas com as outras e com o senhor do mundo. Com efeito, o senhor do mundo, denunciado pelos cristãos da época e adorado pelos pagãos, “só conhece a si mesmo na violência destruidora que exerce em relação aos seus súditos; logo, também está no exterior de si, assim como o senhor, cuja verdade estava no escravo que trabalhava para ele” (HYPPOLITE, 2003, p. 399).

A consciência do súdito, na personalidade abstrata do direito, por sua vez, experimenta a carência do espírito. Esse si não se encontra na efetividade social, mas apenas no pensamento; a consciência de si tem que ser efetiva no espírito, caso contrário é uma consciência de si nula. Na situação de direito romano, a vigência universal da consciência de si se aliena. Na personalidade do direito, assim como na consciência infeliz, a sua essência está sempre no além. Mas aqui está posta fora de outra maneira, não no além, mas na própria lógica dessa forma carente de espírito. O si, que possui a consciência de si abstratamente, pensa que está ganhando a individualidade, ao mesmo tempo que a perde, embora ele tenha a consciência do si. A efetividade do si, representada pela lei divina, “foi conseguida por seu retornar à pessoa. O que no mundo ético estava unido, emerge agora desenvolvido, mas alienado de si mesmo” (HEGEL, 2005, p. 335).

A substância ética mantinha a oposição entre consciência e consciência de si encerrada em sua consciência simples. Hegel observa que com o princípio grego vimos a espiritualidade em sua alegria, em sua vivacidade, em seu prazer. A consciência de si do espírito ainda não havia se recolhido à abstração; o espírito ainda estava cheio dos elementos naturais e da particularidade dos indivíduos; por isso, as virtudes dos indivíduos tornaram-se obras de arte morais. No mundo romano, encontramos principalmente a livre universalidade, essa liberdade abstrata que, por um lado, coloca a dominação do Estado abstrato, “a política e o poder acima da individualidade concreta – subordinando esta totalmente – e, por outro lado, cria perante essa universalidade a personalidade – a liberdade do eu em si que precisa ser diferenciada da individualidade” (HEGEL, 1995, p. 239). A personalidade abstrata e universal ainda não existia no mundo ético, mas de acordo com a *Fenomenologia*, o espírito ético precisou transformar-se nessa forma da universalidade abstrata que exerce rigorosa disciplina sobre a humanidade, antes da consciência de si do espírito se tornar essência objetiva com a efetivação do conceito de religião.

3.2 SITUAÇÃO DE DIREITO E RELIGIÃO ROMANA.

A situação de direito romana realizou o elemento da interioridade, que faltou aos gregos, como personalidade dos indivíduos, uma universalidade formal e indeterminada em si. Todos os indivíduos se transformaram em átomos, porém ao mesmo tempo subordinados ao domínio do senhor do mundo, o poder sobre as pessoas privadas. “O sujeito, segundo o princípio de sua personalidade, só tem direito a uma propriedade, e a pessoa das pessoas tem direito à posse de todos” (HEGEL, 1995, p. 272).

Nesse mundo da situação de direito, há uma unidade de fundo, para onde se dirige a formação como um desfazer, como meio para conduzir o ser humano a um fundamento absoluto. A situação de direito é a disciplina da cultura, por meio da qual a pessoa manifesta a sua nulidade. Tal situação de direito também possui uma relação direta com a religião, no caso, com a religião romana. Na sua *Filosofia da História*, Hegel diferencia a religião grega da religião romana nos seguintes termos :

Estamos acostumados a considerar a Religião Grega e a Romana como idênticas, e usamos os nomes de Júpiter e Minerva, entre outros, sem diferenciar as divindades gregas das romanas. Isso é possível porque os deuses gregos, de certa forma, foram introduzidos entre os romanos; mas assim como a religião egípcia não foi a grega, pelo fato de Heródoto e os gregos compreenderem as divindades egípcias pelos nomes de Latona, Palas, etc., tampouco a religião romana é a grega. (HEGEL, 1995, p. 248)

Hegel diz que entre os romanos o espírito religioso não se desenvolveu, pois ficou preso na certeza de si mesmo, não adquirindo nenhum conteúdo religioso da religião grega, apenas sua forma exterior. O que é essencial a essa religiosidade do mundo romano é o seu conteúdo. Hegel escreve que:

O principal caráter da religião romana é, assim, uma firmeza de certos fins da vontade; esses fins são o motivo de veneração dos deuses, e é por tais fins que eles estão ligados a vontade, que eles consideram manifestos, de forma absoluta,

nos seus deuses, e que eles exigem como manifestação de absoluto poder desses deuses. São esses deuses de forma limitada. A religião romana é, por isso, a prosaica religião da limitação, da conveniência, da utilidade. (HEGEL, 1995, p. 249)

A adoração Romana dos deuses gregos foi com a finalidade de satisfazer apenas a vontade interior de dominação, por isso Hegel considera que foi um ato frio e exterior. Em Roma, os objetivos profanos eram bastante livres, pois eram legitimados pela religião. “O sagrado é tomado pelo sujeito que busca realizar seus objetivos particulares, enquanto o verdadeiro divino possui o poder concreto sobre o sujeito” (HEGEL, 1995, p. 251).

O mundo romano, em seu desespero, e no seu sofrimento de ter sido abandonado por deus, provocou o rompimento com a realidade. E o desejo generalizado por uma satisfação que só poderia ser obtida interiormente no espírito, preparou o solo para um mundo espiritualmente mais elevado. Para Hegel, o mundo romano foi a fatalidade que esmagou os deuses e a vida serena e alegre a serviço deles, e o poder que limpou a alma humana de toda particularidade. “Toda a situação assemelha-se por isso à hora do parto, de um outro espírito, superior, manifesto na religião cristã” (HEGEL, 1995, p. 271). Foi da situação de direito do mundo Romano, da consciência infeliz e da orgia colossal das potências éticas, que nasceu a consciência de si efetiva do espírito, e isso no mesmo princípio da subjetividade aprofundado pela religião romana. Cito Hegel :

Esse espírito superior contém a reconciliação e a libertação do espírito, já que o homem contém a consciência desse espírito em sua universalidade e infinitude. O objeto absoluto, a verdade, é o espírito; e já que o próprio homem é espírito, ele se torna presente nesse objeto e encontra em seu objeto absoluto a essência e sua essência. Mas para que a materialidade da essência se supere e para que o espírito esteja consigo mesmo, a naturalidade dele tem que ser negada, para que os elementos alheios sejam eliminados, e realize-se a reconciliação do espírito. (HEGEL, 1995, p. 271)

Diante da religião romana, a religião grega perdeu a individualidade concreta dos seus deuses e seu conteúdo ético e autônomo. Também a religião hebraica, segundo Hegel, diante da religião romana e da situação de direito perde a direção ao uno, ao supraterrano. Nas *Lições sobre filosofia da religião*, Hegel observa que :

O fim abarcador e essencial da religião romana é o Estado em geral. Este Estado é um fim exterior e mundano, de modo tal que o conteúdo não pertence propriamente a Deus. Este Estado é apenas o Estado abstrato, a unificação dos homens em um vínculo, de modo que a unificação e o Estado não são todavia uma unificação racional em si mesmos. (HEGEL, 1985-A, p. 507)

Os deuses, na religião romana, não possuem um sentido preciso, pois são uma “inanimada imitação dos deuses gregos” (HEGEL, 1985-A, p. 510). Na religião romana, o Deus não aparece como uma individualidade concreta para a consciência religiosa, por isso esta religião é um fim para o homem, nela “os fins humanos valem como potência divina, o fim do homem e o fim divino é um só” (HEGEL, 1985-A, p. 510). Na religião romana, pelo fato de que o conteúdo dos deuses é dado pelos fins humanos, nela encontramos múltiplas deidades prosaicas. Os deuses na religião romana servem para a utilidade comum prática, no geral possuem um conteúdo que serve à mera utilidade particular.

3.3 A EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA NA RELIGIÃO HEBRAICA.

Hegel não aborda, na *Fenomenologia*, o conteúdo expresso da religião hebraica, ou judaica. No entanto, consideramos importante mencionar a experiência da consciência na religião hebraica, pois Hegel faz ligações explícitas da manifestação da consciência de si do espírito nesta religião e sua relação com a efetivação do conceito de religião, a religião manifesta.

A determinação do desejo com relação à situação interior, que deve ser buscada fora do mundo romano é aquela que dá à religião do povo judeu a sua significação histórico-mundial, “pois dela nasceu o sublime. O espírito chegou à autoconsciência absoluta ao refletir em si mesmo, partindo do seu outro ser, partindo do seu rompimento e dor” (HEGEL, 1995, p. 272). A representação mítica do espírito judeu encontra-se, segundo Hegel, no início do antigo testamento, na narrativa do pecado original. “O pecado aqui reside no conhecimento, ele é pecaminoso e por sua causa o homem perdeu a felicidade natural. O pecado original é o eterno mito do homem, pelo qual ele se torna humano” (HEGEL, 1995, p. 273). No pecado original encontra-se o sentimento da dor da subjetividade em sua relação com a essência divina. Segundo Häussler (2008), é como se a religião do povo judeu contivesse para si a dor da finitude que o romano tem em si, porém com a diferença que a religião do povo judeu também tem o anseio pela infinitude.

Nas *Lições sobre filosofia da religião*, Hegel observa que a consciência de si do espírito na religião hebraica não é uma substância como na religião grega, mas subjetividade; uma subjetividade que é a potência absoluta que não aparece, não se manifesta no meio natural, mas essencialmente no pensamento, “o pensamento é o guia da sua essência, da sua aparição” (HEGEL, 1985-A, p. 489). Essa determinação racional da consciência de si do espírito é a potência ética absoluta da religião hebraica, a subjetividade que para eles constitui a santidade. A verdade da subjetividade de Deus não é mais uma subjetividade bela, sendo que com a religião hebraica o conteúdo absoluto é desgarrado da particularidade. “A potência ética são o conteúdo dos deuses gregos; esses

não são santos, porque são ancorados na particularidade” (HEGEL, 1985-A, p. 489).

A *Fenomenologia* procura apontar o limite do antropomorfismo grego, pois a unificação do divino com o humano acontece tanto na religião grega quanto no cristianismo. Conforme observa Häussler (2008), não há uma referência expressa na *Fenomenologia* sobre o conteúdo da religião judaica, apenas algumas indicações. No início da análise da obra de arte viva, na *Fenomenologia*, temos a indicação de um paralelo entre a religião grega e a religião judaica em uma comparação do espírito ético com a potência sublime na qual os singulares desvanecem. Cito a *Fenomenologia* :

O povo, que no culto da religião da arte se aproxima do seu Deus, é o povo ético que sabe seu Estado e suas atuações do Estado como a vontade e o desempenho de si mesmo. Esse espírito, que contrasta com o povo consciente de si, não é pois a luminosidade, que sendo carente de si, não contém em si a certeza dos singulares, mas antes, é apenas sua essência universal, e a potência do senhor, onde os singulares desvanecem. O culto da religião dessa essência simples e sem figura, em geral só dá a seus fiéis o retorno de serem o povo do seu Deus. Só lhes assegura sua subsistência e sua substância simples em geral, mas não seu ser efetivo, que antes é rejeitado. Pois veneram seu Deus como profundeza vazia, e não como espírito. (HEGEL, 2005, p. 485)

Falta na religião hebraica, segundo Hegel, o momento em que o espírito olhe a si mesmo. Na religião judaica o espírito alcança a falta de forma, e comparece como poder no qual o singular desaparece. A representação judaica de Deus, não permite que o singular alcance a certeza de si mesmo devido justamente à transcendência absoluta de Deus.

Na religião grega, os deuses se colocam próximos aos seres humanos. Isso não vale para o povo judeu, que segundo a sua representação de Deus, somente afirma sua subsistência completamente transcendente. A religião hebraica é a religião da lei, a religião da servidão sob uma lei estrangeira que não reflete a subjetividade, não lhe deixa espaço. De acordo com Häussler, “a religião grega não entende a relação com a natureza, enquanto uma natureza que é oposta ao espírito. Na Grécia, o espírito ainda não se compreendeu como diferença absoluta, como na religião judaico-cristã” (HÄUSSLER, 2008, p. 327). A santificação imediata do ético é a fraqueza da religião grega. O culto

da religião grega, conforme vimos anteriormente em nosso estudo, é o gozo da unidade com o divino, mas sem profundidade pois apenas transforma Deus na essência humana. No judaísmo ocorre a interiorização do espírito, o entrar em si mesmo da infinitude. Para Hegel, a investigação do interior é o mergulhar na profundidade do espírito. A plenitude da religião deve considerar os dois lados em equilíbrio, a unidade livre consciente de si em sua profundidade, isto é, uma forma de ao mesmo tempo incorporar a profundidade do judaísmo e a afirmação da exterioridade da religião grega.

De acordo com Häussler, “Hegel critica a legalidade da ação dos judeus, muito voltada para a observância de normas pré-dadas. Na religião judaica, o Si do espírito reflete em si mesmo, mas não está em si para si. Em última instância, para Hegel, a identidade do espírito não se produz no judaísmo” (HÄUSSLER, 2008, p. 330-331). Deus, na religião hebraica, é sujeito porque ele criou o mundo; o mundo é uma criatura de Deus, que por isso é sujeito. A verdadeira manifestação de Deus no mundo é, pois, aquela absoluta, eterna, e “a certeza de que essa manifestação aparece como aquilo que chamamos sublimidade, e por esse motivo essa religião é chamada a religião da sublimidade.” (HEGEL, 1985-A, p. 490). Porém, Hegel observa que a sublimidade é somente a manifestação, a relação deste sujeito infinito com o mundo e a consciência. Na religião hebraica, o mundo se manifesta como manifestação desse espírito infinito, mas não como uma manifestação afirmativa, em que o real e imediato seja algo de inadequado frente ao subjetivo. A sublimidade cancela o material no qual o sublime aparece, diante dela todo material é expressamente sabido como inadequado, porém Deus é ao mesmo tempo uma abstração, uma universalidade abstrata.

Na religião hebraica, a consciência de si do espírito é presente para a consciência com a limitação de ser uma universalidade abstrata, o que em parte se deve ao fato de que o Deus hebraico é somente um Deus nacional, circunscrito a esta nação. Para Hegel, “isso implica que o território, que esse povo possui, seja considerado como uma posse imodificável” (HEGEL, 1985-A, p. 504). Segundo Hegel, a limitação do espírito do judaísmo será a contradição que reside no fato de que o espírito, os seus mandamentos, tanto os religiosos

quanto os cúlticos, se assentam em uma prescrição eterna e imutável desse Deus abstrato. A constituição cúltica e política são mandamentos desse Deus abstrato, tratam-se de ordenamentos prescritos só abstratamente por esse Deus.

Por um lado, a religião hebraica consegue avançar até o ponto em que o ser humano, pelo espírito e pelo conhecimento do universal e do particular, engloba o próprio Deus. “Mas isso é dito por Deus, não pelo próprio homem que permanece na cisão” (HEGEL, 1995, p. 273). A satisfação da reconciliação ainda não existe para a religião hebraica, “ainda não se encontrou a satisfação absoluta de toda a essência humana, mas só para Deus” (HEGEL, 1995, p. 273.). Acaba que a única coisa que resta para o espírito efetivo é a dor de si mesmo, sua satisfação constitui, inicialmente, de finitas satisfações na família e na posse da terra, conforme vimos, em Deus mesmo a consciência não se satisfaz. Esse é o estado de dor da natureza humana nela mesma. À fatalidade do mundo romano antepõe-se aqui a consciência do mal e a direção para o Senhor, por isso Hegel coloca nas *Lições*, a religião hebraica como parte fundamental dos pressupostos lógico-históricos para a passagem da religião grega e da religião romana ao cristianismo.

Mesmo diante da miséria da dominação pelos romanos, o sentimento judeu persistiu na realidade, e exigiu a reconciliação. Seu destino foi adentrar em si, pois por meio da perda da posse da terra, da realidade meramente externa, o espírito é impelido para si. “O lado da realidade é purificado para a universalidade pela relação com o Uno. Nada resta para a realidade negada além da própria subjetividade, da vontade humana em si: só por meio disso é possível a reconciliação” (HEGEL, 1985-A, p. 504). Na religião hebraica, a identidade do sujeito com Deus é o conhecimento de Deus em sua verdade, sendo que o conteúdo da verdade é o próprio espírito, o movimento vivo em si. No entanto, Hegel observa que a natureza de Deus, o puro espírito em si, manifesta-se apenas com a efetivação do conceito de religião, a religião manifesta, na qual o espírito é colocado perante o seu outro, e retorna em si mesmo desde sua extrusão.

A identidade entre o sujeito e Deus, segundo Hegel, não vem ao mundo com a religião hebraica, mas somente com a religião manifesta, o cristianismo. “A natureza de Deus, o puro espírito em si, manifesta-se para o homem na religião cristã” (HEGEL, 2005, p. 274). Nessa ideia de Deus reside a reconciliação da dor e do infortúnio humano em si, “pois o infortúnio sabe-se algo necessário para a mediação da unidade do homem com Deus” (HEGEL, 1995, p. 275).

4 A EFETIVAÇÃO DO CONCEITO DE RELIGIÃO : A RELIGIÃO MANIFESTA.

A experiência que a consciência tem do espírito após passar pela religião grega e pelo mundo romano, de acordo com a *Fenomenologia*, alcança um novo patamar com o advento da religião manifesta⁷, o cristianismo. A passagem da religião grega e do mundo romano ao momento da religião manifesta é para Hegel o momento efetivo em que a substância se extrusa como consciência de si, ao mesmo tempo que é para o si que a substância é consciência de si. De acordo com Hyppolite, na *Fenomenologia* :

A passagem da consciência feliz à consciência infeliz, o fim e a decadência geral do mundo antigo, constituem os pressupostos históricos da religião cristã, na qual, enfim, o espírito vai saber a si mesmo na forma de espírito. A religião da arte nos conduziu do saber do espírito como substância ao saber do espírito como sujeito. Nas religiões orientais, o Absoluto aparece como a substância em que a consciência de si desaparece enquanto tal. Na religião da arte, a consciência pôs a figura do divino por meio de sua própria atividade, de modo que, ao término do seu desenvolvimento, a substância se alienou completamente no Si. O destino conservou esse mundo passado apenas na interioridade da recordação e na universalidade do pensamento; mas, por isso mesmo, tornou possível o nascimento do espírito consciente de si mesmo como espírito. Da alienação da substância que vimos se realizar na religião da arte, e da alienação do Si em substância no interior do mundo romano, deste duplo movimento surge a presença histórica do Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. (HYPPOLITE, 2003, p. 586)

O conteúdo da religião manifesta se diferencia do conteúdo da religião grega e do mundo romano, por ter a religião manifesta um sentido diverso das “representações míticas das religiões do passado, um sentido interior diverso do que apresentavam imediatamente à consciência em sua manifestação, um sentido diverso do que nelas sabia a consciência de si cujas religiões eram”

⁷ Traduzimos o termo *Die Offenbare Religion* por “religião manifesta”, em concordância com a tradução de Paulo Meneses, utilizada como fonte primária em nosso estudo. Manifestação refere-se à efetividade do espírito absoluto na religião de maneira mais contundente do que o termo Revelação. De acordo com Lebrun (2006, p. 35), para a religião Cristã é apenas secundário ser *geoffenbarte* (revelada), dada ao ser humano do exterior. Afinal, é preciso que tudo nos chegue do exterior. É necessário que este lado seja também reencontrado na religião manifesta. Esta aparece no modo da positividade, mas tal origem não permite preconceber seu caráter diferencial, nem a natureza do aparecer que ali se descobre.

(HEGEL, 2005, p. 507). Esse sentido interior diverso que possui a religião manifesta, é bem descrito por Aquino :

Tal imediatidade consciente é o conteúdo da filosofia do espírito absoluto que se apresenta nas formas da arte (ou da religião da arte), da religião e da filosofia. Em outras palavras, do ponto de vista da exteriorização da ideia absoluta, na sistemática do real ela se manifesta na natureza e no espírito e se sabe a si mesma na filosofia. Do ponto de vista da automediação da ideia absoluta, na Filosofia do espírito absoluto, o apreender-se da ideia é possível a partir de dois aspectos: o da religião e o da filosofia. (AQUINO, 1989, p. 291)

Segundo Hegel, diante do Cristianismo tanto os antigos deuses tornaram-se 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 a unidade jubilosa com a essência” (HEGEL, 2005, p. 505). A dialética entre a religião grega e o mundo romano aparece, na *Fenomenologia*, como a dialética da essência absoluta do mundo, que se torna consciente de si com a religião manifesta. Segundo Hegel, da mútua destruição das potências éticas (lei divina e lei humana), que podemos ver representadas pelas obras da religião grega e do mundo romano, nasceu o efetivo espírito consciente de si, ao qual nada se contrapõe na forma da essência.

De acordo com a *Fenomenologia*, o espírito absoluto não se torna essência objetiva na religião grega e no mundo romano. A consciência de si do espírito se torna objeto para a consciência somente após a consumação do conceito de religião com o Cristianismo, que reconcilia a consciência e a consciência de si. Na religião manifesta, “a extrusão da substância, seu converter-se em consciência de si, exprime a passagem ao oposto: a passagem, carente de consciência, da necessidade; exprime que a substância é em si consciência de si” (HEGEL, 2005, p. 506). Nesta religião absoluta, a substância ética se extrusa e se torna consciência de si, ao passo que a consciência de si se extrusa e se torna substância. O mundo ético e o mundo romano, apesar de

estarem separados, em suas obras eles nos mostraram, de acordo com a *Fenomenologia*, que a consciência e a consciência de si precisam se reconciliar. Hegel procura mostrar que a contradição das potências éticas, produziu a necessidade histórica da unidade dos momentos do espírito na eticidade absoluta da religião manifesta.

No capítulo 7c da *Fenomenologia*, que Hegel reserva para tratar especificamente da religião manifesta, o que temos em primeiro lugar é o que Hegel chama de retomada da exposição das representações míticas das religiões do passado. Hegel coloca a religião grega e o mundo romano como pressupostos lógico-históricos para a efetivação do conceito de religião, a religião manifesta. A *Fenomenologia* mostra que a transformação histórica de um momento no outro, da religião grega e do mundo romano no cristianismo, fez o espírito absoluto entrar no ser-aí em sua unidade, enquanto conteúdo da religião manifesta. A consciência de si do espírito tem, na religião manifesta, a efetivação do seu conceito. A religião manifesta representa em seu conteúdo o vir a ser do conceito como conceito, a unidade da consciência com a consciência de si do espírito.

Porém, a conclusão final de Hegel, na *Fenomenologia*, é a de que compreender o espírito enquanto espírito, o conceito enquanto conceito, é um processo do saber absoluto, e não da religião. Deste modo, a diferença formal que pesa sobre a relação entre religião e saber absoluto, faz com que a religião, mesmo a religião manifesta, não apareça nesta obra como o ápice da consciência de si do espírito. A religião não é colocada na *Fenomenologia* como a última figura do espírito, papel que fica reservado para a figura do saber absoluto, a ciência. Porém, não podemos deixar de destacar que na *Fenomenologia*, religião e saber absoluto se reconciliam enquanto esferas comuns do espírito absoluto. A este respeito, Aquino observa que :

Teoricamente, constata-se um duplo plano na concepção de Hegel a propósito da

relação entre arte, religião e filosofia. Há um plano do conteúdo e da apresentação da ideia absoluta. Segundo tal plano, a arte, a religião e a filosofia tem o mesmo conteúdo, mas o apresentam em formas diversas. Ademais, há o plano da automediação do espírito que se considera mais elevado e esse tanto pode ser a religião quanto a filosofia. (AQUINO, 1989, p. 292)

Na *Fenomenologia*, com o advento da religião manifesta, se efetiva o conceito de religião; pela religião manifesta o espírito compreende a si mesmo como espírito em seu objeto, isto de modo tal que o objetivo como ser-aí espiritual deixa de ser somente para a consciência e ganha efetividade. A religião manifesta “brota do conceito para a consciência, e surge na sua necessidade” (HEGEL, 2005, p. 507), com isso deixa de existir a aporia entre o espírito absoluto e o ser-aí imediato, pois o próprio conceito torna-se, pela efetivação do conceito de religião com a religião manifesta, o ser imediato. “O conceito tanto é o que se extrusa, ou o vir-a-ser da necessidade intuída, quanto o que nessa necessidade está junto a si, e que a conhece e conceitua” (HEGEL, 2005, p. 508).

Pela religião manifesta, o ser em si do espírito brota do conceito, momento em que o imediato se torna um Eu. 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, só então esse saber entra também na sua consciência e como verdade” (HEGEL, 2005, p. 508).

Na *Fenomenologia*, somente quando o espírito absoluto se torna objeto para a consciência, revelado primeiro pela religião, é que a essência não é mais distinta do ser-aí imediato, e por isto a consciência se torna apta a se elevar até o saber absoluto. Pela religião manifesta “Deus vem a ser imediatamente como si, como um efetivo homem singular, sensivelmente intuído, só assim ele é consciência de si” (HEGEL, 2005, p. 509). Jesus Cristo é Deus e homem, essa é para Hegel a essencialidade simples da religião absoluta, a encarnação da essência divina na forma da consciência de si do espírito em si e para si, não mais como uma representação exterior à consciência. Hegel não utiliza a

Fenomenologia para afirmar a religião manifesta como a última figura do espírito, mas para afirmar a religião como a esfera primal de manifestação do espírito absoluto, assim é a religião que proporciona o desenvolvimento do saber absoluto, “a passagem das aparências à ideia da filosofia” (AQUINO, 1989, p. 292).

Na religião manifesta, a essência ética é sabida pela consciência como espírito, como a junção do Eu com o universal, a totalidade das consciências; por isso este espírito aparece como o espírito absoluto, e essa religião é a religião absoluta. No conteúdo da religião manifesta, o concreto é elevado a universal. Deus é consciente de si como ser humano efetivo, este é o conteúdo da religião manifesta, o saber da unidade da natureza divina e da natureza humana, pois “o espírito, a ideia absoluta consiste em existir somente enquanto unidade do conceito e da realidade, e de modo tal que tanto o conceito quanto a realidade existe nele mesmo enquanto totalidade” (HEGEL, 1985, p. 06).

No espírito absoluto que a religião revela e efetiva se tem a adequação entre universalidade e particularidade, entre o finito e o infinito. Em Jesus Cristo acontece primeiro esta adequação, de modo que ele é o movimento do conteúdo da religião absoluta. “Essa religião é sua consciência, sobre si mesma, de ser espírito. Com efeito, 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). O ser-aí do espírito é o saber a si mesmo. O ser outro do espírito é o singular. O espírito absoluto torna-se essência objetiva no saber de si mesmo em sua extrusão, torna-se “a substância, na medida em que ela em sua accidentalidade é igualmente refletida sobre si” (HEGEL, 2005, p. 509).

Para a consciência, há algo estranho em seu objeto “se este objeto é um outro ou um estranho para ela, e se não sabe esse objeto como a si mesma” (HEGEL, 2005, p. 509). Mas, na religião manifesta, o ser outro torna-

seigualdade consigo mesmo. O que é revelado é a consciência retornando a si mesma no ser refletido, mas tomando o outro como igualdade consigo mesma, incorporando-o. Nas *Lições sobre filosofia da religião*, esse movimento da consciência refletindo sobre si mesma na religião manifesta é caracterizado por Hegel como a “elevação a um céu interior cuja entrada está aberta a todos e frente ao qual o todo carece de validade” (HEGEL, 1985-B, p. 52). Para Hegel, a reconciliação da consciência de si do espírito com a consciência prescinde por completo de tudo o que no mundo vale como grande, a não ser a própria interioridade do sujeito.

4.1 O CONTEÚDO ESPECULATIVO DA RELIGIÃO MANIFESTA.

De acordo com a *Fenomenologia*, a verdade que é revelada pela religião manifesta, é a consciência retornando a si mesma, mas tomando a consciência de si do espírito, antes oculto, como igualdade consigo mesma. Hegel observa que “esse ser oculto cessa quando é objeto para a consciência a essência absoluta como espírito” (HEGEL, 2005, p. 509). Na religião manifesta, “a consciência manifesta a si no objeto” (HEGEL, 2005, p. 509). Segundo Hyppolite, na religião manifesta :

O saber da comunidade é ao mesmo tempo sua substância e sua certeza de si mesma; nele, reúne os dois momentos que, no itinerário da consciência, se haviam apresentado em sua separação : o da subjetividade da consciência infeliz, que corresponde à certeza de si da comunidade, e o da objetividade da fé do mundo da cultura, que corresponde a substância. A comunidade possui uma verdade que ao mesmo tempo é sua certeza. Em outros termos, a verdade não é para a comunidade um conteúdo estranho, mas ela própria é esta verdade e tal verdade é seu saber de si. (HYPPOLITE, 2003, p. 592)

Na *Fenomenologia*, “o bondoso o justo, o santo, o criador do céu e da terra, etc, são predicados de um sujeito: - momentos universais que têm neste ponto seu apoio, e que somente são no retornar da consciência para o pensar” (HEGEL, 2005, p. 509), ou seja, o conteúdo da religião manifesta mostra que as qualidades de Deus de fato só existem no retornar da consciência para o pensar.

Se a essência divina é vista como consciência de si, coisa que não foi vista na figura da certeza sensível, e em nenhuma outra figura religiosa, isto é possível segundo Hegel graças à plena realização do conceito de religião com o advento da religião manifesta, “e por meio desta realização plena a essência é aí tão imediatamente como ela é essência” (HEGEL, 2005, p. 510). A essência absoluta, na religião manifesta, ganha o status de uma efetividade mesma pois ao mesmo tempo que ela é certeza imediata, o pensar para o qual o ser é o

imediatamente, a essência é também consciência religiosa. Na religião manifesta, Hegel diz que :

A imediatez tem inseparavelmente a significação não só de uma consciência de si essencial, mas também da essência puramente pensada ou absoluta. A consciência religiosa é, para si, consciente daquilo que para nós somos conscientes em nosso conceito: de que o ser é a essência. Essa unidade do ser e essência, do pensar que é imediatamente ser aí – do mesmo modo que ela é o pensamento desta consciência religiosa ou seu saber mediatizado, assim também é seu saber imediato. (HEGEL, 2005, p. 510 – 511)

Deste modo, o que é aí na religião manifesta é o ser, e o pensar é a reflexão, mas isso que é aí também é uma reflexão. “Deus é assim revelado aqui como ele é: ele é aí assim como ele é em si; ele é aí como espírito” (HEGEL, 2005, p. 511). Na religião manifesta, Deus é o espírito que vigora aí, a consciência refletida que no fundo é sujeito. O espírito é uma consciência, por isso ele é representado como sujeito pela religião manifesta. Deus é aí nesta religião como é em si, isso que é o espírito mostra o que é Deus, que por ser consciência, é aí. Este é, segundo Hegel, o conteúdo especulativo da religião manifesta: Deus é espírito. A *Fenomenologia* descreve como verdadeiro conteúdo da religião manifesta o fato de que nela :

Deus só é acessível no puro saber especulativo, e é somente nesse saber; e só é esse saber mesmo, porque Deus é o espírito, e esse saber especulativo é o saber da religião revelada. Um saber que sabe Deus como o pensar, ou pura essência, e esse pensar como ser e como ser aí, e o ser-aí como a negatividade de si mesmo; por isso, como Si, este si, e Si universal. É justamente isso o que sabe a religião manifesta. (HEGEL, 2005, p. 511)

A essência da religião manifesta, segundo Hegel, pauta-se na reflexão da objetividade na subjetividade, contudo a forma imediata em que este saber especulativo se universaliza, não é a forma do conceito enquanto conceito, mas pela “promoção do ser aí do espírito à representação” (HEGEL, 2005, p. 512). Na comunidade que o espírito forma para si com esta religião, a

comunidade absoluta, de imediato o espírito só existe elevado ao representar, na união sintética da imediatez sensível e do pensar. O saber especulativo é colocado na figura da singularidade objetiva do imutável figurado, Jesus Cristo, e está imerso no elemento do pensar apenas superficialmente, pois na representação que a comunidade faz do espírito absoluto, ele se conserva na figura representada do Cristo histórico como uma modalidade sensível, “e não faz um com a natureza do pensar mesmo” (HEGEL, 2005, p. 512).

Na religião manifesta, a mediação entre a consciência e a consciência de si do espírito é ainda imperfeita por ser representada, o que mantém os momentos do espírito separados, embora na representação da religião manifesta o espírito absoluto se torne objetivo, conforme vemos na *Fenomenologia*. Para Hegel, o conteúdo da representação é o verdadeiro, mas a consciência é ainda afetada por uma cisão entre o além e o aquém. Conforme observa Hyppolite, na religião manifesta :

O conhecimento de Cristo, toda positividade do cristianismo, não é, por conseguinte, um conhecimento apenas sensível, é ainda o saber especulativo dado com esta presença e pertinente à comunidade religiosa, a uma Igreja na qual o espírito se realiza como consciência de si universal. (HYPPOLITE, 2003, p. 589)

A verdade do espírito absoluto, de acordo com a *Fenomenologia*, é não ser apenas substância da comunidade ou o em si da mesma, como ela pensa, nem apenas sair da interioridade para a objetividade do representar, “mas é o tornar-se o si efetivo, refletir-se dentro de si e ser sujeito” (HEGEL, 2005, p. 513). Hegel consegue ver no conteúdo da religião absoluta o espírito absoluto, embora a religião manifesta chegue ao espírito absoluto pela representação deste saber no interior da sua comunidade.

Para Hyppolite (2003), na *Fenomenologia* a interpretação filosófica da religião manifesta se impõe sobre as fontes religiosas. A crítica de Hegel, na

Fenomenologia, assinala que na base da representação do espírito absoluto na religião manifesta está uma volta às origens na qual reside um instinto de ir ao conceito, mas a consciência religiosa confunde a origem com a simplicidade do conceito, e nesta volta às origens não encontra o conceito, mas apenas a sua representação. Segundo Hegel :

Devido a esse empobrecimento da vida do espírito, surge, pois, em vez do conceito, antes a mera exterioridade e singularidade, a maneira histórica da revelação imediata, e a recordação, carente de espírito, de uma figura singular visada e de seu passado. (HEGEL, 2005, p. 514).

Na religião manifesta, a consciência do tornar-se outro termina por se manifestar na forma de uma representação. A representação pensa e efetiva o Cristo, mas de maneira exterior, mostra ele como a origem, mas não como presença. Para Hegel, a representação, no que representa, mantém os momentos da consciência e da consciência de si independentes. A representação mostra a consciência da essência absoluta, a reunião no Cristo, mas há ainda uma cisão entre a consciência e a revelação imediata que é o espírito absoluto. O representar desta unidade não tem a certeza da consciência de si. No representar da comunidade cristã a essência certamente é revelada para a consciência, mas o objeto lhe é revelado por algo estranho e o espírito não se conhece a si mesmo.

Hegel conclui, na *Fenomenologia*, que com a religião manifesta, a consciência capta a consciência de si do espírito, mas pelo representar e não pelo conceito mesmo. Já o saber absoluto não considera as divisões que a representação coloca ao dividir o espírito nos três momentos da trindade, que de acordo com Hegel são :

(1) O da essência; (2) o do ser para si que é o ser outro da essência, e para o qual ela é essência; (3) do ser para si ou do saber a si mesmo no outro. A essência só contempla a si mesma em seu ser para si; nessa extrusão está somente junto de si. O

ser para si que se exclui da essência é o saber de si mesma da essência; é o verbo que, pronunciado, deixa atrás o pronunciante extrusado e esvaziado; mas também é ouvido de modo não menos imediato. (HEGEL, 2005, p. 515)

Para Hegel, com a representação da consciência de si do espírito enquanto conteúdo da religião manifesta, a essência é revelada por algo estranho à consciência, o que não nos permite reconhecer a natureza da consciência de si pura. Hegel considera que na representação da trindade, por exemplo, o que se tem é “o puro exterior da fé” (HEGEL, 2005, p. 516), no qual o interior do espírito absoluto, o conceito que se sabe como conceito, desvanece, ficando somente a forma positiva da representação do conceito. Na *Fenomenologia*, Hegel não deixa de enfatizar que o representar da comunidade não é ainda o pensamento conceituante, a ciência. Mas, de que forma o movimento figurativo da religião manifesta exprime o converter da consciência de si singular na consciência de si universal da comunidade ? Segundo Hegel, o ser para si particular de Cristo torna-se a consciência de si universal da comunidade depois :

A morte do homem divino, como morte, é a negatividade abstrata, o resultado imediato do movimento que só se consoma na universalidade natural. A morte perde essa significação na consciência de si espiritual. A morte do não ser deste singular se transfigura na universalidade do espírito, que vive em sua comunidade, e a cada dia morre e ressuscita. (HEGEL, 2005, p. 526)

A morte de Cristo representa, enquanto conteúdo da religião manifesta, que ele morre enquanto singular e ressuscita no espírito, como consciência de si da comunidade. A particularidade de Cristo morre em sua singularidade, “morre em seu saber que é a essência reconciliando-se consigo mesma” (HEGEL, 2005, p. 526). Hegel observa que após a morte de Cristo, porém, a consciência religiosa coloca na representação da consciência de si do espírito a sua reconciliação como fora de si, ela mesma não faz o movimento da reconciliação. Nas palavras de Hyppolite :

A comunidade religiosa, na *Fenomenologia*, não é mais que uma forma imperfeita do

saber absoluto. Se bem que nela a representação volte à consciência de si, esse retorno não é para ela efetivo: ainda é representado por ela de maneira que a reconciliação encarnada pela consciência de si não lhe aparece como sua obra; decerto ela é a verdade que sabe a si mesma, mas não está consciente de que produz essa verdade. Tal produção da verdade como desenvolvimento do Si compete ao saber absoluto. (HYPPOLITE, 2003, p. 597)

Na *Fenomenologia*, mesmo que na religião manifesta a vinda do espírito absoluto mostre para a consciência o conceito, a consciência religiosa não consegue captar o conceito, pois a consciência religiosa coloca o conceito fora de si mesma, na representação, e não em identidade consigo mesma. Segundo Hegel, para captar o verdadeiro conteúdo especulativo das representações, a religião não basta, é necessário o saber absoluto. A religião é necessária, pois fornece o conteúdo verdadeiro para a consciência, a infinitude do espírito, mas a consciência religiosa o dilui, fazendo com que a substância espiritual apareça em contraste com a consciência religiosa, e que sua própria reconciliação apareça como um longe na sua consciência. Segundo Hegel :

O agir do si conserva, pois, essa significação negativa em contraste com a consciência devota; porque de seu lado a extrusão da substância é, para essa consciência, um em si que ela igualmente não compreende nem conceitua, ou que não encontra em seu agir como tal. (HEGEL, 2005, p. 528)

Para Hegel, o próprio agir e saber da consciência de si universal deve ser a substância da comunidade, ao invés das representações da consciência religiosa. Na religião manifesta, “o conteúdo da representação é o espírito absoluto, o que resta ainda a fazer é suprasumir esta mera forma da objetividade; já que ela pertence à consciência como tal” (HEGEL, 2005, p. 530). A objetividade da representação do espírito absoluto no interior da comunidade cristã deve ser suprasumida pelo conceito, de modo que é esse elemento da existência, o conceito, o que a *Fenomenologia* se propõe a revelar como resultado da experiência humana.

4.2 NECESSIDADE E LIMITE DA REPRESENTAÇÃO.

A religião manifesta é vista na *Fenomenologia* como a efetivação do conceito de religião pois o conteúdo da sua representação é o espírito absoluto. Contudo, Hegel nos alerta para o fato de que o espírito absoluto não deve ser compreendido somente como o conteúdo interior da consciência, mas como a essência efetiva objetiva do mundo. “A eterna essência simples seria espírito somente segundo uma palavra vazia se permanecesse na representação e na expressão da eterna essência simples” (HEGEL, 2005, p. 515). A este respeito, Lebrun ressalta que na *Fenomenologia* podemos observar com destaque que :

A Encarnação, por mais grosseiro que tenha sido o modo de interpretá-la, esboçava uma significação do divino que a Grécia não havia entrevisto. Diferentemente da estátua grega, o Filho de Deus não representa uma essência : por sua morte e pelo apagamento de sua presença sensível, indica qual é a verdadeira relação do ser humano com a essência divina. (LEBRUN, 2006, p. 33)

Na religião manifesta, a eterna essência simples é o singular, o Cristo, mas se ele permanecesse apenas representado seria vazio. A essência eterna objetiva é para si mesma o conceito, mas para que ela seja o si efetivo do conceito ela deve ser para nós também, e não apenas no em si da representação. Hegel observa que a própria representação da ideia de Jesus Cristo, pelo fato dele ser, enquanto ser humano singular, uma imediatez sensível e essência eterna objetiva, necessariamente esta ideia tem a sua dialética.

De acordo com a *Fenomenologia*, o espiritual e o material aparecem em unidade na representação da religião manifesta, permitindo à consciência captar o espírito absoluto como o conceito, a unidade do mundo. Porém, Hegel observa que o representar da comunidade não é o pensar conceituante que é colocado como o conteúdo da representação, pois o conteúdo da representação “em lugar das formas do conceito leva, para o reino da consciência, as relações naturais de pai e filho” (HEGEL, 2005, p. 516). Para

Hegel, ao se tomar o diferente como algo de si mesmo, quando se reúne o ser e a essência pelo pensamento, tal reunião não pode ser feita verdadeiramente pela representação, mas somente pelo conceito, pois :

O representado, o figurado, o essente como tal tem a forma de ser algo outro que a consciência; mas um conceito é ao mesmo tempo, um essente, e essa diferença, enquanto está na consciência mesma, é seu conteúdo determinado; põem, por ser tal conteúdo, ao mesmo tempo algo conceitualizado, ela permanece imediatamente cônica de sua unidade com esse essente determinado e diferente. Não é como na representação em que a consciência tem ainda de lembrar-se expressamente de que isso é sua representação; ao contrário, o conceito é para mim, imediatamente, meu conceito. (HEGEL, 2005, p. 152)

Na *Fenomenologia*, a religião manifesta ganhou o conteúdo absoluto ao representar o espírito absoluto para si, mas quando a religião representa este conteúdo, ela pressupõe que existe um outro de si, e produz este outro alienado de si mesmo dentro da forma da representação. A consciência religiosa, ao passar ao momento da religião manifesta, sabe do espírito absoluto na representação; ou seja, na *Fenomenologia* o culto que a representação evoca é para toda a comunidade saber-se no espírito absoluto.

No culto, a consciência religiosa da comunidade, que não tem a linguagem filosófica e por isso não pode chegar ao conceito pelo conceito, se reconcilia com o espírito absoluto. Na *Fenomenologia*, Hegel critica os limites da forma representativa da religião diante do saber absoluto, mas reconhece que a religião, enquanto esfera do espírito absoluto, é onde se dá originariamente a revelação do espírito absoluto para a consciência religiosa, porém a religião não vai além da representação do espírito absoluto.

Na *Fenomenologia*, o papel da religião manifesta, enquanto esfera do espírito absoluto é fazer a consciência religiosa, pela forma da representação, ter acesso ao espírito absoluto. Ao efetivar para a comunidade o espírito absoluto pela sua representação, a religião manifesta efetiva o conceito de religião.

Na *Fenomenologia*, ir ao conceito não significa chegar numa pessoa do passado e revivê-la em seu interior pela representação, mas fazer o próprio movimento da consciência. Para Hegel, não se trata de pensar que o Cristo seja o limite da realização do conceito, mas o que a consciência religiosa acha que é a figura do Cristo, é para Hegel a limitação do pensamento religioso. Ao invés de chegar ao conceito, a consciência religiosa chega na representação do Cristo. Quem chega ao seu conceito é o saber absoluto, pois a consciência religiosa tem acesso ao espírito absoluto pela representação.

A representação que a consciência religiosa tem de Cristo não é o conceito, o saber de Cristo para si pode ser considerado o conceito. O saber que Cristo nos mostra, não é o Cristo, mas o saber especulativo de Deus e do mundo. A limitação da consciência religiosa, segundo a *Fenomenologia*, é pensar esse movimento da consciência de si feito por uma pessoa, sendo que a consciência mesma deveria fazer aquele movimento conceitualmente, aqui e agora, e não retornar no passado pela representação. Nas palavras de Hyppolite, mesmo na religião manifesta :

A consciência religiosa não alcança o pensamento consciente ou o saber absoluto de si; ela traduz, na forma ainda estranha da representação, este espírito que ela mesma é, e ainda não possui plenamente a consciência de si mesma. (HYPPOLITE, 2003, p. 589)

Entendemos que na *Fenomenologia*, as críticas de Hegel à forma representativa da religião manifesta não são no sentido de propor que em termos de religião seria possível outra forma mais elevada de religião no interior da comunidade absoluta. Porém, a *Fenomenologia* observa que por mais absoluta que a religião manifesta seja em termos de religião, ela possui um limite em relação ao conceito.

Na *Fenomenologia*, o calvário da consciência que observamos na passagem dialética entre religião grega e mundo romano mostra a necessidade do advento de uma religião que possa reconciliar a consciência e a consciência de si do espírito. É por cumprir tal necessidade que, para Hegel, a religião manifesta cumpre seu papel. Porém, é importante notar que na *Fenomenologia* o saber absoluto também precisa cumprir o seu papel, que é mostrar o espírito absoluto mesmo, e não sua representação. A religião representa a totalidade dos momentos da consciência, mas a unidade destes momentos de fato se dá somente com o saber absoluto. A religião manifesta enquanto efetivação do conceito de religião aparece, portanto, como o meio termo entre as figuras da consciência e o saber absoluto hegeliano.

Segundo Hegel, pensar que o conceito é a representação do Cristo, significa permanecer na consciência religiosa. Para se chegar verdadeiramente ao conceito, é preciso sair da consciência religiosa entendendo que o si é a consciência mesma.

O Cristo é colocado na *Fenomenologia* como o meio termo, o mediador do conceito que é alcançado pelo saber absoluto, uma vez que a religião manifesta mesma não chega ao conceito. O que a consciência religiosa chama de Cristo é o puro conceito, e é isso que é revelado na representação. Com o Cristo, “a natureza divina é o mesmo que a humana, e é essa unidade que é intuída” (HEGEL, 2005, p. 510); este conceito é intuído na representação da religião manifesta, mas colocado fora da consciência como uma representação do conceito. Conforme descreve Lebrun, na *Fenomenologia* :

A palavra religião designa uma forma representativa, e Hegel não lhe impõe, como à palavra conceito, uma significação inteiramente nova em relação à sua significação aceita. Essa convenção, porém, não deve nos fazer esquecer que, por meio da religião, dos cultos e dos ritos, o conteúdo religioso chega à sua mais extrema transparência. O erro é regular-se instintivamente por essa forma representativa, para julgar a natureza desse conteúdo, de modo que Hegel passe por deísta ou ateu, conforme se encontrem ou não, no que ele chama Deus, os traços de um Deus

religioso. Em outros termos, traduz-se em conceitos bem conhecidos a pulverização destes últimos. (LEBRUN, 2006, p. 172)

De acordo com a *Fenomenologia*, a representação do Cristo nos permite intuir o conceito, a reunião da natureza divina com a natureza humana; o Cristo nos mostra a reconciliação da liberdade com a natureza. Na religião manifesta, a consciência intui a ideia do espírito absoluto fora dela mesma, na forma da representação, o que mostra o movimento que a própria consciência deve fazer quando ela mesma se encontrar no espírito absoluto. Antes da consciência fazer o movimento que ela representa, isto que ela representa para si não é o espírito absoluto mesmo, não é a consciência de si do espírito, mas sua representação, a imagem do movimento que a consciência deve fazer. A representação que intui o espírito absoluto não é a pura efetividade do espírito absoluto ainda.

Em suma, na *Fenomenologia* a unidade de todas as figuras fenomenológicas da consciência é representada na pessoa de Cristo, e da consciência religiosa, que intui a unidade do conceito no culto e na representação da pessoa de Cristo. Embora a religião manifesta seja o máximo a que a religião possa chegar enquanto esfera do espírito absoluto, a sua deficiência, que Hegel expõe na *Fenomenologia*, é que não é a consciência mesma quem faz o movimento do conceito que o próprio Jesus Cristo faz, mas a consciência tem apenas a sua intuição pela religião, portanto isso que é o espírito absoluto ainda não se deu plenamente. O espírito absoluto não se dá efetivamente antes que a própria consciência faça o movimento do conceito, pois segundo Hegel o espírito absoluto não se dá numa pessoa, mas apenas pode ser intuído enquanto pessoa pela forma da representação.

Pela religião manifesta, por conseguinte, a consciência consegue intuir a sua unidade com o conceito em um ser aí fora, a representação. Na *Fenomenologia*, em última instância, será o saber absoluto quem consegue

fazer o movimento do conceito sabendo que a consciência é o conceito mesmo enquanto tal. Isso que a consciência religiosa vê como o Cristo, o saber absoluto vê como a consciência mesma. Isso que o Cristo mostra é o movimento que a própria consciência tem que fazer no saber absoluto, por isso Hegel considera que a representação do Cristo nos permite intuir esse movimento do espírito absoluto, e por isso, sem a religião manifesta não seria possível o desenvolvimento do saber absoluto, porém a consciência religiosa não é a forma mais adequada da consciência de si do espírito. Isto se deve, segundo Hyppolite, ao fato de que, conforme já observamos :

A modalidade da representação tornam desiguais a consciência e a consciência de si. O saber absoluto vai transpor esta última forma de desigualdade. A morte do Cristo, na *Fenomenologia*, não é somente a morte do Deus homem, mas ainda a morte do Deus abstrato cuja transcendência separava radicalmente a existência humana da sua essência divina. (HYPPOLITE, 2003, p. 595)

De acordo com a *Fenomenologia*, antes do saber absoluto, é a religião manifesta quem mostra o caminho que a consciência tem que fazer para chegar no espírito absoluto. Por isso, Hegel classifica o retorno às origens da religião como o instinto da consciência em procurar isso que é o retorno da consciência sobre si mesma, a liberdade do conceito. Quando retornamos na pessoa do Cristo pela representação, segundo Hegel, entregamos à representação algo que a consciência mesma deve fazer presente em si e para si num retorno para si mesma enquanto conceito, e não pela mediação imperfeita da representação.

A representação do Cristo aparece, na *Fenomenologia*, como o maior acesso ao espírito absoluto que a consciência religiosa pode ter, já pelo saber absoluto a consciência acessa o espírito absoluto pelo conceito e não pela representação, embora Hegel não se oponha à representação, visto que se não fosse o advento de tal representação do espírito absoluto, não haveria como a consciência se elevar ao conceito. Portanto, podemos considerar que o momento da religião manifesta e do saber absoluto estão, na *Fenomenologia*,

de tal modo interpenetrados um com o outro que se confundem, embora exista um limite conceitual, que somente o filósofo pode captar.

Embora Ramos (2008) considere que para Hegel o que prevalece na *Fenomenologia*, ressalvadas algumas diferenças pontuais, corresponde à concepção madura de Hegel sobre a identidade entre filosofia e religião, conforme podemos ver na *Enciclopédia* e nas *Lições sobre a filosofia da religião*⁸, esta questão da necessidade e do limite da religião manifesta coloca problemas fundamentais tanto para a compreensão da religião manifesta quanto para a compreensão da religião em geral na *Fenomenologia* e no pensamento de Hegel.

Podemos observar que na *Fenomenologia* há importantes distinções entre a forma da religião manifesta e o saber absoluto. Se por um lado a forma representativa da religião, mesmo a religião manifesta, é inadequada diante do saber absoluto, por outro lado o seu conteúdo permanece. Esta ideia gerou interpretações opostas, como a de Feuerbach que radicaliza a posição de que não resta nada para a teologia após a unificação do conteúdo e da forma da religião, ou a posição de Kierkegaard para o qual religião e filosofia são elementos irreconciliáveis. Por outro lado, há um posicionamento alternativo como é o caso de Ricoeur que entende que a religião permanece como fonte de símbolos, mesmo após sua transcrição conceitual feita pelo saber absoluto, especialmente da religião manifesta.

Vale lembrar que Hegel mesmo, por seu turno, se mostra ambíguo. Com relação ao representar religioso ele afirma sua necessidade mesmo quando

⁸De acordo com Ramos, a representação religiosa expõe o conteúdo absoluto como objeto da consciência, um objeto cuja forma não é imediatamente a revelação completa da essência. “Só quando a representação for superada pela forma conceitual, numa outra esfera, então se chegará ao saber absoluto. Entretanto, o conteúdo que aí se dá a conhecer, ainda que de forma inadequada, é o mesmo que a filosofia especulativa esgotará em seu conceito” (RAMOS, 2008, p. 16).

suprassumido pelo conceito. A *Fenomenologia* mostra a figura particular da religião manifesta como necessária, pois a religião é a forma da verdade para todos os seres humanos. A religião manifesta apreende a essência do espírito pela representação, que coloca tal essência numa figura exterior. Em última instância, a justificativa de Hegel para a manutenção da figura da religião manifesta se pauta na necessidade da consciência religiosa popular, por ser ela a via de contato com o espírito acessível à grande maioria das pessoas. No entanto, o público visado pelas obras de Hegel era, em sua grande maioria, filósofos que, ao que podemos supor, estavam além da consciência religiosa popular e assim seriam capazes de compreender o espírito absoluto no conceito.

Na religião manifesta, ao voltar sobre si mesma, a consciência se reconhece como o espírito. Isso significa que o conteúdo dessa religião absoluta é o infinito, de modo que a verdade do espírito é presente nessa religião. A *Fenomenologia* mostra que a religião manifesta possui o espírito absoluto como seu conteúdo, no entanto, a mediação ainda está incompleta, pois a religião manifesta coloca o espírito absoluto como um conteúdo exterior, um objeto exterior e independente em relação à consciência.

A luta da consciência para superar a diferença entre si mesma e os objetos ainda não está terminada no momento da religião manifesta, pois na representação a consciência utiliza um modo finito para se referir ao espírito absoluto que é infinito. Tal descompasso irreconciliável entre a forma e o conteúdo da religião manifesta é o que leva à sua suprassunção. De um modo geral, essa dificuldade é dissimulada na internalização religiosa que apela para o caráter misterioso da religião. Porém, na *Fenomenologia* não há nada que possa ser considerado incompreensível, pois Hegel coloca o infinito como fundamento da compreensão. Portanto, na *Fenomenologia* não é o conteúdo da religião manifesta que é incompreensível, mas o uso de formas finitas para se referir ao infinito acarreta dificuldades fazendo com que a religião em geral oscile entre o finito e o infinito ou se utilize do mistério como recurso.

Podemos concluir, portanto, que a crítica feita pela *Fenomenologia* não se dirige ao conteúdo da religião manifesta, pois ele é filosófico, o alvo de Hegel é a forma representativa do discurso religioso em geral. De certa forma, esse tema aparece em Feuerbach, que considera que os atributos de Deus não são errôneos, eles apenas se referem a outro sujeito, isto é, à humanidade. Feuerbach entende que, ao interpretar o fenômeno religioso e suas manifestações, a *Fenomenologia* faz da consciência que o ser humano tem de Deus, a consciência que Deus tem de si mesmo. Ao interpretar o fenômeno religioso, “a especulação é mais profunda do que a religião. Somos obrigados a transformar o ser pensado de Deus no pensar-se a si mesmo de Deus” (FEUERBACH, 2007, p. 267). Somente quando não houver mais uma filosofia da religião, e reconhecermos a teologia como antropologia, segundo Feuerbach, somente quando invertermos a filosofia especulativa de Hegel, é que podemos alcançar a verdade sobre a religião. A essência da religião, para Feuerbach, não é proporcionar a experiência da consciência de si do espírito, mas proporcionar a consciência de si da humanidade, pois “o saber que o ser humano tem de Deus, é o saber que o ser humano tem dele mesmo” (FEUERBACH, 2007, p. 271).

De acordo com Feuerbach, ao compreender as diversas formas de religião, mesmo a manifesta, como uma manifestação representativa da consciência de si do espírito, Hegel coloca o sentido da religião em contradição com a realidade, por ser somente um sentido fantástico e emocional. Segundo Feuerbach, no tratamento conceitual que Hegel aplica na religião, transparece que :

O corpo que a religião proclama em oposição à imortalidade filosófica, um corpo apenas fantástico e emocional, um corpo espiritual, é um corpo que não é corpo. A religião é o reconhecimento, a afirmação do sentido em contradição ao sentido. (FEUERBACH, 1989, p. 20)

Tanto a abstrata não humanidade da filosofia, quanto a humanidade fantástica e ilusória da religião, são combatidas por Feuerbach. Ele resume sua doutrina na afirmação de que “teologia é antropologia, pois no objeto da religião, expressa-se nada mais do que a essência do homem, o deus do homem nada mais é do que a essência divinizada do homem, a história da religião é a história do homem” (FEUERBACH, 1989, p. 23). Na religião grega e romana, e nas demais religiões pagãs em geral, Feuerbach observa que Deus aparece como objeto da religião, do mesmo modo que no cristianismo. A diferença entre as religiões pagãs e a religião manifesta é apenas a diferença entre o povo pagão e o cristão. Feuerbach também observa que o politeísmo só existe “onde o ser humano ainda não se elevou acima do conceito de espécie humana. O monoteísmo porém atinge o ser humano no momento em que ele se eleva ao conceito de gênero, no qual todos os homens se igualam” (FEUERBACH, 1989, p. 24).

Para Feuerbach, o ser que pressupõe o ser humano não é o espírito, a substância espiritual, mas a natureza. Contudo, “o ser no qual a natureza se torna um ser pessoal, consciente e inteligente é o ser humano” (FEUERBACH, 1989, p. 27). Feuerbach procura explicar a origem da religião a partir do sentimento de dependência ligado ao medo da natureza, e a partir da falta de consciência de que a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo. Feuerbach considera que :

O progresso histórico das religiões é apenas que o que era considerado pelas religiões mais antigas como algo objetivo, é tido agora como algo subjetivo, isto é, o que foi considerado e adorado como Deus é agora conhecido como algo humano. (FEUERBACH, 2007, p. 45)

A partir da análise da essência da religião, da essência do ser humano em geral e da essência do cristianismo em particular, Feuerbach conclui que “a personalidade de Deus é o meio através do qual o homem transforma as determinações e concepções da sua própria essência em determinações e

concepções de uma outra essência, uma essência fora dele” (FEUERBACH, 2007, p. 267).

Temos na *Fenomenologia* que, enquanto comunidade, a consciência capta o espírito absoluto primeiro como objeto da religião, e não do saber absoluto. Hegel sublinha que o momento da religião manifesta não é um momento evanescente como as figuras precedentes da consciência. Enquanto esfera do espírito, a religião chegou até a religião manifesta, a religião que revela Deus como o espírito absoluto.

Na religião manifesta, ao descer de sua essência eterna, o espírito absoluto alcança sua essência suprema. A consciência religiosa intui sua unidade com o espírito absoluto como imediata, e por isso fora de si mesma. O espírito absoluto não é uma essência fora da consciência que encarna na consciência, como se essa essência não fosse produzida pela consciência, mas o espírito é a essência infinita do mundo que sempre engloba o indivíduo. A reconciliação é, para Hegel, a unidade de ambos.

Na *Fenomenologia*, a consciência em unidade com o espírito absoluto, é a plena realização do conceito de religião. A religião, que é o espírito querendo saber a si mesmo pela mediação da representação, alcança sua consumação com o advento do fenômeno da religião manifesta. A unidade entre o ser aí e o universal tem na figura de Jesus Cristo o que o conceito de religião é. “Esse conceito de espírito que sabe a si mesmo como espírito, é ele mesmo o conceito imediato e ainda não desenvolvido” (HEGEL, 2005, p. 511). A figura do Cristo, na representação religiosa, não tem ainda a forma do conceito, do si universal. Isso que é a consciência de si do espírito é representada pela religião manifesta numa figura singular, o Cristo, como se esta representação fosse o espírito absoluto, faltando-lhe ainda passar da figura para a realidade. A verdade do Cristo não é apenas ser a substância da comunidade, ou sair da interioridade para a objetividade do representar, mas tornar-se um si reflexivo,

uma auto-reflexão sobre si mesma enquanto comunidade. Para Hyppolite, na *Fenomenologia* :

A morte do Cristo, é a posição do espírito da comunidade, a consciência de si universal. O movimento que nele se realizou deve agora efetuar-se no seio da comunidade e tornar-se o seu próprio movimento, em vez de ser-lhe estranho. A comunidade deve reconciliar a existência finita com a essência divina, interiorizando a morte e a ressurreição de Cristo. A relação entre ambas as dialéticas é a morte do mediador; o que é preciso compreender em todos os sentidos possíveis é a palavra : o próprio Deus morreu. (HYPPOLITE, 2003, p. 595)

De acordo com a *Fenomenologia*, na representação que a religião manifesta faz do espírito absoluto, temos o elemento do puro pensar, o conteúdo da consciência pura, que desce à singularidade pelo meio termo da representação que a consciência faz da unidade entre o ser aí e o universal. O que une a natureza divina e a natureza humana na religião manifesta é o representar objetivo do Cristo na comunidade. Segundo Hegel :

O espírito, representado primeiro como substância no elemento do puro pensar, é por isso, imediatamente, a essência eterna, simples e igual a si mesma, mas que não tem essa significação abstrata da essência, e sim a significação do espírito absoluto. Porém, o espírito consiste em ser, não significação, não o interior, mas o efetivo. Portanto, a eterna essência simples seria espírito somente segundo uma palavra vazia, se permanecesse na representação e na expressão da eterna essência simples. (HEGEL, 2005, p. 515)

A diferença que a religião manifesta coloca para a consciência em relação ao seu conteúdo, o espírito absoluto, é diferença apenas em si da consciência com ela mesma. Na religião manifesta, a representação da essência eterna é, para Hegel, apenas um movimento do conteúdo. Somente na esfera do saber absoluto é que o conteúdo da representação vale em si e para si, e não as suas representações mesmas. Mas, o que de fato sobra para a religião manifesta, o cristianismo, após se tornarsaber absoluto ?

Segundo o filósofo dinamarquês Kierkegaard (2007), o sentido da passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo, que a *Fenomenologia* faz, evoca a reconciliação entre religião manifesta e saber absoluto enquanto esferas comuns do espírito absoluto, e por isso mesmo descarta a fé e a angústia da existência, conteúdos que devem ser levados em conta para uma verdadeira tentativa de compreensão do fenômeno da religião e de suas variadas manifestações. Segundo Kierkegaard :

A angústia constitui o possível da liberdade e apenas essa angústia forma, pela fé, o homem, no sentido completo da palavra, absorvendo todas as finitudes, descobrindo todas as ilusões. O ser humano composto pela angústia é constituído pela possibilidade e apenas aquele que a possibilidade forma está formado em sua infinitude. Por essa razão, a possibilidade é a mais difícil das categorias. (KIERKEGAARD, 2007, p. 185-186)

Embora Kierkegaard compartilhe da crítica que os representantes da chamada esquerda hegeliana, especialmente com as críticas feitas por Stirner e Feuerbach à filosofia hegeliana da religião, o ponto de vista que é do próprio Kierkegaard está ligado ao desenvolvimento do conceito de uma teologia existencial, cujo objetivo é destruir a objetividade do cristianismo filosófico de Hegel. Em sua interpretação da religião, dentre outros esforços, Kierkegaard procura se afastar da ideia de identidade entre a religião manifesta e o saber absoluto pensado pelo hegelianismo, negando que o verdadeiro conteúdo da religião seja o mesmo do saber absoluto, conforme postula Hegel. Esta oposição de Kierkegaard a Hegel, de acordo com Löwith, pode ser descrita nos seguintes termos :

A oposição decisiva entre Hegel e Kierkegaard não se situa na colocação polêmica da subjetividade apaixonada frente à razão objetiva, e sim na concepção que eles têm da relação da história para com o cristianismo. Kierkegaard sentiu a relação da verdade eterna para com o processo da história como um dilema que ele tentava solucionar paradoxal-dialeticamente. Hegel pôs o absoluto do cristianismo na história universal do espírito, de modo que não pudesse ocorrer uma ruptura entre ambos. Na medida em que Kierkegaard pensa, por outro lado, a contradição que consiste em que uma felicidade eterna deve edificar-se sobre um saber histórico, ele tem de querer a subjetividade da apropriação do cristianismo em contraposição à sua irradiação histórica, e tem de apresentar um conceito de história que ignora o poder objetivo do

acontecer e perverte o sentido histórico. É desta história subjetivada em vistas à apropriação que deriva o conceito da historicidade da ontologia existencial (Heidegger) e da filosofia da existência (Jaspers) (LÖWITH, 1991, p. 142. Tradução nossa.)

Löwith observa que, na visão de Kierkegaard, “a filosofia especulativa de Hegel vai além do cristianismo, ao encontrar um completo entendimento do mesmo, e se proclamar a si mesma como a manifestação suprema do cristianismo” (LÖWITH, 1991, p. 65). Na polêmica de Feuerbach contra Hegel, na qual Feuerbach acusa Hegel de ter transformado o cristianismo em proclamação existencial no interior de uma doutrina metafísica, Kierkegaard se coloca ao lado de Feuerbach, pois Kierkegaard considera que a dissolução da teologia em antropologia foi uma consequência lógica da inclusão que Hegel fez do cristianismo na história do espírito do mundo.

Em reação à doutrina do espírito absoluto de Hegel, que promove a transmutação da religião em conceito, especialmente o Cristianismo⁹, Kierkegaard propõe criar uma teologia existencial que se baseia em “procurar abolir a distância histórica pelos meios internos à contemporaneidade, e recuperar o cristianismo primitivo, e por fim ao processo de decadência, pelos meios da existência individual particular” (LÖWITH, 1991, p. 362).

Na construção de sua teologia existencial, Kierkegaard pauta-se na ideia de que a única possibilidade de apropriação do indivíduo do elemento crístico é através da sua subjetividade existencial, a fé. O cristianismo não é considerado apenas um relato histórico, mas uma possibilidade que se abre diante do indivíduo pela fé; “com esta tese da subjetividade verdadeira, Kierkegaard se coloca à margem da relação entre Deus e ser humano cuja prevalência Feuerbach fixou no ser humano” (LÖWITH, 1991, p. 362), e Hegel colocou em Deus.

⁹ Gostaríamos de destacar também que existe bibliografia evidenciando que a desavença de Kierkegaard não é com relação ao pensamento de Hegel propriamente dito, mas se relaciona com a apropriação do pensamento de Hegel por parte de teólogos e filósofos dinamarqueses. Embora isso se aplique ao geral da obra de Kierkegaard, na sua tese doutoral que utilizamos em nossa dissertação como referência primária, *O conceito de angústia*, Kierkegaard se refere diretamente a Hegel e aos hegelianos na elaboração de sua crítica.

Na visão de Kierkegaard, Hegel transforma o mistério da fé em um imediato, pois no interior do sistema especulativo a fé acaba perdendo a sua pressuposição histórica. O pressuposto histórico da fé a que Kierkegaard se refere, Hegel o liga sobretudo ao imediato da manifestação da consciência de si do espírito. Para Kierkegaard:

Se não há nada incomensurável na vida humana, se o incomensurável que nela terá aparece por um acaso do qual nada advém, na medida em que a existência é contemplada segundo a ideia, então Hegel tem razão; mas equivoca-se ao falar da fé. Na sua filosofia, *das Aeussere* (a manifestação) é superior a *das Innere* (o íntimo). A fé é, pelo contrário, este paradoxo : o interior é superior ao exterior. (KIERKEGAARD, 1979, p. 150)

Ao interpretar o fenômeno religioso, Kierkegaard observa que Hegel trata as questões da fé como se fosse um âmbito da lógica, por isso dogmática e lógica se confundem em seu pensamento, assim como a ética e a lógica. Kierkegaard define a fé como “o paradoxo segundo o qual o indivíduo está acima do geral, mas de tal maneira que o movimento se repita e o indivíduo, depois de ter permanecido no geral se isole logo a seguir, como indivíduo acima do geral” (KIERKEGAARD, 1979, p. 141). O sistema especulativo de Hegel repele esse mistério da fé, tenta “falsear a fé com o fim de a integrar no sistema” (KIERKEGAARD, 1979, p. 142). De acordo com Kierkegaard, a filosofia da religião de Hegel permitiu substituir a fé pelo imediato, ao colocar a imediatez da manifestação da consciência de si do espírito como superior à interioridade do sentimento religioso.

A ética de Hegel, segundo Kierkegaard, é uma ciência ideal, uma ciência cuja pretensão é introduzir o ideal no real, porém incapaz de reconciliar de fato o real com o ideal. A ética hegeliana mostra a idealidade como tarefa e pressupõe que o ser humano possui condições de alcançar o ideal, de elevar a idealidade à efetividade. Embora Hegel tenha estudado os gregos,

Kierkegaard observa que na ética grega era diferente, uma vez que ela conservou o seu momento estético.

Apenas a ética dos gregos era uma exceção e isso porque, de modo rigoroso, não era uma ética, antes conservava ainda um fundo de esteticismo. É o que se evidencia na sua definição de virtude e naquilo que Aristóteles afirma com frequência, mesmo na *Ética a Nicômaco*, com uma encantadora ingenuidade ética : que a virtude, por si só, não é suficiente para tornar o homem feliz e contente, faltando-lhe para tanto a saúde, amigos, os bens materiais e a felicidade no lar. (KIERKEGAARD, 2007, p. 22)

Mesmo no cristianismo, a comunicação da verdade que deve ser reapropriada pela fé do indivíduo ocorre de maneira indireta, “porque a fé não é a primeira imediatidade, mas imediatidade ulterior” (KIERKEGAARD, 1979, p. 158). Porém, a fé que reconcilia o indivíduo com o elemento crístico, segundo Kierkegaard não pertence ao estágio estético, mas vai além.

Para Kierkegaard, Deus e o homem são duas naturezas separadas por infinitas diferenças de natureza. O fenômeno que levou Kierkegaard a se decidir a favor de uma interpretação cristã do sofrimento, está relacionado à angústia inata que a existência humana possui, angústia esta com a qual a religião cristã lida de maneira singular. Sobre a relação entre as religiões pagãs e o cristianismo, Kierkegaard observa que “no paganismo é o homem que reduz Deus ao homem (deuses antropomórficos); no cristianismo é Deus quem se torna homem (homem-Deus)” (KIERKEGAARD, 1979, p. 276).

O paganismo, na visão de Kierkegaard, é sinônimo de sensualidade, “porém sensualidade que possui certa relação com o espírito, sem que, contudo, o espírito seja realmente fixado como espírito” (KIERKEGAARD, 2007, p. 112). No paganismo, o destino está em relação com o espírito, uma relação do espírito com algo que não é espírito, mas com o qual conserva uma relação espiritual. O essencial do cristianismo, na visão do filósofo dinamarquês, é que nele o indivíduo, pelo paradoxo da fé, se lança acima do geral, pois Cristo além

de Deus é também um ser humano efetivo. Nas religiões pagãs, segundo Kierkegaard, o indivíduo fica submerso no geral, no momento estético, conforme podemos observar especialmente na figura do herói trágico, que ao se lançar acima do geral se destrói.

Por seu turno, o filósofo francês Paul Ricoeur destaca a importância da *Fenomenologia*, pois a partir desta obra “compreender filosoficamente a religião é mostrar até que ponto ela já é especulativa, mesmo que permanecendo figurativa” (RICOEUR, 1996, p. 43). Na *Fenomenologia*, de acordo como pensamento hermenêutico de Ricoeur, “a religião em geral não é nada além do dinamismo interno da representação, então a razão desse dinamismo não pode ser esclarecida senão pelas próprias configurações constitutivas das diferentes religiões” (RICOEUR, 1996, p. 45). Ao passo que na *Fenomenologia*, as configurações da religião podem ser ordenadas de acordo com uma escala em função do grau de opacidade e de transparência de suas formas, “então as religiões não podem apenas para ser comparadas, mas para ser afetadas por uma posição” (RICOEUR, 1996, p. 45).

Ao interpretar a experiência da religião, não é o “caráter paradigmático da morte dos deuses pagãos que Hegel sublinha, mas a sua significação como transição necessária para a religião manifesta” (RICOEUR, 1996, p. 48). Com o fim de ser a revelação do espírito, a religião manifesta inclui na sua própria estrutura simbólica a emergência da consciência de si do espírito, assegurada pelo saber da perda total do mundo ético.

Para Ricoeur, é tarefa da filosofia contemporânea reatualizar o fundo arcaico e mítico da religião, tomar como um todo a herança religiosa e sair dos compartimentos sectários. Porém, Ricoeur entende que “em nosso tempo, já não é preciso exigir à religião coerência aparente de ciência, mas respeitar sua grande variedade simbólica, que oferece pólos de identificação muito variados” (RICOEUR, 1996, p. 150). Ricoeur considera que a reinterpretação da

religião pelo saber absoluto, expressa na passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo que a *Fenomenologia* apresenta, “restitui o sentido da religião por conduzir a fenomenologia da representação até o ponto em que a diferença entre a representação e o conceito tende a desaparecer” (RICOEUR, 1996, p. 45). Para Ricoeur, se pensarmos de acordo com a tradição religiosa dogmática, de fato a interpretação da religião pelo saber absoluto aparece como a proposta de uma superação da religião, pois tal interpretação não é mais a religião e sim uma outra coisa em seu lugar. Porém Ricoeur não compreende que a proposta de Hegel ao interpretar o conteúdo da religião idêntico ao do saber absoluto seja a de uma superação puramente negativa da religião.

A intuição fundamental do pensamento hegeliano, segundo Ricoeur, é a de que “o espírito está presente como um todo em cada uma de suas fases e que ele procede não por adição externa, mas por desenvolvimento interno e de maneira cumulativa” (RICOEUR, 1996, p. 45). Ricoeur observa que o testemunho da primeira aparição do Absoluto, testemunho este que se mantém nas suas interpretações é, de acordo com Hegel, o ser-aí do Absoluto. Cito Ricoeur :

A revelação, por mais imediata que possa ser, exige um crente, uma testemunha. Ela não é jamais um fato bruto, acessível à observação e à descrição. A crítica histórica moderna certamente sustentaria Hegel nesse ponto, e sugeriria sem dúvida que a presença do crente está implicada nas primeiras interpretações dadas ao acontecimento escatológico pela comunidade. Nesse sentido, o pensamento está em ação não apenas no processo de interpretação, mas no testemunho dado à aparição do Absoluto. (RICOEUR, 1996, p. 57-58)

A revelação do espírito é imediata para a consciência religiosa, que é uma consciência simples, inacessível à observação e à descrição científica. Contudo, Ricoeur defende a ideia de que na religião o próprio testemunho do crente, sobretudo na religião manifesta, não é meramente histórico, mas também conceitual. Deste modo, o saber absoluto não é um suplemento do saber, mas o saber absoluto é uma recapitulação das figuras, “a capacidade de

recapitular o próprio processo em um presente eterno. Essa recapitulação não abole, mas legitima todas as figuras e formas que conduzem a esse estágio último” (RICOEUR, 1996, p. 60). Para Ricoeur, o saber absoluto deve ser compreendido nem mais nem menos que :

A luz conceitual no seio da qual todo conhecimento mundano, toda expressão cultural e finalmente toda representação religiosa vem a pensar a si mesma. O saber absoluto é menos um estágio final do que 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)

Ricoeur entende que o saber absoluto aparece como a luz conceitual que nos mostra o caminho para a uma análise das diversas formas de religião. Ricoeur considera o saber absoluto não como o estágio final, a eliminação da religião, mas o processo no qual a representação deixa de ter um caráter meramente histórico. Portanto, com o saber absoluto a religião não seria superada, mas com o saber absoluto as religiões ganham o caráter pensável e pensado da sua representação. A partir dessa ideia, Ricoeur procura reinterpretar a hermenêutica do pensamento religioso de Hegel, como “um processo sem fim graças ao qual o pensamento figurativo e o pensamento especulativo não deixam de gerar-se mutuamente” (RICOEUR, 1996, p. 61). Diferente de Feuerbach e Kierkegaard que fazem uma crítica negativa da filosofia da religião de Hegel, Ricoeur faz uma crítica não somente negativa da condição da filosofia da religião de Hegel, por colocar o conteúdo da religião idêntico ao do saber absoluto, mas uma crítica que busca pensar as contribuições da filosofia da religião de Hegel para a hermenêutica do discurso religioso ao postulartal identidade da religião com o saber absoluto. Cito Ricoeur :

Uma hermenêutica do discurso religioso consoante com a filosofia hegeliana da religião é o processo circular que não deixa de partir do momento de imediatez da religião e de retornar a ele, não deixa de gerar símbolos e interpretações desse imediato no seio de uma comunidade interpretante e confessante, e não deixa de visar ao pensamento conceitual, sem perder o seu enraizamento nem na imediatez inicial da religião, nem nas formas mediatizantes do pensamento figurativo. (RICOEUR, 1996, p.

62)

Portanto, Ricoeur acredita na possibilidade de uma hermenêutica do discurso religioso a partir da filosofia da religião de Hegel. Essa hermenêutica se definiria por sua determinação em preservar a unidade entre o momento da imediatez da manifestação, da mediação simbólica e da conceitualização do fenômeno religioso, sem perder nenhum destes componentes em seu ciclo.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Diante do exposto, estabelecemos algumas considerações finais relativas ao resgate que a *Fenomenologia do Espírito* faz de nossa herança religiosa grega, romana e especialmente judaico-cristã. A primeira consideração refere-se à constatação do enorme desafio posto pela interpretação hegeliana da passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo, em sua tentativa de compreender a unidade do ser humano com Deus em seus múltiplos desdobramentos. Ao investigar o modo como a consciência acolhe a verdade que nos chega, pelo pensamento representativo da religião como autoridade, e mediante essa verdade a consciência articula a reconciliação com o espírito, a *Fenomenologia* nos deixa um legado permanente para reflexão e crítica filosófica.

Luchi considera que “o jovem Hegel tinha criticado na escatologia cristã a compensatória projeção transcendente de uma unidade que na realidade se perdeu. Já o velho Hegel observa que a insatisfação com o presente é uma falta de reflexão” (LUCHI, 1999, p. 34-35). Na *Fenomenologia*, uma das obras da maturidade do filósofo, o saber absoluto aparece como “o espírito que se sabe em figura de espírito” (HEGEL, 2005, p. 537). Porém, essa ciência do espírito, segundo Hegel, não se manifesta no tempo antes que o espírito tenha chegado à sua consciência de si. Ao dominar a sua figuração imperfeita, o espírito iguala sua consciência com sua consciência de si.

A *Fenomenologia* procura fazer uma leitura do fenômeno da religião e de suas diversas formas desde a perspectiva da religião enquanto pensamento representativo, figurativo. Ao considerar que a reconciliação verdadeira da consciência com a consciência de si do espírito se dá somente no pensamento conceitual, o saber absoluto, Hegel postula a reconciliação da religião na filosofia como modo de preservar a existência da religião. Na *Fenomenologia*, em última instância, Hegel coloca o essencial da religião na transformação da consciência de si do espírito em objeto para a consciência em forma figurativa, na forma da representação. “O espírito absoluto, Deus, não está para além do

saber que dele tem a religião, não é uma verdade sem vida, situada fora de sua manifestação” (HYPPOLITE, 2003, p. 570). Em sua necessidade de se transcender, a consciência humana pensa a si mesma primeiro em Deus, ao mesmo tempo que neste movimento Deus pensa a si mesmo. A consciência humana, ao pensar Deus, pensa a si mesma; ao mesmo tempo que a consciência pensa a Deus, Deus pensa a si mesmo, porque a consciência humana é uma manifestação da deidade. O ser humano, pela *Fenomenologia*, conhece a si mesmo em Deus, e Deus conhece a si mesmo no ser humano. Segundo a filosofia de Hegel, não há outro jeito de Deus agir no mundo a não ser pelo ser humano. Deus pensa a si mesmo no ser humano, pois o ser humano é uma manifestação divina. O ser humano se reconhece em Deus, e Deus se reconhece no ser humano.

A segunda constatação é que, na *Fenomenologia*, somente no momento da efetivação do conceito de religião, a religião manifesta, o ser humano reconcilia-se verdadeiramente com Deus, pois nesta religião o espírito sabe a si mesmo no ser humano e para o ser humano. Hegel vê a religião manifesta, o cristianismo, como o momento em que a consciência e a consciência de si do espírito se igualam. Nas demais religiões, a manifestação da experiência da consciência de si do espírito para a consciência aparece como simbólica, por isso somente na religião manifesta o ser humano está verdadeiramente reconciliado com Deus, pois a própria consciência é o objeto no qual a consciência de si do espírito se manifesta. E mais ainda, toda a comunidade se sabe como divina. Na *Fenomenologia*, os recursos do cristianismo para superação de cisões residem no seu conteúdo especulativo, pelo qual o cristianismo surge englobando todas as fases da religião na história.

Na religião grega a consciência de si do espírito se eleva da forma da substância para a forma do sujeito, pela encarnação do espírito nas obras de arte abstrata, vivente e espiritual. Na passagem ao mundo romano, a substância ética se aliena em universalidade formal no interior da situação de direito. Já na religião manifesta, o cristianismo, o que temos é a efetivação do

conceito de religião, pois seu conteúdo representa a unificação da consciência de si do espírito com a consciência, e não suas formas abstratas.

Pela religião grega, a consciência experimenta a consciência de si do espírito como substância ética imediata expressa pelas obras de arte abstrata, vivente e espiritual. De fato, o resultado da experiência da consciência na religião grega da arte, de acordo com a *Fenomenologia*, não é o espírito do despotismo oriental 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). A Tragédia era essencial ao espírito ético, e a dilaceração da consciência, o destino da substancialidade aparentemente compacta do mundo ético. Com o fim da pólis grega, e com o fim da eticidade da família grega, as divindades éticas foram esvaziadas. Na *Fenomenologia*, a dialética entre religião grega e mundo romano mostra a existência da necessidade do advento de uma religião que possa reconciliar a cisão entre a consciência e a consciência de si do espírito, e permitir o acesso ao saber absoluto. É por cumprir tal necessidade que, para Hegel, a religião manifesta efetiva o conceito de religião.

A terceira constatação que indicamos, é que na *Fenomenologia*, a representação do Cristo no interior da comunidade cristã aparece como a consciência de si do espírito ainda imediata, pois segundo Hegel a consciência religiosa coloca a representação do Cristo no lugar do conceito, a verdadeira unidade da consciência com a consciência de si. O Cristo morre e ressuscita no espírito, de modo que o espírito é derramado sobre toda a comunidade e essa se torna divina.

Ao chegar na religião manifesta, o pensamento figurativo da religião objetiva a consciência de si do espírito como um saber imediato para a consciência. A *Fenomenologia* observa que, com a religião manifesta, não há mais

questionamento sobre o que a consciência de si do espírito é, pois nessa religião o espírito está reconciliado com sua comunidade. Ao se chegar no cristianismo, já se passou pela cisão da singularidade, e o patamar alcançado é a sua reintegração na totalidade.

Para Hegel, o que mostra a passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo é que na religião o coração está reconciliado com o espiritual. A liberdade da razão, pelo desenvolvimento da religião, vem a saber de si mesma, pois o espírito domina sua figuração imperfeita. É importante ressaltar que, para Hegel, após a passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo, o conteúdo e a forma da consciência de si do espírito se conectam, pela filosofia, à religião, “mediante a filosofia a religião recebe a sua justificação a partir da consciência pensante” (HEGEL, 1985-B, p. 252).

Observamos que Hegel faz um resgate da nossa herança religiosa grega, romana e judaico-cristã, tomando para si a fórmula de certos místicos. Seu ponto de partida foi o problema da unidade entre o ser humano e Deus, entre o finito e o infinito. Hyppolite (2003) observa que nas obras do místico alemão Böhme, podemos encontrar fortes pressentimentos do pensamento hegeliano, uma vez que “o místico alemão procurou toda sua vida em si mesmo, na história de sua subjetividade, um reflexo de Deus. O *Mysteriummagnum* é o desejo e a vontade de manifestar seu mistério” (HYPPOLITE, 2003, p. 571). Para Hegel, Deus é a verdade que se sabe a si divina, e esse saber de si que o ser humano tem de Deus não reside fora da vida divina. Hegel busca repensar o modo como o misticismo e a teologia trataram da unidade entre Deus e o ser humano, mas de maneira não mística, a partir da filosofia da religião.

A quarta constatação de nossas considerações finais, refere-se ao fato de que, na *Fenomenologia*, a consciência não pode absorver o divino em si, pois a morte de Deus é a causa do dilaceramento da consciência, conforme mostra sua análise da Comédia grega e do fim do mundo ético na *Fenomenologia*. A fuga dos deuses e a necessidade humana de se transcender são os fios

condutores ocultos na interpretação da passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo, que a *Fenomenologia* apresenta.

Por fim, compreendemos que ao falar da consciência de si do espírito, temos na *Fenomenologia* a apresentação do discurso hegeliano do ser humano divino universal que sucedeu ao Deus homem. A forma suprema da religião, dentre todas as religiões, é a religião manifesta, o cristianismo, pelo motivo de que nela o espírito é dado a si mesmo como é em sua essência. A encarnação efetiva de Deus, sua morte e sua ressurreição na comunidade é o ser-aí do espírito que sabe a si como espírito.

Em sua crítica à religião, a *Fenomenologia* chegou até a demonstração de que no fim da passagem da religião grega e do mundo romano ao cristianismo, “o espírito no mundo será o próprio espírito absoluto, já não haverá mais simbolismo” (HYPPOLITE, 2003, p. 567), a religião deixa de tratar de uma essência absoluta transcendente à consciência e se torna o próprio ser humano divino universal. Porém, mesmo após a consumação da religião na religião manifesta, há ainda a necessidade da representação do espírito absoluto colocada pela consciência religiosa, por isso a reconciliação da consciência com a consciência de si do espírito acontece de maneira plena somente com o momento da figura do saber absoluto, a ciência. Essa passagem da conscienciada representação rumo à figura conceitual do espírito é o círculo que retorna sobre si, que pressupõe o seu começo e só o atinge no fim, após a consumação da religião.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE HEGEL

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte e el de Schelling*. Madrid, 1989.

_____. *El concepto de religión*. México: Fondo de cultura economica, 1986.

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

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

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

_____. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Lecciones sobre filosofía de la religión, II*. Alianza Universidad, 1985-A.

_____. *Lecciones sobre filosofía de la religión, III*. Alianza Universidad, 1985-B.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*, Trad. Orlando Vitorino, Martins Fontes, SP, 1997.

OBRAS DE OUTROS FILÓSOFOS E AUTORES.

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

FEUERBACH, Ludwig. ***A essência do cristianismo***. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ : Vozes, 2007.

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

GOMBRICH, E.H. ***Para uma História da Cultura***. Lisboa :Gradiva, 1994.

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

HÄUSSLER, Matthias. ***Der Religionsbegriff in Hegel "PhänomenologiedesGeistes"***. Freiburg/München :Verlag Karl Alber, 2008.

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

KIERKEGAARD, Soren.***O conceito de angústia***. Trad. Eduardo Nunes Fonseca e Torrieri Guimarães. Hemus, 2007.

_____. ***Os pensadores***. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Monteiro. São Paulo : Abril Cultural, 1979.

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, 2006.

LÖWITH, Karl. ***From Hegel to Nietzsche. The Revolution in nineteenth-century thought***. New York, Columbia University Press, 1991.

LUCHI, Jose Pedro. ***A superação da filosofia da consciência em Jürgen Habermas: a questão do sujeito na teoria comunicativa da sociedade***. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999.

PLANT, Raymond. ***Hegel, sobre religião e filosofia***. Trad. Oswaldo Giacóia. UNESP, 2000.

RAMOS, Flamarion Caldeira. ***A "miragem" do absoluto - Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: crítica, especulação e filosofia da religião***. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-03092009-151426/>>. Acesso em: 2012-11-21.

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.

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