



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

João Gabriel Gomes Paixão

A mitologia do conceito: a relação entre religião e filosofia na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel

Rio de Janeiro

2019

João Gabriel Gomes Paixão

A mitologia do conceito: a relação entre religião e filosofia na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em 2019, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador (a): Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

H462 Paixão, João Gabriel Gomes

A mitologia do conceito: a relação entre religião e filosofia na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel / João Gabriel Gomes Paixão. – 2019.
104 f.

Orientadora: Alexandre Marques Cabral

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Bibliografia.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 - Teses. 2. Fenomenologia – Teses. 3. . Religião – Teses. I. Cabral, Alexandre Marques II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 165.62

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

João Gabriel Gomes Paixão

A mitologia do conceito: a relação entre religião e filosofia na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em 2019, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia.

Aprovada em 27 de agosto de 2019.

Banca Examinadora:

Alexandre Marques Cabral

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Ulysses Pinheiro

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Thiago Leite Cabrera Pereira da Rosa

Universidade Católica de Petrópolis - UCP

Rio de Janeiro

2019

AGRADECIMENTOS

A Alexandre Cabral, por me acolher como seu orientando e me ajudar ao longo desta jornada.

A Ulysses Pinheiro, pelo estímulo que me passa como professor, pelas conversas que tivemos e por aceitar fazer parte da banca.

A Thiago Cabrera, igualmente por aceitar fazer parte da banca, e por ter me auxiliado no progresso desta dissertação.

A Noéli Ramme, por ter inicialmente me acolhido como seu orientando.

A Carmel Ramos, por ter me aconselhado no mundo acadêmico da filosofia, e sobretudo pela amizade.

A Diane Mazur Lipman.

A minha família, especialmente Adriana e Beto.

O vento sopra onde quer
e ouves o seu ruído,
mas não sabes de onde vem
nem para onde vai.
Assim acontece com todo aquele
que nasceu do Espírito.

João 3:8

RESUMO

PAIXÃO, João Gabriel. *A mitologia do conceito: a relação entre religião e filosofia na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. 2019. 104 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Esta dissertação visa a diagnosticar qual é o estatuto da religião na obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Por um lado, a religião ocupa um posto muito elevado na jornada de auto-determinação do espírito: ela é a consciência-de-si do espírito, ela é a contemplação do espírito de si mesmo. Mas este posto privilegiado é ainda superado pelo saber absoluto, que corresponde à conquista máxima da filosofia. Dessa forma, a dissertação visa entender o que significa o saber absoluto e porque ele é capaz de superar a religião, enquanto que, por outro lado, também busca inquirir porque a religião ocupa um posto de tanto destaque na obra. As figuras religiosas certamente prefeririam que a religião ocupasse a mais alta de todas as posições, enquanto os não-religiosos gostariam que sua posição não fosse tão elevada quanto de fato é. Cria-se, assim, uma ambiguidade: qual é o posicionamento de Hegel pela religião? Por que e como ela é superada pelo saber absoluto?

Palavras-chave: Religião. Saber absoluto. Hegel. *Fenomenologia do Espírito*.

ABSTRACT

PAIXÃO, João Gabriel. *The mythology of the concept: the relationship between religion and philosophy in Hegel's Phenomenology of Spirit*. 2019. 104 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

This dissertation aims to diagnose the status of religion in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. On the one hand, religion occupies a very high rank in spirit's self-determination journey: it is the self-consciousness of spirit, it is the contemplation of spirit of itself. But this privileged rank is still sublated by the absolute knowing, which corresponds to the maximum achievement of philosophy. Thus, the dissertation aims to understand what is the meaning of absolute knowing and why it is capable of overcoming religion; meanwhile, on the other hand, this dissertation also seeks to inquire why religion occupies such a prominent place in this work. Religious figures would certainly prefer that religion to occupy the highest rank of them all, while the non-religious figures would appreciate a lesser notorious position. This creates an ambiguity: what is Hegel's relationship towards religion? Why and how is it sublated by absolute knowing?

Keywords: Religion. Absolute knowing. Hegel. *Phenomenology of Spirit*.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	8
1	O ITINERÁRIO DA <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i>.....	19
1.1	A certeza sensível.....	19
1.2	A consciência-de-si.....	25
1.3	Espírito.....	38
1.4	A luta do Iluminismo contra a superstição.....	43
1.5	Dialética da moralidade.....	48
1.6	Religião.....	55
1.7	O saber absoluto.....	68
2	O SIGNIFICADO DA RELAÇÃO ENTRE A RELIGIÃO E O SABER	
	ABSOLUTO.....	77
	CONCLUSÃO.....	96
	REFERÊNCIAS.....	98

INTRODUÇÃO

O presente trabalho se dedica a apresentar a *Fenomenologia do Espírito*, obra de G.W.F. Hegel, publicada em 1807, especialmente na relação entre filosofia e religião que entrelaça parte da obra. Hegel publicou somente quatro obras em vida: além da *Fenomenologia*, e não considerando a publicação de artigos, ele também escreveu a *Ciência da Lógica* (1812-16), a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1817) e *Princípios da Filosofia do Direito* (1821). A *Fenomenologia* é, assim, a primeira de suas publicações no formato de livro. Ela também tem uma importância dentro do Sistema que Hegel projetou para a integralidade de sua obra: ela serve como uma propedêutica à “ciência”, uma iniciação à filosofia, que pode habilitar a *Lógica* que ele escreveu em sequência.

Do que trata a *Fenomenologia do Espírito*? Pergunta difícil de se responder. Podemos considerar, em primeiro lugar, sua estrutura. A *Fenomenologia* é constituída de *figuras de consciência*, modos de ser e de pensar que se verificam no meio cultural, ou na jornada da história, ou ainda na história da filosofia e das ciências naturais. Estas *figuras* tratam da Revolução Francesa e do terror jacobino, da *pólis* grega e do Império Romano, ou então de teorias do conhecimento em que são construídas em possibilidades diversas da relação entre sujeito e objeto. Fala-se sobre o estoicismo, o ceticismo e a consciência judaica-cristã. Fala-se, ainda, de uma historiografia das religiões que vai do Zoroastrismo ao Cristianismo, e fala-se também de muitas outras coisas que não estamos listando aqui. Diante de tamanha diversidade, pode-se questionar onde está a sua unidade. O ponto é que esta extrema riqueza da obra serve para oferecer um panorama histórico-cultural de todo um conhecimento que estava disponível naquela época, a época que viveu Hegel.

Porém, é claro que nenhuma obra é capaz de incluir tudo. Sempre há algum princípio de seleção. (...) Houve quem sugerisse que o princípio de seleção tenha sido autobiográfico: esses estágios representam as teorias, as atitudes, as aspirações ou os períodos da história que Hegel adotou ou sobre os quais refletiu e que o habilitaram a chegar exitosamente à sua visão madura. Obviamente, há algum fundamento nisso. Porém, a interpretação autobiográfica pode facilmente ser extrapolada. (...)

Uma interpretação mais plausível seria que Hegel foi influenciado, quanto ao que incluir em suas obras, pelas correntes, convicções e aspirações da época. Isso faria sentido em relação a uma obra concebida para tirar as pessoas de onde elas estavam e leva-las à perspectiva da ciência absoluta. (TAYLOR, 2014, p. 168).

Portanto, o leitor daquela época, ou mesmo o de hoje em dia, passeia por uma multiplicidade de modos distintos de pensar e de ser no mundo, e isso serve como um convite

para refletirmos sobre a própria formação cultural que obtivemos e que moldou nossa consciência. A consciência é, assim, esse depósito de informações histórico-culturais que recebemos do nosso meio, e com a qual nos formamos como seres humanos. Esta *Bildung*, porém, não é uma mera exibição de erudição, mas serve para se chegar no ponto nevrálgico da consciência-de-si. A *Fenomenologia* visa a consciência-de-si, mas esta só se chega como o resultado da formação cultural. Por isso, a obra é considerada um *bildungsroman* filosófico, um romance de formação, tal como *Os anos de aprendizagem de Wilhem Meister* de Goethe e *Emílio* de Rousseau. No romance de formação, escreve Jean Hyppolite, “através de uma sequência de experiências, [os protagonistas] terminam por abandonar suas primeiras convicções. O que era para eles uma verdade torna-se uma ilusão” (HYPPOLITE, 1946, p. 17, tradução nossa). A *Fenomenologia*, embora seja uma obra filosófica, tem esta mesma estrutura: a “sequência de experiências” são as *figuras de consciência* que, dispostas em uma ordem lógica de exposição, permitem avançar a compreensão da consciência sobre si mesma.

A formação do sujeito através da sua exposição histórico-cultural também é um tema que ficou muito enraizado no marxismo: o sujeito é formado pelo processo histórico que lhe antecede e pela formação cultural que ele recebe. O contrário do sujeito *concreto* histórico-cultural é o sujeito como pressuposto de todo o conhecimento, caso da filosofia de Descartes ou de Kant. Em Descartes, por exemplo, a consciência-de-si se dá após um método de duvidar de tudo: só não se pode duvidar que se está duvidando, ou seja, de que se está pensando, e esse *pensamento puro*, o *cogito*, é precisamente o resíduo imanente da consciência-de-si, da constituição do sujeito. A consciência-de-si em Descartes é, portanto, um *puro pensar imediato* que o sujeito reconhece enquanto ser pensante. O problema de Descartes é justamente a *imediatez* com que concebe o pensamento que pensa a si mesmo, o que torna esta substância pensante quase abstrata, como se fosse meramente uma proposição lógica. O mesmo pode-se dizer de Fichte, autor somente alguns anos mais velho que Hegel. Para Fichte, a verdade da proposição $A = A$ é radicada no sujeito, ou melhor, na permanência da igualdade do sujeito consigo mesmo. É porque o sujeito tem um tipo de inteireza, de permanência, que a verdade da proposição $A = A$ pode-se verificar como correta. Ou seja, o princípio de identidade da proposição é radicado na identidade consigo mesmo do Eu: isto é, todo Eu é sempre um $Eu = Eu$ que garante a possibilidade do conhecimento enquanto tal.

Enquanto nestes casos apresentados, o Eu se forma por um princípio de identidade, na *Fenomenologia* a identidade só é constituída através da *diferença*. Não é através do princípio abstrato, apriorístico, de identidade consigo mesmo que se forma o sujeito, mas através da *ação no tempo* que faz com que o sujeito se mova: o sujeito é *ato, ação*, é um agir que faz

com que se locomova e se realize no tempo. Os românticos de Iena, como Friedrich Schlegel, compreenderam este sujeito enquanto ação a seu próprio modo: através da ironia. A ironia em Schlegel (cf. SCHLEGEL, 2011) é justamente o *ato* que o sujeito realiza para que todo conhecimento, ou toda proposição racional, se dissolva no *self* que é o sujeito. A ironia permite que todo conhecimento seja negligenciado, bagunçado, relativizado, como um ceticismo permanente: não há, assim, conteúdo nenhum, somente o constante pôr-se de conteúdos sempre contingentes. Neste caso, a partir de uma massa textual que rumo ao caótico e ao disforme, o sujeito de Schlegel apaga os próprios passos que realiza: é a dissolução da identidade consigo mesmo (e, conseqüentemente, da unidade e identidade do conhecimento), pois tudo pode ser negado, removido, desconsiderado por um sujeito sempre ironicamente ativo. O que importa aqui é que este sujeito ativo é uma auto-negação (ou auto-diferenciação) de si mesmo. Importa também que esta auto-diferenciação só pode se proceder, já que é uma *ação*, no *tempo*: o texto *Sobre a incompreensibilidade* só pode se auto-boicotar ironicamente, até a dissolução do sentido, porque o texto tem uma duração extensiva. Chegamos, dessa forma, a algumas conclusões: o sujeito ativo é uma auto-diferenciação de si pelos seus próprios atos realizados no *continuum* do tempo. Por causa disso, o próprio tecido do tempo é também uma auto-diferenciação: o tempo é um constante negar-se de si próprio, o negar do instante, depois o negar do novo instante, e assim por diante. O tempo é, ele mesmo, um realizar-se constante de si pela negação continuada de todo instante que o forma. Chegamos, então, em uma fórmula: sujeito = tempo. Esta fórmula contradiz o *res cogitans* cartesiano, que é somente um *princípio* do conhecimento; já o sujeito *concreto* é uma *manifestação* que se *realiza* através do *tempo*.

No entanto, este sujeito que se auto-apaga em Schlegel não foi apreciado por Hegel. Isso ocorre porque, em Schlegel, o que prevalece é a *diferença*, a perda de referencial (e o referencial é proporcionado pela identidade, pela constância na igualdade consigo mesmo); ou, se se preferir, o Eu em Schlegel é uma coisa-em-si incognoscível, o Eu está sempre encoberto, ou melhor, é um *encobrir-se* e *ocultar-se* ao longo da realização da ironia. A antropologia schlegeliana é, portanto, de um fechamento do ego à verdade, à “compreensibilidade”, fechamento que é necessário para evidenciar que o ego pode a tudo negar devido à sua liberdade infinita. A diferença de Schlegel para Hegel é que, para este último, o sujeito não deve ser uma coisa-em-si incognoscível que a tudo encobre e relativiza, deixando um rastro de incompreensibilidade e de indeterminação. A tarefa deve ser a oposta: a de um sujeito ativo, atuante no tempo, que se constitui neste devir temporal, e que em cada momento uma parte é *construída* e que lhe serve como *determinação* rigorosa do que o

sujeito *é em cada momento*. A sucessão das figuras de consciência é uma forma móvel com a qual o sujeito vai se constituindo através destas determinações que são modos existenciais específicos. Schlegel opera uma *destruição* do sujeito pela soberania da ironia; Hegel busca pela *construção* do sujeito histórico-cultural através da auto-diferenciação que se dá ao longo deste *tempo humano* que é a história. Assim, enquanto em Schlegel, toda proposição ou todo conteúdo são manifestações que encobrem o sujeito, as *figuras de consciência* de Hegel são determinações que funcionam como partes de um todo. A manifestação não se opõe ao princípio (o sujeito), mas, ao contrário, é aquilo que é propriamente o sujeito: daí o título *Fenomenologia do espírito*. Tudo se manifesta e se torna fenômeno neste desvelamento do sujeito em toda a sua multiplicidade.

Elegemos algumas *figuras de consciência* no primeiro capítulo desta dissertação que nos interessam mais para compreendermos a obra. Elas nos devem orientar para entendermos porque a *Fenomenologia* é uma *filosofia do espírito*, e como o espírito irá se realizar na religião e depois no saber absoluto. Para tanto, escolhemos as seguintes passagens: a *certeza sensível* (a primeira *figura* da obra); todo o capítulo IV composto pela dialética da vida, a luta pelo reconhecimento, a relação mestre-escravo, as consciências da liberdade no estoicismo, ceticismo e consciência infeliz; boa parte do capítulo VI, incluindo a discussão da *pólis* grega, o atomismo social do Império Romano, a luta do Iluminismo contra a superstição, e a dialética da moralidade; todo o capítulo VII, que inclui uma historiografia das religiões que culmina no Cristianismo; e concluímos com o *saber absoluto*. Em seguida, realizamos um segundo capítulo, que tenta compreender de forma mais aprofundada como se dá a relação entre filosofia e religião na *Fenomenologia*.

Dissemos que a obra é uma filosofia do espírito – e o “conhecimento do espírito é o mais concreto, portanto o mais alto e o mais difícil” (HEGEL, 2011, p. 7). O ser-aí (*a existência*) do espírito é a consciência, mas a *consciência no seu estado natural* ainda não se elevou a espírito. A *Fenomenologia* é o processo de elevação desta consciência a espírito, e do espírito até a sua auto-determinação integral, o *saber absoluto*. Vejamos agora o que isto significa.

Como dissemos acima, o *sujeito* é constituído de todas as partes fragmentadas que são as *figuras de consciência*. As *figuras* são as manifestações dos modos de ser pelos quais a *consciência* perpassa em sua jornada de autodescoberta. A transição dos momentos da consciência obedece a uma determinada lógica que faz com que ela passe de uma *figura* a outra. Por exemplo, veremos como a *certeza sensível* se auto-contradiz ao querer buscar pelo objeto exterior singular, pela sua presença mais factual – esta *consciência* descobre que o

singular aparentemente o mais concreto é na verdade o *Ser* mais abstrato e indeterminado. Esta consciência se contradiz entre o imediato sensível e o universal abstrato. Por isso, ela precisa passar a uma nova *figura*, a da percepção, que já compreende o objeto à sua frente de outra maneira. Mas a percepção também vai se mostrar auto-contraditória e leva ao *entendimento*, que é uma nova *figura*, e esta também vai se seguir a outras. Dessa forma, entendemos que o processo de formação da consciência é uma aprendizagem auto-didática, em que a consciência aprende com as próprias contradições que ela mesma formou. Na sua relação com uma teoria do conhecimento que dê conta de compreender o que é o objeto, a objectualidade, ela tenta compreendê-lo de três modos: como já dissemos, através da *certeza sensível*, da *percepção* e do *entendimento*. Ao final deste processo, ela constata que o verdadeiro objeto é ela mesma, e então se inicia a dialética da consciência-de-si. O processo se segue da consciência-de-si para a razão, da razão para espírito, do espírito para a religião, e então para o *saber absoluto*. Este itinerário da *Fenomenologia* se dá do seguinte modo: a *consciência* é o *sujeito* que realiza o movimento; mas ela é também seu próprio *objeto*, uma vez que constata as auto-contradições inerentes ao seu modo momentâneo de pensar que é uma determinada *figura*; finalmente, o *movimento mediatizante* da consciência mostra que o meio em que ela se locomove é ela mesma. Ou seja, a consciência, ao transitar pela diversidade das figuras, passeia por si mesma; e assim, o seu automovimento constitui concretamente *o que é a consciência*, pois a ação de mover-se é ela, e sobre o que ela se move constitui quem ela é.

O espírito é, desse modo, o espírito que se sabe a si mesmo: ele *se* sabe; o que para ele é objeto, *é*. (...) O espírito é isso, ao percorrer os três elementos de sua natureza – esse movimento através de si mesmo que constitui sua efetividade: [1] o que se move é ele; [2] ele é o sujeito do movimento, e [3] ele é igualmente o *mover* mesmo, ou a substância através da qual passa o sujeito. (HEGEL, 2014, §786 p. 514)

O automovimento através de si própria só é possível porque a consciência é negatividade. Para entendermos o que é negatividade, é oportuno se apropriar do que Aristóteles disse sobre a consciência (*nous*) em *De Anima*. Ele diz que a consciência é um *ser em potência* permanente. Isso porque a consciência tem a plasticidade de pensar qualquer coisa, ela pode fazer a intelecção de uma infinidade de ideias, mas guarda este infinito em potência. É assim que Aristóteles usa a metáfora de uma *tabuinha*, tanto passível de se escrever qualquer coisa, como também de se apagar o que foi escrito. Ora, é justamente esse efeito de *tabuinha*, que serve de suporte para escrever e apagar, que vemos tanto na *Fenomenologia* quanto na ironia schlegeliana. A consciência é, portanto, o suporte, o espaço

“negativo” onde as efetividades ocorrem. A consciência nunca se limita ao que está sendo pensado neste momento – e isso é tão verdadeiro que a própria consciência pode pensar o que pensa, em um sistema reflexivo que é uma representação do infinito, a reflexividade de um jogo de espelhos. O pensamento que pensa a si mesmo, esse julgamento infinito incidindo sobre si, se conquistará e se auto-determinará plenamente no *saber absoluto*, conforme veremos mais à frente.

Se, por um lado, pode-se ver a consciência como a “tabuinha”, que é quem permite a sua plasticidade, e é também o espaço onde o espírito se realiza, por outro lado, só podemos ver a consciência como o suporte, a tabuinha, precisamente porque ela se mexeu, e, ao se mexer, o seu rastro se espacializou. O movimento não só se dá *em* uma espacialidade, mas *cria* a espacialidade, constrói-a. Por isso, a consciência precisa passar por cada uma de suas *figuras*, mas não é nenhuma delas em particular. Ou melhor, ela tanto é quanto não é suas partes. “É essa não-separação entre o todo e as partes, e a simultânea separação entre elas, que constitui o infinito, vida universal, como ‘identidade da identidade e da não-identidade’.” (HYPPOLITE, 1946, p. 143-144, tradução nossa)

A consciência é, ao mesmo tempo, a atividade e o repouso, a manifestação e a negatividade, a ação e o suporte. Mas como mostrar o suporte se ele, sendo a negatividade, é propriamente invisível, o *ser em potência* permanente? É a impossibilidade mesma de mostrá-lo que o devir, em oposição, o expõe. O devir, sendo movimento permanente, se identifica, paradoxalmente, com o próprio suporte em repouso. O devir é um movimento repousado porque permanente. O *ser em potência* permanente equivale a ser em ato em permanente devir. O *sujeito*, ao se movimentar, vai formando a *substância*, mas essa *substância* formada não é senão o próprio *sujeito*. Na verdade, o que há é uma radical inseparabilidade entre *sujeito* e *substância*. O espírito é *sujeito* e *substância*, pois é ele que pensa, é ele que sabe que pensa, é ele que se move, é ele que sabe que se move. É essa reflexividade que permite a alternância do caráter de *sujeito* ou *substância*.

A relação entre *substância* e *sujeito* é própria da obra, e é análoga a outro díptico de expressões hegelianas que são o “em si” (*substância*) e o “para si” (*sujeito*). Pensamos no *sujeito* como aquele que realiza o movimento e também aquele que busca pela finalidade deste movimento: o *sujeito* é, assim, o *ser-para-si*, que assimila o processo da consciência e pode transformá-lo. A *substância* é aquele estado de permanência, de inteireza, de concreticidade, que, na obra, se forma conforme o desenvolvimento próprio do espírito. É preciso captar o *espírito* tal como ele é *em si e para si*, enquanto *substância* e *sujeito*, pois ele tem essa dupla face. Ora, a razão pela qual ele tem esta dupla face é porque o *espírito* é

mediação. Ele é a mediação do seu próprio automovimento. A mediação também é uma característica fundamental no hegelianismo, pois Hegel rejeita toda a imediatez. O imediato é aquilo que há de mais abstrato, de mais impalpável, sem a riqueza de determinações. Como vemos na *Lógica*, o *Ser* é o que há de mais imediato e indeterminado. O *Ser* apresenta-se como que desprovido de *sentido*, de determinações intrínsecas: o *Ser* apenas *é*. Esta verdade tautológica não nos leva a lugar algum, não nos permite empreender uma jornada fenomenológica da experiência. Esta proposição tautológica é propriamente anti-fenomenológica. Assim, a aparente concreticidade intrínseca ao *Ser* se dissolve porque ela se revela como o que há de mais abstrato, e não o mais concreto. Analogamente, certas categorias insubstanciais da metafísica, como Deus, Absoluto, Espírito, se tomadas em sua imediatez, parecem ser sons desprovidos de sentido (cf. HEGEL, 2014, §23, p. 35). Ora, o objetivo da *Fenomenologia* é que Absoluto venha a ser conhecido como espírito. O Deus abstrato, transcendente, é somente um *puro pensar*: trata-se do Deus da fé, que é alienante, já que decide escapar deste mundo ao compreender o seu Absoluto como negação total do mundo. Mas, se se quer compreender o Absoluto como substância e sujeito, ou seja, como *mediação*, ele tem que estar determinado pela *experiência*, como sendo a forma que molda e conduz a experiência. Este Absoluto não é mais o da fé, e é questionável se ele tem alguma relação com o Deus cristão. Apesar disso, por outro lado, entender Deus como espírito está de acordo com o Novo Testamento, portanto é possível pensar que Hegel se reapropria de certos temas provenientes originariamente do Cristianismo.

O que é isto, o *espírito*? O espírito é ser algo refletido em si, é ser si mesmo no seu ser-outro. O ser-aí do espírito é a consciência, que é capaz de pensar que pensa. O pensamento que pensa a si mesmo, e assim supera uma contradição da consciência e passa para uma nova *figura*, mostra a vida do *espírito* através das sucessivas superações que ele atravessa em sua jornada. A *Fenomenologia* é o espírito que visa descobrir a si mesmo, a pensar a si mesmo, conforme a progressão *lógica* que ele experimenta ao se manifestar nas *figuras* particulares de consciência. Através das manifestações da consciência, o espírito se espelha a si mesmo, ele é a reflexividade de si.

Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito *do espírito*. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para *essentes* – é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*. (HEGEL, 2014, §177, p. 142)

Tal como a consciência-de-si, o espírito, ao ser conhecido, ou seja, ao ser objeto, não é realmente objeto: ele é também sujeito, pois seu objeto é ele mesmo olhando para si. O espírito se auto-reflete como um jogo de espelhos, e é somente por causa de reflexividade infinita é que ele, de fato, se constitui como espírito. Por isso, a jornada do espírito é descobrir-se a si mesmo através da evolução das *figuras de consciência*. As *figuras* se sucedem, através de uma negação contínua de si, porque elas desejam se tornar o espírito consciente de si. O resultado deste processo – o saber absoluto – já é pressuposto desde a origem, precisamente porque a consciência sabe que ela realiza sua auto-mediação, e a auto-mediação a conduz para si mesma. É preciso, portanto, que o espírito venha a ser conhecido “para nós” e para si mesmo.

Somente o saber absoluto, a conclusão do processo da *Fenomenologia*, é o espírito contemplando a si mesmo através da consciência humana que lhe serve como veículo. Apesar disso, a religião já é caracterizada por Hegel como o “espírito consciente-de-si”. Qual é, portanto, a diferença entre *religião* e o *saber absoluto*? A religião se expressa através da linguagem representativa, simbólica, que se usufrui da imaginação humana; já o *saber absoluto* corresponde ao conceito, e supera tudo que é ainda não-conceitual ou pré-conceitual da religião. O embate entre religião e filosofia é o embate entre o pré-racional e a racionalidade. Este embate não ocorre somente nesta última transição da *Fenomenologia*: aparece igualmente na passagem da *consciência infeliz* para a *razão* e na “luta do Iluminismo contra a superstição”. Todos estes momentos serão analisados ao longo do primeiro e do segundo capítulo.

A escolha da passagem dialética para esta dissertação entre *religião* e *saber absoluto* não é arbitrária. Já que o *saber absoluto* é a conclusão do espírito se auto-concebendo a si mesmo, ele só pode representar o que há de mais elevado e mais proeminente na obra. O *saber absoluto* é o *Ziel* (o alvo) da *Fenomenologia*, a elevação da consciência do seu estado natural até o ponto de vista filosófico. O *saber absoluto* representa, para Hegel, tudo que a filosofia deve ser capaz de atingir. Em paralelo a isso, a religião é a figura do espírito que deve ser “suprassumida”, mesmo que ela também já seja “a consciência-de-si do espírito”. O que deve ser suprassumido na religião é a *forma simbólica*, para se alcançar a *forma conceitual*, e somente esta última auto-determina plenamente o *sujeito* e inscreve a consciência como imanente ao processo de auto-definição do espírito.

Apesar dessa necessidade de abolição e superação da representação simbólica, a religião, ainda assim, ocupa uma posição muito elevada na estrutura da obra, o que chama a nossa atenção, haja visto que esta valorização da religião praticamente desapareceu da nossa

época e da nossa cultura. Para Hegel, a religião não é simplesmente uma doutrina moral que se mantém intacta ao longo dos séculos. Também não se trata de uma estrutura institucional alienante, dogmática, e que exerce uma autoridade moral extrínseca à vida e à consciência de seus adeptos. A riqueza da religião, ao contrário, é *ser espírito*, o *espírito* que compreende a si mesmo, e esta compreensão é a exteriorização de si, o sair para fora-de-si através do símbolo. Ora, é por isso mesmo que a religião ainda se apresenta como dual: há ainda um *princípio* e uma *manifestação*, mediados pelo simbólico. O mesmo não ocorre no *saber absoluto*: ele desfaz o dualismo para se chegar ao ponto da eguidade, da autodefinição do Eu, do julgamento infinito de que *a Coisa é Eu*. Diferente de Descartes, o *res cogitans* hegeliano só se atinge no fim, e não no início.

Hegel não gosta de dualismos, tal como os de Platão, de Kant ou os do Cristianismo. Porém, toda *figura de consciência* é cindida dentro de si, porque há ainda uma *diferença* entre o que ela concebe e o que ela manifesta. O paradigma desta consciência duplicada e cindida é a *consciência infeliz*, que é como Hegel denomina a culpa cristã. Na consciência infeliz, há sempre um Além de si mesma, há sempre uma rígida separação entre *aquém* e *além*.

A consciência infeliz é o tema fundamental da *Fenomenologia*. Com efeito, a consciência como tal, que ainda não alcançou a identidade concreta da certeza e da verdade, e que visa, portanto, um além de si mesma, é sempre, em seu princípio, consciência infeliz; e a consciência feliz é, ou bem, uma consciência ingênua que ignora ainda sua infelicidade, ou uma consciência que superou sua dualidade e que reencontrou sua unidade para além da separação. É por isso que nós reencontramos, sem cessar, o tema da consciência infeliz na *Fenomenologia*, presente sob formas diversas. (HYPPOLITE, 1946, p. 184, tradução nossa)

A *consciência infeliz* se caracteriza pela transcendência do Além que corresponde a uma negação do *aquém*: trata-se da negação de si mesma para revigorar o Além. Ora, é exatamente este dualismo, esta cisão no interior de si, que Hegel quer superar com o *saber absoluto*. No *saber absoluto*, a verdade corresponde à certeza, o objeto ao sujeito, é a imanência total da consciência como consciência-de-si, o espírito concebendo-se a si mesmo. Também fica evidente que, se a *consciência infeliz* é o tema fundamental da *Fenomenologia*, então o que está em questão é a superação do dualismo típico da mentalidade cristã. O que Hegel deseja é abolir e superar esta divisão entre *aquém* e *além* porque esta divisão só corrobora a abstração do Universal suprassensível, e a finitude e banalidade do *aquém* do mundo sensível.

A dualidade separa, divide e cataloga, operando através de uma razão meramente instrumental, que Hegel chama de *entendimento*. O *entendimento* opera através desta organização dualista: unidade e multiplicidade, forma e substância, princípio e manifestação,

universal e particular, o todo e as partes. O entendimento tem que ser superado através de uma operação da racionalidade que permite unir a tudo, e superar o dualismo. A razão é justamente essa capacidade intelectual de unir e abarcar tudo em uma noção de totalidade e plenitude de sentido – o que Schelling chamava de *intuição intelectual*. Mas essa noção de totalidade recai, no caso de Schelling, em uma indiferenciação: o Absoluto, ao unificar, dissolve as diferenças e cria uma unidade através de um princípio de identidade que iguala tudo. A identidade através da indiferenciação é o que Hegel chamou de “noite onde todos os gatos são pardos”. Para Hegel, a *diferença* precisa subsistir apesar da unificação, ou seja, é uma unificação dialética, fundada no princípio de “identidade da identidade e da diferença”. Este contorcionismo intelectual que tenta abarcar tanto a identidade quanto a diferença é necessário para Hegel porque a razão, se, por um lado, unifica e reúne, por outro, é antinômica e auto-contraditória. Kant já havia postulado as antinomias da razão pura, elencando quatro antinomias. Hegel critica a Kant, pois considera que todo e qualquer juízo carrega um oposto complementar que a razão pode igualmente formular. E como a razão espelha a realidade, então temos que a realidade é também auto-contraditória. Por isso, o tecido do real é a dialética, o embate entre forças opostas, e que se manifesta através *do tempo*, que é também a auto-diferenciação de si mesmo, como já dito mais acima.

O homem, por isso, se faz no tempo: a esta realização se chama história. O campo de compreensibilidade do homem é a história: isto é, o homem não é uma coisa-em-si, mas fenômenos se desdobrando em novos fenômenos ao longo da história. O *conceito* – aquilo que o homem é – é exposto neste desdobramento contínuo da história; tudo que é próprio do homem foi e será exposto na história.

Mas a *Fenomenologia* não é, ou, pelo menos, não é exatamente, uma filosofia da história. Pois, na obra, o desenvolvimento histórico (tal como o vemos, por exemplo, no capítulo VII sobre a religião) corresponde ao desenvolvimento cognitivo e noético. Trata-se de uma ampliação da consciência que abarca uma estrutura cada vez mais profunda no *ser*. A *Fenomenologia* constrói esta estrutura cognitiva, como uma aprendizagem de saltos intensivos. Porém, estes saltos cognitivos também podem coincidir com um progresso extensivo ao longo da história. O interior do capítulo dedicado à religião expõe esse progresso ao mesmo tempo cognitivo e histórico. Já a religião, enquanto parte estruturante da obra, é uma *qualificação intensiva*, em comparação com as *figuras* que lhe precedem, no aprofundamento noético e espiritual. Por isso, pode-se considerar a religião como a *figura* última da *Fenomenologia*.

Por sua vez, o *saber absoluto* é só o princípio de unificação de todas as figuras precedentes, de forma que o salto da religião para o *saber absoluto* seria simplesmente a necessidade de abarcar toda a estrutura da obra através de uma conclusão racional. Mas é precisamente por ser uma *figura* que a religião se desqualifica perante o *saber absoluto*. O salto da religião para o *saber absoluto* é a dissolução das *figuras*, do que é manifesto e externalizado. O *saber absoluto* é uma não-figura, porque nela não há o para-fora-de-si: é o pensamento pensando a si mesmo, a plena autoconcepção de si, sem necessidade de se diferenciar de si e se externalizar.

Uma *figura de consciência* é, portanto, uma *representação* de um modo de ser da consciência. Mas a consciência *em si e para si mesma*, o seu *conceito*, só se dá no *saber absoluto*, porque ela desfaz qualquer objetificação das *figuras* e é o próprio ato de estar consciente, o saber-se consciente *em si e para si*, a unificação e indiferenciação entre *consciência* e *consciência-de-si*. A dialética entre religião e saber absoluto tem tanto o sentido histórico-cultural entre fé e razão, imaginação e conceptualidade, quanto ser a passagem que conquista o ato de estar-consciente enquanto tal.

Esta dissertação se estrutura em dois capítulos. O primeiro capítulo apresenta parte considerável das *figuras* que povoam a obra, e serve para apresentar a *Fenomenologia* de maneira geral. Em seguida, temos um segundo capítulo que foca na relação entre religião e filosofia pela obra, ao mesmo tempo que também percorre um panorama geral dos temas hegelianos.

1. O ITINERÁRIO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

1.1 A certeza sensível

O longo capítulo que aqui se segue é a recriação do itinerário próprio à *Fenomenologia*. Ele é necessário, em primeiro lugar, para tornar explícito do que trata a obra; em segundo lugar, porque ele permite trazer à tona muitas das questões fundamentais do hegelianismo, possibilitando o seu esclarecimento; em terceiro, porque essa construção nos mostra como o tema da religião permeia a obra, explicitando a questão central deste estudo. Dito isso, é também preciso reconhecer o seguinte: boa parte dos comentadores que nos deparamos, ao tratarmos da *Fenomenologia do Espírito*, limitam-se a expor seu itinerário, iluminando o sentido do texto original, o que já é muito para um neófito, que sofre com a leitura do original sem nenhuma consulta. Porém, apesar de válida, e mesmo necessária, esta exposição do percurso da obra termina por decair em um problema bem apontado por Gérard Lebrun: “A isso se deve a monotonia de muitos dos bons comentários sobre Hegel: ao intérprete nada resta além de falar, por sua vez, o ‘hegeliano’ e de nos apresentar em câmara lenta a mutação das significações. Em suma, ao procurar manter-se fiel à dialética, ele acaba se deixando levar por ela [...]” (LEBRUN, 1988, p. 12). Parece, assim, que aceitar o desenvolvimento dialético do espírito exige um tal envolvimento que não se pode descolar dele – é preciso, primeiro, conhecê-lo e dominá-lo, para que se possa, só ao fim deste longo caminho, interrogá-lo. Mas, então, quando se chega no interrogatório, questiona-se um pequeno detalhe perante todo o sistema, ou questiona-se toda esta estrutura como tal, que, por isso, desmorona? Por ora, não se tem pretensão aqui de desconstruir o edifício hegeliano. O que propomos neste capítulo é somente de uma “visita guiada” a este edifício, e qualquer crítica só pode ser feita após a conclusão desta *experiência*.

Começamos nossa exposição da obra com o próprio início da experiência hegeliana: a figura de consciência da *certeza sensível*. Esta escolha nos é útil porque a *certeza sensível* pode ser considerada, embora com alguma imprecisão, como uma *antítese* de todo o projeto hegeliano. Imprecisão porque não há antítese na estrutura da *Fenomenologia*, e todos os seus momentos lhe são necessários, mas, ainda assim, a *certeza sensível* é o mais distante possível do resultado do percurso, pois ela está imersa no *sensível* do qual Hegel quer escapar. De fato, esta figura busca um contato imediato com o mundo, como se fosse arremessada violentamente a ele, e quer reter do exterior sua materialidade mais factual, sua presença mais

incontestável. Ela quer apreender aquilo que Hans Ulrich Gumbrecht chama de *presença não hermenêutica* (cf. GUMBRECHT, 2010), o que é inacessível ao conhecimento, à linguagem, à interpretação, à teoria etc. Gumbrecht realiza assim a dicotomia entre *produção de presença* e *produção de sentido*. Haveria, assim, algo que subsiste no sensível e é independente de toda *produção de sentido* que a consciência faça sobre ele; trata-se, portanto, da sua pura presença, que não é nomeável, pois é um “algo” que a linguagem não alcançou. Por se ater neste inominável objeto “fora” da consciência, a *certeza sensível* reivindica, assim, “o mais rico conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite” (HEGEL, 2014, §91, p. 83).

Ao contrário de Gumbrecht, que tanto gostaria de desprender-se de discursos, das teorias, da *produção de sentido*, para então encontrar a experiência pura, intraduzível, alheia ao mundo filosófico e “metafísico”, Hegel vai demonstrar como esta pura presença, aparentemente incontestável, é na realidade uma contradição da consciência, que, assim, realiza um auto-boicote. A consciência, portanto, é produtora de sentido; seu relacionamento, seja com o mundo, seja consigo mesma, é um processo constante de produção de significados, e é esta produção que forma o que a consciência, de fato, é. A consciência não é uma mera certeza do seu oposto, o objeto; ao contrário, ao se dirigir a ele, ela já o inscreve em um campo de sentido que paira “atrás” dele. Vejamos melhor como isso se dá.

A certeza sensível diz: “a Coisa é, e ela é somente porque é. *A Coisa é*: para o saber sensível isso é o essencial: *esse* puro *ser*, ou essa imediatez simples, constitui sua *verdade*” (HEGEL, 2014, §91, p. 84). Este enunciado simples (*A Coisa é*) demonstra a incapacidade própria da certeza sensível de se exprimir. Do objeto à sua frente, ela só pode dizer que ele é. Ou seja, a certeza sensível gostaria de emudecer sua consciência para simplesmente permitir a vigência desta *presença*, deste *puro ser*. Para apreender a presença do que é mais factual, ela precisa se orientar ao singular enquanto tal. Ela visa *este* singular porque é este quem carrega a concretude, a factualidade. Mas, nesta tentativa de apreensão do singular como o mais concreto, a *certeza sensível* se depara somente com a universalidade abstrata do *Ser*. Dirigindo-se para o singular concreto, a certeza sensível só consegue extrair o universal abstrato do *Ser*. A certeza sensível visa a factualidade que é, sem dúvidas, uma singularidade pura, mas a *relação* que ela trava com este objeto a conduz para a essência (ou o *sentido*) deste objeto, que é o *Ser*. Assim, se conduziu prontamente do singular empírico ao universal abstrato do *Ser*.

Quando o que se diz de uma coisa é apenas que é uma *coisa efetiva*, um *objeto externo*, então ela é enunciada somente como o que há de mais universal, e com isso se enuncia mais sua igualdade que sua diferença com todas as outras. Quando digo: uma *coisa singular*, eu a enuncio antes como de todo *universal*, pois uma coisa singular todas são [...] (HEGEL, 2014, §110, p. 91).

A consciência, ao visar pelo mais concreto, que é inominável porque se pretende ultrapassar o *campo de sentido* da linguagem e do pensamento, só consegue se referir ao puro *Ser*. O puro *Ser*, o universal, é o *sentido* em que se calca a *presença* factual, empírica e singularizante. O *Ser*, portanto, é o conteúdo da certeza sensível. Com isso, temos uma analogia muito clara com a *Ciência da lógica*: ambas as obras se iniciam com o *Ser*. De fato, o *Ser* é a categoria mais imediata e mais indeterminada. Nada sabemos sobre o *Ser* a não ser que ele *é*; trata-se, assim, “verdade mais abstrata e mais pobre” (HEGEL, 2014, § 91, p. 83). Na *Lógica*, o *ser* é confrontado com o seu oposto complementar, o *nada*: quando se põe o *ser*, põe-se também o *nada*, porque um não pode ser compreendido sem o outro. Mas é justamente este processo de compreensão, que é a dialética, que vai gerar o movimento mediatizante das categorias na *Lógica* – ou das figuras de consciência na *Fenomenologia*. Portanto, é impossível deter-se perante o enunciado de que o *ser é*: ele mesmo já pede pelo seu complemento dialético para que a compreensão se realize, ou o início se inicie:

O início não é o nada puro, mas um nada do qual algo deve sair; o ser, portanto, também já está contido no início. (...) O que inicia já *é*; mas, da mesma maneira, também ainda *não é*. Os contrapostos, ser e não-ser estão, portanto, nele, em unificação imediata; ou seja, o início é unidade não diferenciada deles (HEGEL, 2016, p. 76).

A nós parece claro que este puro *Ser* faz alusão a Parmênides e a Zenão (cf. HYPPOLITE, 1946, p. 84). Quando os eleatas proferiram o imperativo de que “o ser é, o nada não é”, eles expressavam justamente esta imediatez do *Ser*, e a ausência absoluta de dialética, que vimos ser necessária para o movimento lógico das categorias. É na própria *Lógica* que Hegel vai recusar o eleatismo: ele o chama de *princípio da identidade*, e o articula ao panteísmo.

Aqueles que afirmam a proposição ‘nada é precisamente nada’, a ponto de se exaltar por causa dela, não têm consciência de que, com isso, aderem ao *panteísmo* abstrato dos Eleatas e, de acordo com a Coisa, também ao spinozista. O ponto de vista filosófico segundo o qual vale como princípio ‘Ser é apenas ser, nada é apenas nada’, merece o nome de sistema da identidade; esta identidade abstrata é a essência do panteísmo. (HEGEL, 2016, p. 87)

A certeza sensível é, portanto, a consciência mais elementar. O seu saber se limita a determinar que *há algo*; de fato, *isto que há* é tão incontestável, aparentemente tão concreto,

que nada mais precisa ser dito. Com isso, não saímos da verdade elementar da *presença não hermenêutica* – mas esta *presença* já é em si uma verdade propositiva da consciência, que é o *puro Ser*. A certeza sensível visa ao mais concreto – aliás, ao inquestionavelmente concreto –, mas a operação dialética nos mostra que se trata, ao contrário, do mais abstrato e universal, o *puro Ser*, imediato e indeterminado. O que poderíamos chamar de concretude do *Ser* é a mera existência de tudo que é¹ – existência que, se absolutizada e excluída de dialética com o *nada*, cai no panteísmo, na totalidade da presença do *Ser* em relação a tudo o que existe. O início da história da filosofia – com Parmênides e os eleatas – começa então com esta certeza, que corresponde ao saber mais elementar da consciência: *o Ser é*.

A factualidade do *Ser* divide-se em três fundamentos: o espaço, o tempo e a matéria. Por isso, a certeza sensível, ao buscar pelo ente, sempre se pronunciará através das partículas *aqui*, *agora* e *isto*. Exemplo: *aqui é uma casa*. O que Hegel expõe com este exemplo é a factualidade de uma coisa singular *em si mesma*, porque “ela [a certeza sensível] não identifica seu objeto explicitamente como uma ‘casa’ ao invés de uma ‘árvore’, porque fazer isso seria entendê-la por meios de contraste com alguma outra coisa, e o objeto não seria, assim, conhecido imediatamente” (HOULGATE, 2013, p. 32). Temos, então, que a certeza sensível gostaria de buscar pela singularidade enquanto tal imediatamente, mas a consciência se vê que ela está sempre imersa em um *todo*, um universal. Alguns comentadores atribuem esta experiência de conhecimento da certeza sensível como a impossibilidade da linguagem de expressar sobre a presença do singular sensível (cf. o comentário de Feuerbach em HOULGATE, 2013, p. 34.), mas acreditamos que é a própria consciência quem experimenta a sua incapacidade de reter o singular factual: a consciência sempre já se viu em um campo de sentido e de universalidade de tal forma que uma “presença não hermenêutica” é somente um contrassenso criado por ela mesma. “O mais verdadeiro é a linguagem” (HEGEL, 2014, §97, p. 86). A consciência nunca vai se bastar com a mera factualidade, porque, no contato com a factualidade, ela já desvelou o seu sentido. Assim, quando a consciência visa diretamente o singular “aqui é casa” ou “aqui é árvore”, ela constata que *este aqui* devanesceu, porque há muito outros *aquis*. O *aqui singular* logo se perde por outro *aqui singular* – saímos, sem dificuldade, da casa à árvore. Mas o que a consciência descobre não é *este aqui que é árvore*, mas a imediatez do *aqui*, de todo *aqui*. Sua verdade não é o conteúdo específico e contingente do *aqui*, mas o próprio *aqui* como qualquer *aqui*, como o *aqui* em geral. Ou seja, a consciência passou da singularidade específica de *algo* para a onipresença do *aqui* não

¹ A Ideia ou o Absoluto poderiam, sem dúvida, serem mais abstratos que o ser – por isso mesmo que elas não podem ser colocadas no início, mas somente no resultado do percurso.

importa para onde se dirija. A certeza sensível busca pela *matéria*, pelo concreto; para isso, em primeiro lugar, lança mão do exemplo (*aqui é árvore*), não porque está interessada no objeto árvore, mas porque é a sua maneira de se expressar pela concretude do que existe; mas visando esta concretude (a *presença*), ela só encontra a universalidade (o *sentido*), o *ser*. A certeza sensível não consegue diferenciar o específico do universal porque a “presença não hermenêutica”, alheia ao pensamento, tenta singularizar para chegar ao concreto, mas o próprio pensamento deste concreto o leva ao universal.

A consciência só vai resolver a dialética do espaço e do tempo (do aqui e do agora) quando construir um espaço-tempo que seja ao mesmo tempo específico e universal. Este espaço-tempo foi constituído pela própria experiência que a consciência faz do seu objeto. A consciência se inicia com *este aqui* ou *este agora*, querendo retê-lo em si mesmo, em toda a sua concretude, mas ele desvanece, é negado por outro *este aqui*, outro *este agora*; *este agora* passou, se foi, não é; há, portanto, uma impossibilidade de indicar o aqui e agora; a consciência, então, nega a negação deste outro *aqui e agora*. Assim, constitui o espaço como um tecido de pontos de *aquis*, de forma tal que pode apontar por *este aqui*, e manter a estrutura dos *aquis* que compõe uma totalidade da qual *este aqui* (*qualquer aqui*) faz parte.

O aqui indicado, que retenho com firmeza, é também um *este aqui* que de fato *não é este aqui*, mas um diante e atrás, um acima e abaixo, um à direita e à esquerda. O acima, por sua vez, é também esse múltiplo ser-Outro, com acima, abaixo etc. O aqui que deveria ser indicado desvanece em outros *aquis*; mas esses desvanecem igualmente. O indicado, o retido, o permanente, é um *este negativo*, que só é tal porque os *aquis* são tomados como dever ser, mas nisso se supressumem, constituindo um complexo simples de muitos *aquis*. (HEGEL, 2014, §108, p. 89)

A constituição do espaço é formada por pontos-*aquis* de forma a permitir que haja possibilidade de indicação pelo aqui. Trata-se, assim, da união entre o singular e o universal, porque nem um, nem outro, podem ser tomados isoladamente, mas sim devem ser tomados como uma estrutura conjunta (“um complexo simples”). Hegel mostra com isso a necessidade da mediação: não há uma apreensão imediata de um singular sem uma instância mediadora que permita que o singular seja compreendido como tal. Assim, o existente imediato é sempre já mediado pelo seu universal, e somente na imbricação mútua de ambos é que um verdadeiro universal *concreto*, que em si contém o singular, pode surgir. A consciência natural da certeza sensível gostaria, inicialmente, de se ver sem mediações: imersa na presença, desprovida de sentido, do puro *ser* que é. Mas é *suprassumindo* o puro singular, evidenciando sua *mediação*, constituindo assim uma *dialética* que visa a um *universal concreto*, é desta forma que são apresentados, na figura da *certeza sensível*, os grandes temas hegelianos.

A certeza sensível poderia ainda ser um grande expoente do materialismo. De fato, quando, por exemplo, Hegel aborda a visão de mundo iluminista – composta por deísmo, materialismo e utilitarismo –, ele faz menções explícitas à figura da *certeza sensível*. Porém, a literatura secundária, de fato, evoca ao empirismo mais do que o materialismo. Então peguemos o exemplo de David Hume. Hume não consegue derivar, das coisas mesmas, a causalidade. Atendo-se à factualidade da experiência, que não é racional, mas simplesmente um magma informe, Hume não assegura nenhuma lei da natureza, nem a de que o Sol vai nascer amanhã. Hume estabelece um grande ataque à metafísica, pois ele não consegue extrair do real nenhuma essência ou lei necessária. Sabemos como Kant resolveu o impasse humeano através da sua metafísica do sujeito. Hegel, por sua vez, a responde ao não aceitar que a consciência se reduza a uma impossibilidade de produzir sentido para a realidade. Crítico do ceticismo, mas sem cair em uma filosofia dogmática pré-crítica, o processo hegeliano de alcançar a racionalidade está bem explicado aqui:

[Hegel] não especula diretamente sobre a natureza fundamental do ser, e quais seriam suas estruturas necessárias, mas, ao invés disso, dirige sua investigação para a natureza fundamental de nosso pensamento e nossa experiência, usando esta investigação como uma ferramenta para qualquer pretensão sobre o ser que subsequentemente venha a fazer – então é a estrutura do pensamento e da experiência sobre a qual nossas investigações se dirigem, o que evita, portanto, problemáticas reivindicações de descobertas *a priori* sobre o ser como tal, que só são feitas em um segundo estágio, quando qualquer dúvida cética sobre a separação entre nosso aparelho conceitual e o mundo são erradicadas. *No fim*, portanto, nesta interpretação, Hegel é realmente visto como dando-nos uma ontologia, ao invés de uma “mera analítica do entendimento puro”, mas de uma forma que ainda respeita a condição fundamentalmente kantiana, em que aquela [a ontologia] só pode proceder através desta [a analítica do entendimento puro]. (STERN, 2009, p. 19, tradução nossa)

Hegel, portanto, busca por uma ligação racional entre a consciência e o mundo, mas sem que isto fira os princípios do kantismo. Por isso, ele faz uma investigação – “o devir do saber” – em que diversas formas de se relacionar com o mundo são estudadas. A rejeição hegeliana do ceticismo se dá, não só porque o cético impede uma produção de racionalidade entre o sujeito e o mundo, mas porque, em função deste impedimento, ele estreita severamente o intelecto humano. Hegel quer elevar o intelecto a espírito, momento que tornará flagrante a pequenez da consciência natural da certeza sensível, que se quer *limitar* à coisidade e a factualidade do empírico. O hegelianismo é, assim, uma filosofia do espírito, a qual se chegaremos através de etapas possíveis do nosso conhecer:

A coragem da verdade e a fé no poder do Espírito são a primeira condição da filosofia. O homem, já que é Espírito, pode e deve considerar-se como digno de tudo o que há de mais sublime. Nunca poderá superestimar a grandeza e o poder de seu espírito. E, se dispuser dessa

fé, nada terá força e resistência suficientes para escapar de revelar-se a ele. (HEGEL apud KOJÈVE, 2014, p. 5)

1.2 A consciência-de-si

Os três primeiros capítulos da *Fenomenologia* tratam de uma dialética da consciência com o objeto exterior. Este exterior apresenta-se primeiro, conforme já vimos, em toda a sua imediatez de um ser-Outro, uma alteridade total para a consciência. Este contato inicial com o mundo chamou-se de “certeza sensível”, em uma postura gnosiológica que favorecia a *presença* em prol do *sentido*, da intuição do “aqui e agora” em prol de um conhecimento teorizado. No entanto, a consciência, em seu processo de conhecimento, seguirá da “certeza sensível” para a percepção, onde já é capaz de analisar a substância e suas propriedades, isto é, operar dialeticamente a passagem do uno ao múltiplo e vice-versa. Da percepção, segue-se para a “força e entendimento”, onde a consciência, para encontrar as leis da natureza, cria dois mundos, o sensível e o suprassensível, o visível e o invisível, o exterior e o interior. O estágio de consciência no “entendimento” adquire, assim, uma postura metafísica e teórica, em oposição ao a-teórico da “certeza sensível”.

“Certeza sensível”, “percepção” e “entendimento” são as figuras de consciência voltadas ao objeto externo, ao mundo “lá fora”, onde a consciência, ao lidar com um outro, esquece de si mesma. Mas, ao fim da dialética do “entendimento”, Hegel sugere que a sua análise se encaminha para o saber da consciência-de-si.

O entendimento tem por objetos: eletricidade positiva e negativa, distância e velocidade, força de atração e mil coisas mais, que constituem o conteúdo dos momentos do movimento. No explicar encontra-se tanta autossatisfação justamente porque a consciência está, por assim dizer, em imediato colóquio consigo mesma: só a si desfruta. Embora, sem dúvida, pareça tratar de outra coisa, de fato está somente ocupada consigo mesma. (HEGEL, 2014, §163, p. 129)

O “entendimento” parecia se dirigir ao mundo suprassensível através de um realismo transcendental. Ele aparentava falar das coisas em si mesmas, dissociadas entre o mundo da ilusão (o mundo do devir; o mundo sensível) e o mundo das leis eternas. Mas a dialética do entendimento leva a perceber que esta complexidade que a consciência organiza, a doutrina dos dois mundos, não é senão uma projeção da própria consciência sobre a natureza, isto é, que as leis da natureza só podem ser determinadas *a priori* porque é a própria estrutura cognitiva da consciência quem as põe, enfim, que é a consciência a unidade sintética que

permite a inteligibilidade da experiência. Esta inflexão marca a passagem do entendimento, e da consciência voltada ao objeto exterior, para a consciência-de-si, para uma dialética do sujeito, e não mais do objeto.

Como se vê, esta passagem, do *entendimento* para a *consciência-de-si*, é fortemente kantiana, embora alguns comentadores reiviniquem uma outra interpretação possível. Pode-se também entender que a entrada no território da consciência-de-si signifique a saída de um terreno estritamente teórico e metafísico para uma realidade prática, “em que, na teorização, temos uma visão de mundo ‘imparcial’, portanto abstrata em relação à nossa posição como sujeitos no mundo, enquanto, na atividade prática, nós agimos no mundo, e assim pomo-nos como sujeitos no centro das coisas” (STERN, 2002, p. 67, tradução nossa). A consciência-de-si, neste caso, refere-se à formação da individualidade no seu contato com o mundo e com outros homens (através da luta de reconhecimento; depois com o trabalho etc.).

Heidegger dizia que Hegel era cartesiano, pois entendia verdade como certeza (HEIDEGGER, 2008). Isto significa que a verdade precisava ser apropriada pelo sujeito cognoscente, auferida a partir desta certeza subjetiva. Portanto, a verdade correspondia ao saber de si mesmo, a um *cogito*, que é a pedra fundamental para o conhecimento. Mais à frente, chegaremos ao *cogito* hegeliano, o saber absoluto, momento em que o pensamento pensa a si mesmo. Mas é verdade que o capítulo IV, cujo título é “a verdade da certeza de si mesmo” e que estabelece o início das figuras conscientes-de-si, é um ponto de inflexão fundamental no idealismo hegeliano como uma dialética do sujeito. Nas suas *Preleções sobre a história da filosofia*, Hegel anuncia a demarcação da filosofia moderna em Descartes da seguinte maneira: “aqui podemos dizer que estamos em casa e, como o navegante depois de uma longa viagem, podemos finalmente bradar: ‘terra à vista’. (...) O princípio, nesta nova era, é o pensamento, o pensamento que provém de si mesmo” (HEGEL, 1990, p. 131, tradução nossa do inglês). Já na *Fenomenologia*, Hegel alega que “com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade” (HEGEL, 2014, §167, p. 135). A metáfora da terra como a firmeza do fundamento é, portanto, usada nas duas obras; e é a consciência-de-si a terra firme, isto é, a certeza do sujeito como o ponto central do conhecimento. Com isso, Hegel expõe também que é um essencialista: para ele, a essência do conhecimento é a consciência-de-si, e é na apreensão da essência (e no descartar do inessencial, que é a mera exterioridade exangue do objeto) que a filosofia deve se conduzir para encontrar a verdade.

Para poder expor a dialética da consciência-de-si, Hegel antes descreve o conceito de *vida*. Análogo a todos os elementos fundamentais do hegelianismo (tais como o espírito), a vida se forma concretamente através de uma dialética entre as partes e o todo, que reunidas

através de momentos conceituais específicos, permitem compreender a relação complexa deste sistema. No caso da vida, um momento conceitual para a sua compreensão é entendê-la como fonte vital que se eleva acima de cada ser vivo em particular: os seres vivos morrem, mas suas espécies se mantêm. Trata-se de uma fluidez contínua que sempre permanece, e desconsidera as eventualidades das mortes ou dos nascimentos dos casos particulares. É o ciclo vital que se opera em um sistema circular de nascimento, reprodução, morte e nascimento. Ocorre que o ciclo vital é uma fluidez abstrata senão é concretizada pela materialidade efetiva dos seus membros particulares. Assim, para este outro momento conceitual, temos que são os seres vivos que, agindo *em si e para si*, nascem, crescem, se reproduzem e morrem. A realidade efetiva-se neles, e não na fluidez universal do ciclo contínuo. Hegel os chama de *diferenças*, pois assim os são perante o *continuum* vital: é o subsistir da diferença enquanto tal, do particular perante o todo, que permite a formação de um universal concreto, que é formado pela subsistência das diferenças.

Nesse meio *simples e universal*, as *diferenças* estão também como *diferenças*; pois essa universal fluidez só possui sua natureza negativa enquanto é um *suprassumir das mesmas*; mas não pode suprassumir as diferenças se essas não têm um subsistir. Justamente essa fluidez, como a própria independência igual-a-si-mesma, é o *subsistir* – ou a *substância* – das diferenças, que assim estão como membros distintos e partes *para-si-essentes*. (HEGEL, 2014, §169, p. 137-38)

Ou seja, não só a universal fluidez só tem efetividade mediante o subsistir das diferenças em seu interior, mas são só estas diferenças que, por si mesmas, formam e criam a noção deste todo. A universal fluidez, assim, não é uma continuidade impassível, indiferente e imperturbável, mas é constituída do seu elemento contrário, o particular, que em sua ação própria, com o seu movimento e energia cria o todo. Para caracterizar o movimento, ou melhor, o automovimento da *vida*, Hegel precisa mostrar como é o particular que se eleva ao universal, que é o finito que conduz ao infinito, através de sua dinâmica de subsistir e depois se dissolver no meio universal. Não há universal ou infinito sem o particular ou finito concreto; mas como é este que é perecível, é a dinâmica de sua vitalidade interna que vai compor o movimento do todo, e é este todo, inteiramente composto pelas partes finitas que a formam e que “morrem” dissolvendo no todo, que formam o verdadeiro infinito, ou o universal concreto.

A dialética do todo e das partes, do finito e do infinito, é uma resposta de Hegel para a filosofia finitista típica de sua época. Kant, Fichte, Jacobi queriam demarcar firmemente as fronteiras do conhecimento, e se fincarem detidamente no que é finito.

O princípio fundamental, comum às filosofias de Kant, Jacobi e Fichte, é então a absolutização da finitude, e, em consequência dela, a antítese absoluta entre finitude e infinito, realidade e idealidade, o sensível e o suprassensível, e em que o verdadeiramente real e absoluto está além. (HEGEL, 1977, p. 62)

Para estes pensadores, o infinito é abstrato, e aquele conhecimento que se arroga de apreendê-lo – o conhecimento especulativo ou metafísico tradicional – é fraudulento. Restaria para o infinito a fé, a mera crença, uma vez que a razão deve determinar que o concreto e real é somente o finito. Hegel, ao contrário, quer mostrar como o finito se eleva ao infinito, o particular ao universal, e sua filosofia é o enredamento destas categorias, sua necessidade de estarem intimamente conectadas. Criticando, assim, o finitismo típico do Iluminismo, Hegel quer construir, com seu sistema, uma totalidade concreta, formada por uma experiência efetiva. Esta experiência é a *Fenomenologia*, a obra em si, que empreende o “devir do saber”, isto é, o caminho próprio da consciência para a sua auto-formação. Há um movimento da ignorância ao conhecimento, uma aprendizagem concreta conquistada através desta experiência. Este movimento (que é automovimento, isto é, o autocompreender da consciência) nada mais é que a soma das partes que a formam: cada parte é finita, limitada, específica. Cada parte é um conhecimento parcial, incompleto e incapaz de ser a totalidade; por isso, cada parte conduz a outra parte, que conduz a outra, e assim por diante, e é este movimento que forma a totalidade da experiência através da finitude ou limitação intrínseca de cada parte. O finito, por ser limitado, *movimenta-se*; o finito, portanto, não se contenta em ser *em si*, ou seja, em ser completo para si mesmo, satisfeito com a sua finitude; o finito se movimenta porque ele ambiciona à totalidade, da qual está alienado; é somente a experiência deste movimento do finito que pode formar a verdadeira totalidade, que é concreta, e não abstrata.

Vemos, assim, esta dialética ser empreendida na vida: trata-se da independência e da subsistência das partes que, para si, se movimentam e dão forma à totalidade. E com a consciência-de-si, Hegel afirma que ocorre o mesmo “desdobramento que nós vimos na vida” (HEGEL, 2014, §173, p. 140). Em uma primeira aproximação, ou primeiro momento conceitual, a consciência-de-si é uma imediata igualdade consigo mesma, é o Eu como universal abstrato. Mas a consciência-de-si não é só *em si* – este *em si* imóvel e tautológico do Eu = Eu –, ela é também movimento, ou seja, é *para si*. O movimento de *ser-para-si* da consciência-de-si é ser *desejo*. A consciência-de-si participa da realidade – ela atua praticamente, e não teoricamente como o *entendimento*, conforme comentamos acima –, e sua

participação está em ser desejo, movimento de assimilação para dentro de si. A consciência-de-si não é contemplativa como eram as figuras de consciência que se relacionavam com o objeto exterior; ela é *ação*, e sua ação é se alimentar do mundo, assimilá-lo para dentro de si. A alimentação destrói o objeto, pois é incorporado ao sujeito. Ocorre que a consciência-de-si, ao desejar, experimenta também a independência ou subsistência do seu objeto. Vimos que, no *entendimento*, ao contrário, o objeto não se mantinha: a determinação teórica sobre ele era tão pesada que sua efetividade foi abstraída na metafísica dos dois mundos, e esta foi depois abstraída como projeção de um idealismo transcendental. O entendimento, ao teorizar, encontrava somente a si mesmo, e esquecia do objeto à sua frente. Mas, ao contrário, no desejo da consciência-de-si, por mais que sua ação seja a de aniquilação, esta aniquilação só é possível porque o objeto ainda persiste, subsiste: o que o desejo experimenta é a própria independência do objeto. Este objeto não é mais a de uma natureza passiva, sem vida, que se pode contemplar friamente, como nos casos da *certeza sensível* ou do *entendimento*: este objeto, agora, é *vida*. Ou seja, a mudança na *práxis*, de uma consciência contemplativa para uma consciência-de-si ativa e desejante, altera também o objeto intencional. A mudança do sujeito requer a mudança do objeto: o campo sujeito-objeto se altera conjuntamente. E agora o objeto da consciência-de-si é outra consciência-de-si.

Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é *em si* o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é. Mas quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência. (HEGEL, 2014, §175, p. 141)

Só a consciência pode levar a cabo sua auto-negação e ainda subsistir, pois esta outra consciência que se auto-nega é a efetivação da primeira consciência-de-si desejante. “É *uma consciência-de-si para uma consciência-de-si*. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro” (HEGEL, 2014, §177, p. 142). A consciência-de-si só se efetiva na subsistência do ser-outro, assim como a vida só podia se concretizar na subsistência do ser vivo. Se a consciência-de-si fosse apenas negatividade, ela não teria nenhuma existência empírica. De fato, a consciência-de-si é, primeiramente, negatividade por ser desejo; mas esta ação do desejo só se torna concreta no encontro de outro desejo. Não há consciência-de-si, não há formação do ego e da personalidade, no vácuo – não há sujeito transcendental *a priori*. A consciência-de-si só adquire forma e substância, só se realiza e participa da realidade, quando entra em contato com outra consciência-de-si. Temos, assim, a duplicação da consciência-de-si: cada uma reconhece a outra; cada uma reconhece *a*

si mesma no outro, e reconhece no outro, ao mesmo tempo, um igual e um diferente. Este espelho das consciências é a formação do espaço social ou intersubjetivo – e o espaço criado através desta duplicação das consciências-de-si é o *espírito*, isto é, “essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si *essentes* – é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*; *Nós* que é *Eu*” (HEGEL, 2014, §177, p. 142). O espírito como o “sujeito” do espaço social, como a “vida” da comunidade, será melhor analisado mais à frente. Importa agora compreendermos que o espírito advém do campo intersubjetivo de duas (ou mais) consciências-de-si; é a unidade delas. Porém, se, “para nós”, já surgiu o conceito de espírito, e, portanto, de um espaço social, para estas consciências, ainda estamos em um estágio, por assim dizer, primitivo e associal. O que segue do encontro de ambas as consciências é a famosa luta de vida ou morte e a posterior dialética do mestre e escravo.

Conforme foi dito, a consciência-de-si é ser-para-si, ou seja, é *desejo*. A efetivação do seu desejo é ser si mesma no outro, ou seja, o outro deve reconhecê-la como uma entidade desejante. O ego está fechado ao outro apesar de sabê-lo como um igual. Na verdade, trata-se de uma igualdade-na-diferença, ou seja, é necessário tanto a igualdade que torna possível o reconhecimento e a interação das consciências, como a diferença egóica que busca a subjugação do outro. Se eles fossem somente iguais, não haveria consciência-de-si como ser-para-si: eles estariam em um paraíso espiritual de perfeita harmonia de consciência. Se eles fossem tão-somente puras diferenças, não haveria sequer o princípio que possibilita a estrutura de reconhecimento. Mas é por ser esta igualdade-na-diferença, que há *movimento* – pois o movimento hegeliano é sempre determinado pela auto-contradição inerente à realidade ou à consciência, pois ambas são dialéticas e auto-diferenciadoras.

Nesta igualdade, uma consciência age conforme a outra também age, de tal forma que não há gesto individualizado, mas sim a *unidade* da ação de ambas – como se a duplicação das consciências fosse a *verdade* delas. “Cada uma vê a *outra fazer* o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto, *faz somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências” (HEGEL, 2014, §182, p. 143). A verdade da consciência-de-si é ser-para-si *no outro*, ou seja, uma consciência não existe sem a outra – ambas são inteiramente dependentes entre si. Mas, como são ser-para-si, ou seja, o desejo de aniquilação do outro, a verdade contrária, a da codependência, ainda não surgiu para elas. Portanto, “cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto

independente [...]” (*Ibid.*, §186, p. 145). O resultado desta contradição da igualdade-na-diferença é a luta de vida ou morte, em que cada parte arrisca sua própria vida para afirmar seu ser-para-si. Trata-se, assim, de uma atitude unilateral de cada parte, pois cada um nada reconhece do outro, e busca tão-somente que seja o outro que o reconheça. Dessa forma, cada parte força o reconhecimento do outro, e leva ao limite seu individualismo, ao querer a morte do outro. É somente ao arriscar a vida, e testar se o outro também a arrisca, que pode surgir a possibilidade de reconhecimento. A parte que hesitar e ter medo da morte torna-se o escravo, enquanto a outra é o senhor.

O resultado inevitável da luta de reconhecimento é a dialética entre o senhor e escravo. Se, caso uma das partes tivesse, de fato, morrido, a busca pelo reconhecimento teria falhado, pois o vencedor encontrar-se-ia sozinho e desolado. A dialética do senhor e do escravo estabelece a mútua dependência de cada consciência-de-si. Em princípio, a visão mais apressada veria algum tipo de enaltecimento do senhorio, pois ele triunfou e se impôs perante o escravo. O senhor, em um primeiro momento, aparece como a verdade desta relação, pois é ele quem se afirmou como ser-para-si, e o outro é somente a *mediação* que permite que o senhor se reconheça como ser-para-si. O escravo é também a mediação entre o senhor e a *coisa*, isto é, os objetos naturais, pois agora é ele quem os trabalha, enquanto o senhor pode consumir a coisa sem esforço. Mero consumista, o senhor transfere imediatamente seu desejo aniquilador para o objeto, pois ele não precisa mais trabalhar na coisa para consumi-la.

O que, porém, o senhor não percebe é sua dependência do escravo: pois ele só é senhor porque o escravo o reconhece assim. Sem dúvida, o escravo vacilou diante da iminência da morte: “essa consciência sentiu a angústia, (...) através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou” (HEGEL, 2014, §194, p. 149). Mas este medo ontológico, que marca a existência do escravo, é também o início de sua sabedoria e da formação de seu ser-para-si. Através do medo e do trabalho, o escravo vai descobrir aí sua independência. Não se trata mais de uma consciência-de-si tão simplificada como a do senhor, que é puro *desejo*, mero ser-para-si que nada concede ao mundo e ao outro. O escravo, ao contrário, experimenta o trabalho como “desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho *forma*” (*Ibid.*, §195, p. 150). No afincamento e na paciência do labor, o escravo vai exteriorizar na coisa sua consciência-de-si; ou seja, verá a si mesmo no objeto trabalhado, construído com as suas próprias mãos. O escravo descobre, assim, a liberdade, que foi justamente mediada através do medo, do serviço e do trabalho, ou seja, da aparente negação de si. A continuada negação de si é a subsistência da consciência que, como um

“desejo refreado”, torna-se a própria mediação para o conhecer de si mesmo. O senhor não se elevou muito além do simples desejo, do mais imediato ser-para-si; mas o escravo, através do sacrifício, do esforço e do medo, conheceu um ser-para-si através desta auto-negação, transformando o sentido alheio do serviço e do trabalho em sentido próprio.

Com isso, chegamos à liberdade da consciência-de-si, sua independência. Fica claro, assim, que o advento da liberdade só foi possível através de uma trajetória anterior da luta pelo reconhecimento e pela codependência do mestre e do escravo. Foi preciso, primeiro, estas interações intersubjetivas que marcam o início de uma vida social para que estes atores sociais se complexificassem e possibilitasse, assim, o conhecimento da liberdade, não sem antes experimentar o sofrimento de auto-negação imposto pela escravidão. Não há liberdade em um vácuo metafísico associativo; não há “indivíduo” fora do mundo e da sociedade. A liberdade só se forma com o “trabalho do negativo”, com o medo e o trabalho do escravo. A liberdade será, então, conceituada como afirmação de si mesmo, e não como ausência de impedimentos. A primeira figura da consciência-de-si livre é o estoico, filosofia que floresceu durante o Império Romano e foi adotada tanto por escravos quanto por senhores, tanto por Epiteto quanto por Marco Aurélio.

O estoicismo “só podia surgir num tempo de medo e de escravidão universais” (*Ibid.*, §199, p. 153). Este é um dos momentos da *Fenomenologia* que se pode interpretar a partir de um olhar materialista histórico: a formação da consciência só foi possível pelo contexto sócio-histórico em que se situava. Diante desta escravidão universal, o estoico só pode se descobrir livre ao *pensar*. A separação do pensamento ao mundo físico é o próprio estabelecimento desta liberdade. Trata-se de um intelectualismo de autodomínio mental e do afastamento ao corpo e ao mundo. Com isso, o estoico resiste à dor, ao sofrimento, à penúria e às limitações físicas e existenciais. A palavra-chave é a impassibilidade. O estoico, portanto, determina sua essência como sendo o pensamento em geral, o puro pensar: “No pensar, Eu *sou livre*; porque não estou em um Outro, mas pura e simplesmente fico em mim mesmo, e o objeto, que para mim é a essência, é meu ser-para-mim, em unidade indivisa; e meu movimento em conceitos é um movimento em mim mesmo” (*Ibid.*, §197, p. 152).

Mas em função disso, a doutrina estoica é puramente formal. Segundo Kojève, ela corresponde à pessoa jurídica, uma criação do mesmo Estado romano, e sobre a qual Hegel analisa no capítulo VI da obra, na seção intitulada “o Estado de Direito”. É por isso que Kojève considera que, com Roma, inicia-se o processo de aburguesamento. Anterior a ela, no mundo grego, a sociedade ainda era dividida entre o senhor guerreiro, defensor da *pólis*, e o escravo, aprisionado como perdedor da guerra que preferiu a vida servil à morte. Da *pólis*,

muito bem demarcada entre senhor e escravo, para o Império Romano, temos uma universalização da cultura e uma centralização do poder que dissolve os reinados particulares dos senhores guerreiros para a formação de uma sociedade universal homogênea, onde há senhores sem escravos (porque estes senhores não arriscam mais a vida para provar sua coragem; e, além de tudo, são meros detentores de propriedades e bajuladores do imperador), e escravos sem senhores (através do estoicismo). “De fato, ser senhor é lutar, arriscar a vida. Os cidadãos que já não guerreiam deixam de ser senhores e, por isso, tornam-se escravos do imperador romano. Por isso também aceitam a ideologia de seus escravos: estoicismo primeiro, ceticismo em seguida e – finalmente – cristianismo” (KOJÈVE, 2014, p. 181). A liberdade promovida pelo estoicismo (e, em sequência, conforme veremos, pelo ceticismo e pelo cristianismo) dissolve a rigidez hierárquica do paganismo antigo, entre senhor e escravo, e começa a moldar um novo tipo de sociedade, cujo Estado centralizado e universal, a dispersão da pessoa jurídica, e as ideologias libertadoras nas classes pobres e miseráveis é um retrato de um universo que já muito se assemelha à modernidade.

O estoicismo é meramente formal, conforme dissemos, pois ele se fundamenta no pensamento puro sem conteúdo. Assim, nada tem a dizer sobre o verdadeiro e o bem, a sabedoria e a virtude, senão o apego à pura racionalidade abstrata. Com isso, chega a “produzir tédio” (HEGEL, 2014, §200, p. 154). A doutrina estoica é, assim, a privação imediata de não se sujeitar ao mundo, por isso “o sujeito do estoicismo não pode estar ‘consigo mesmo’ em relação à realidade determinada do mundo, porque esta lhe é algo forâneo [...]” (TAYLOR, 2014, p. 187). Ou seja, o estoico se recolhe, busca negar o mundo através do pensamento, e alcança assim um conceito de liberdade. É claro que a relação entre o homem e o mundo é o tema perene da liberdade por excelência – mas o estoico é a negação mais imediata e carente de conteúdo deste mundo, é, portanto, um conceito meramente formal e abstrato da liberdade.

O que sucede ao estoicismo é o ceticismo (antigo), que *realiza*, justamente, a liberdade *concreta* que, no estoicismo, é somente a pura formalidade do pensar. O ceticismo executa um pensamento vivo de dúvidas, de rompimentos e de dissolução do estabelecido. Ele é ação, é movimento, enquanto o estoico é passivo e indolente. O uso do pensamento é simplesmente *em si* para o estoico, enquanto é *para si* para o cético: as coisas passam a se sujeitar aos seus juízos e a sua fluidez como sujeito. O estoico é impassível, enquanto o cético é inquieto. Apesar destes cotejamentos diferenciadores, pode-se também apontar aquilo que há de comum entre as duas doutrinas: a ataraxia do puro pensamento, da certeza de si mesmo. A descoberta da certeza de si, que configura a própria noção de liberdade, o cético a realiza

através da dissolução de tudo o que é firme e imutável, sendo, portanto, a consciência contingente e empírica. “A consciência-de-si cética é a dialética que se sabe como dialética. Contudo, ela não conhece sua própria positividade; é por isso que o ceticismo é somente um momento do desenvolvimento da consciência; ele é a consciência da negatividade dialética sozinha” (HYPPOLITE, 1941.I, p. 173, tradução nossa).

Neste movimento dialético, o ceticismo vai acabar por ser compreendido pela análise hegeliana como um duplo, uma consciência duplicada e auto-contraditória em si. Dessa forma, ela é a consciência singular, contingente e empírica ao se dirigir contra o imutável; mas é também o ser-em-si universal e necessário da consciência ao se contrapor ao empírico e contingente do mundo. A consciência cética “ora conhece sua liberdade como elevação sobre toda confusão e casualidade do ser-aí; ora torna a conhecer-se como recaída na inessencialidade e como azáfama em torno dela” (HEGEL, 2014, §205, p. 157). Há uma contradição entre pensar e agir na consciência cética: assim, ela é, por um lado, a ataraxia da consciência igual-a-si-mesma, como é também a inquietação de uma consciência confusa e, em tudo, contingente. Da mesma forma que o relativismo mais tacanho, ao buscar relativizar tudo, absolutiza seu próprio princípio e seu método, e com isso contradiz a si mesmo, o ceticismo, ao não buscar se estabelecer em nenhum fundamento sólido, mas operar sempre por negações e relativizações, movimenta-se, como uma gangorra, entre a dissolução generalizada e a firmeza necessária de seu ser-para-si como o princípio agente desta dissolução. O ceticismo “declara o absoluto desvanecer, mas o declarar é; (...) declara a nulidade do ver, ouvir etc., e ela mesma vê, ouve etc. (...) Desse modo, ela mesma tem uma dupla consciência contraditória da imutabilidade e *igualdade*; e da completa contingência e *desigualdade* consigo mesma” (HEGEL, 2014, §205, p. 157). O cético quer sustentar uma posição que é, em si, contraditória consigo mesmo, já que ele gostaria de partir do princípio de que não há sustentação possível. Por isso, Hegel também chega a comparar a atitude do cético com “uma discussão de rapazes teimosos” (*Ibid.*), em que ambos querem manter-se firmes em suas posições, negando a outra, mas esta firmeza é também negada, o que leva à tolerância com a primeira negação.

O ceticismo revela a duplicação da consciência-de-si, não mais através da luta de reconhecimento de duas consciências singulares, mas sim no interior mesmo da consciência. Esta duplicação, porém, é apenas *em si* ou *para nós*, e não para a consciência cética: para ela, o princípio da ataraxia é mantido, e a contraposição do sujeito ao mundo é tão distinta quanto no estoicismo. É na figura seguinte da liberdade, a *consciência infeliz*, que a duplicação da consciência-de-si é *para si*. A *consciência infeliz* se caracteriza pela produção de

subjetividade no interior do mundo cristão, em especial do mundo medieval. O que é próprio da *consciência infeliz* é sua inquietação, ansiedade, um desespero fundamental de estar no mundo: pois a *consciência infeliz* é uma consciência cindida e duplicada dentro de si mesma, ela é tanto a consciência da existência de Deus, isto é, do Imutável, da Eternidade, totalmente separada do mundo, absolutamente longínqua e inacessível, e a consciência de estar neste mundo, contingente, finito, carente de sentido. O que a *consciência infeliz* se angustia é por se ver separada da *realidade absoluta* que é Deus, e encontrar-se em um plano existencial de incompletude, contingência e inacabamento. Ainda assim, a consciência da separação entre Deus e o mundo é mais forte no Judaísmo do que no Cristianismo, pois este traz o elemento da Encarnação, que reconcilia as duas extremidades. A Encarnação é “o surgir da singularidade no Imutável, e do Imutável na singularidade” (HEGEL, 2014, p. 159), e realiza aquilo que fazia falta no Judaísmo, ou seja, opera a negação da cisão ontológica entre Deus e o mundo. Vemos aqui já o primeiro momento em que o Cristianismo alude à própria estrutura metafísica hegeliana, cuja tarefa é reconciliar Deus e o mundo em uma dialética que alguns comentadores classificam de panenteísmo, em que Deus é e não é identificado ao mundo. No hegelianismo, há sempre a necessidade de corporificação, de imanência, e a rejeição de uma transcendência pura, que é, para Hegel, uma abstração vazia, um mero pensamento destituído de realidade.

Cristo é, portanto, a figura que une a natureza humana e a natureza divina, portanto a separação ontológica e excludente de uma natureza com a outra não é real. No entanto, o evento da revelação cristã ocupa um lugar no espaço e no tempo bem definidos, e, com o efeito irreversível do tempo, o cristão se separa mais e mais do momento da revelação. Ocorre, portanto, uma nova separação entre a realidade particular do crente e a de seu objeto de adoração. Pela impossibilidade de voltar no tempo e se unir a Cristo, a necessidade de transcendência reassume seu papel na religião, e com ela advém o que é conhecido como a culpa cristã. Assim, Hegel apresenta, no que poderíamos chamar de uma segunda parte (não explicitada) do trecho dedicado à *consciência infeliz* (a partir do §215), uma série de figuras que compõem o mundo medieval cristão: o devoto fervoroso, o serviço comunitário, o asceta e o padre. A sucessão destas figuras é, para Hegel, um movimento necessário em busca da objetividade que tanto faz falta à *consciência infeliz*. A busca desesperada por objetividade, e a sua inacessibilidade, se dá porque a *consciência infeliz* ainda se vê cindida, duplicada, arremessada rumo ao transcendente, ou desesperadamente em busca de refazer os eventos da revelação (como no desejo de reconquista da terra de Israel durante as Cruzadas). O crente deseja expiar a culpa de sua separação com Deus, e expressa este desejo em diversas atitudes

existenciais. Assim, por exemplo, temos o fervoroso, o devoto, um provável assíduo em missas e demais eventos ritualistas da religião positiva. Seu relacionamento com a religião se dá no sentimento, que não requer pensamento e não se chega a conceitos. “Seu pensamento, sendo tal, fica em um informe badalar de sinos, ou emanção de cálidos vapores (...) seu objeto virá ao encontro desse sentimento interior puro e infinito, mas não se apresentará como conceitual” (HEGEL, 2014, §217 p. 163).

Como o devoto tem um comportamento passivo e subserviente, Hegel vê um desdobramento seguinte, na figura que trabalha, que presta serviços e atende à sua comunidade. Trata-se de uma figura ativa, mas o que ela visa – como ao longo de toda a análise da *consciência infeliz* – é a renúncia a si mesmo, ou seja, a busca pelo esquecimento de si que traria a objetividade (humildade). A produção de subjetividade cristã é uma contínua busca por esta renúncia de si mesmo, já que o crente se vê como inessencial diante de Deus, mas Hegel insiste em apontar o elemento, que poderíamos chamar de “imaneente”, de sua auto-satisfação na realização de seus atos. O cristão tem consciência desta auto-satisfação, mas busca negá-la: o que fica claro no ascetismo místico que é o desdobramento posterior à figura do servidor paroquial. O asceta é terrivelmente duro consigo, com o seu corpo e seus desejos. Ele busca a privação total para conseguir unir-se a Deus, mas, neste estado solitário e castrador, só reencontra continuamente com o diabo. “Mas como esse inimigo [o diabo] se produz em sua própria derrota, a consciência ao fixá-lo a si, em vez de libertar-se, fica sempre detida nele; e se vê sempre poluída” (Ibid., §225, p. 167). Hegel destila crítica ao ascetismo pelo seu ideal impossível de santidade e privação; trata-se, para o autor, de “uma personalidade só restringida a si mesma e a seu agir mesquinho, recurvada sobre si; tão infeliz quanto miserável” (Ibid.).

A crítica de Hegel ao asceta chama atenção, uma vez que seu ideal de renúncia poderia ser entendido como um escape da religião institucional. Mas Hegel considera o ideal ascético uma impossibilidade social e existencial, o que acarreta a necessidade da mediação através da figura do padre. O individualismo ascético é impraticável porque ele quer se desfazer de toda mediação para alcançar uma perfeição espiritual que não se realiza. O padre, ao contrário, é o meio-termo entre o crente e o Deus transcendente, o que garante a estabilidade que a *consciência infeliz* tanto buscava. Através do padre, o crente finalmente pode renunciar a si mesmo. Ele renuncia ao seu querer, e lança ao padre o poder de tomada de decisões; renuncia também ao que ganhou do trabalho, através da renúncia da posse; renuncia, ainda, ao gozo, através de jejuns. “Através destes momentos (...), ela [a consciência crente] se priva, em verdade e cabalmente, da consciência da liberdade interior e exterior”

(Ibid., §229, p. 169). Somente através da mediação do padre, ou seja, da institucionalidade, que o crente alcança a sua objetividade, e renuncia inteiramente a si. Podemos, assim, entender que a religião cristã positiva, uma vez sendo construída em uma metafísica estritamente transcendente, provoca uma ruptura no interior da consciência humana que, por sua vez, permite a institucionalização religiosa, fundada na autoridade externa. A pura transcendência é, para Hegel, uma abstração, como já dissemos, cujo efeito danoso é a rejeição do processo reflexivo da consciência-de-si. A suprema autoridade divina é representada através da autoridade institucional, e esta estrutura promove o apagamento da consciência individual. É desta maneira, portanto, que Hegel constrói sua obra justapondo o fim da *consciência infeliz*, através da necessidade de mediação institucional do padre, com a *razão*, associada à autonomia e independência do espírito humano, cuja conquista de uma limpidez objetiva era impensável ao processo de formação subjetiva da religiosidade positiva.

Contudo, é preciso cuidado na ênfase da dicotomia muito contrastada entre religião e razão. Não há, para Hegel, momento na história da formação do espírito humano que seja passível de ser desconsiderado, rejeitado, suprimido em prol de um aprimoramento posterior. Mesmo que o processo histórico seja evolutivo, como uma espécie de aprendizagem constante da humanidade em busca de sua consciência-de-si, todas as etapas são necessárias para esta formação. É por isso que se tem a impressão que Hegel é mais um observador imparcial do processo formativo da *consciência infeliz* do que um severo crítico: Hegel parece simplesmente descrever o desvelamento natural que a *consciência infeliz* precisa percorrer para se realizar no mundo. Assim, sua crítica é imanente ao processo mesmo de formação da consciência, imanente, portanto, à estrutura da obra. Ao final da *Fenomenologia*, Hegel escreve em uma passagem: “[a] comunidade religiosa, enquanto é inicialmente a substância do espírito absoluto, é a consciência tosca que tem um ser-aí tanto mais bárbaro e rude quanto mais profundo é seu espírito interior” (HEGEL, 2014, §803, p. 526). Esta passagem pode servir à compreensão do que se passa no cap. IV: há algo muito profundo no interior da espiritualidade cristã, mas havia dificuldade na exteriorização deste espírito. Fica claro, assim, que a crítica hegeliana não confronta a religião cristã enquanto tal; Hegel não é um irreligioso, como certas figuras já de seu tempo; seu problema com a cristandade medieval é que ela ainda não tinha conseguido expressar a essência mesma do espírito cristão. Havia profundidade ou intensidade de espírito, mas que, por isso mesmo, era manifestado de forma “irracional”, necessitando de uma fundamentação institucional, dogmática, para a manutenção da estabilidade social.

1.3 Espírito

A consciência infeliz se caracterizava pela auto-cisão da consciência, pela separação absoluta entre duas consciências dentro de si: a consciência do eterno e imutável, e a consciência de si mesma como inessencial, contingente, arremessada num mundo sem sentido. Esta auto-separação clamava, pois, por uma reconciliação, mas esta só foi de fato possível através da abnegação da subjetividade, já que esta é inessencial. O auto-sacrifício do crente elevou sua consciência-de-si, inicialmente dilacerada, à *razão*, que é a reconquista da unidade e da objetividade. Chegamos, assim, à *razão*, que unifica *ser e pensar*, ao projetar sua objetividade e universalidade na natureza, no mundo exterior, estabelecendo, assim, leis necessárias que estruturam a racionalidade do real. A razão vai, depois, elevar o seu saber à máxima formalidade, quando não vai mais produzir leis que expliquem os fenômenos, mas analisar as próprias leis feitas (mais especificamente as leis de uma dada sociedade). Este é o máximo de abstração e formalização sistemática que a razão pode operar. Ocorre que esta razão que examina as leis não está imersa na substância ética, ou seja, na cultura da sociedade que, de fato, foi quem produziu as leis. Em sua máxima abstração, a razão se dissociou do universo cultural que é a verdadeira fonte da ética. Por isso, temos a necessidade de “suprassumir” a razão e elevarmo-nos ao espírito, este sujeito coletivo que anima uma comunidade. A razão, fria e objetiva, era somente *formal*; ela torna-se espírito quando abandona sua mera formalidade e se torna a *vida ética* de um povo. “A obediência da consciência-de-si [ao espírito] não é serviço a um senhor, cujas ordens fossem um arbítrio, e nelas a consciência não se reconhece. Ao contrário: as leis são pensamentos de sua própria consciência absoluta que ela mesma *tem* imediatamente” (HEGEL, 2014, §436, p. 296). O espírito, portanto, não se opõe à consciência-de-si individual, mas é a própria essência deste individual, encarna-se e atualiza-se neste individual e lhe impõe sua vontade e discernimento. “A consciência ética se suprassumiu enquanto singular, levou a cabo essa mediação; e somente porque a levou a cabo, é consciência-de-si imediata da substância ética” (*Ibid.*). Portanto, o indivíduo enquanto indivíduo, o singular factual, não tem nenhuma verdade consigo mesmo; sua própria consciência-de-si *foi formada* pela substância ética – o espírito –, por este elo de ligação da comunidade. Só há verdade no ser humano como ser gregário e cultural: o indivíduo é uma abstração (ou melhor, uma criação particular de uma certa cultura); o concreto é o espírito, a vida de um povo. A razão havia tentado examinar o que é justo nas leis de uma perspectiva totalmente distanciada, típica de sua objetividade, mas, por

isso, chega a um ponto de uma abstração inultrapassável; o espírito é a suprassunção da razão, pois ele *não precisa* examinar leis, afinal *ele mesmo é a lei*, ele é o conteúdo efetivo, e não a formalidade abstrata, da lei. Implodimos com qualquer discussão formalista sobre ética, pois a ética é agora a encarnação mesma de um povo, de uma cultura, de uma sociedade. A sociedade já é desde sempre ética, e as leis são somente o frio objeto abstrato que foi exteriorizado deste *ser ético*.

Uma comunidade histórica específica marca esta unicidade inquebrantável do espírito, em que o indivíduo jamais se opõe ao coletivo: é a *pólis* grega. A *pólis* é vista com nostalgia no hegelianismo, por ser uma civilização em que não havia atomização e alienação social: a ação do indivíduo sempre já compunha o aspecto geral da comunidade. A consciência-de-si individual não lhe era algo particular, “privado”, mas, ao contrário, formada pela substância ética – não havia subjetivismo, pois o singular sempre já pertence à totalidade e habita nela em harmonia.

O espaço coletivo era organizado como uma totalidade orgânica, unido harmonicamente por uma mesma *essência*, o espírito, mas se dividia em entidades fundamentais distintas: a família e o Estado; a lei divina e a lei humana; a mulher e o homem. Tratava-se de uma rígida separação, e antes de tudo, uma separação pelo gênero: o homem se projetava para a vida pública, para o Governo, e para as guerras; a mulher resguardava o núcleo familiar e exercia o papel de guardiã da “lei divina”, dos costumes e da religião. O indivíduo, enquanto vivia, pertencia à *pólis*, mas quando morria, recompunha-se à vida privada, ao pertencimento do sangue familiar, e era acolhido para o “reino subterrâneo”, o mundo dos mortos, através das celebrações religiosas. Assim, a descrição de Hegel da *pólis* visa ao seguinte objetivo: apresentar uma sociedade regida por um senso comunitarista e universalista, em que não havia as noções burguesas de “indivíduo” ou de separação entre a sociedade civil e o Estado. A própria família, embora se contrapusesse ao governo, era uma instituição da *pólis* que já inscrevia o indivíduo no seio comunitário – mas o pertencimento à família cabia à mulher, ou ao morto. A oposição entre família e comunidade “é, antes, a confirmação de uma outra pela outra” (*Ibid.*, §463, p. 313), isto é, a reciprocidade necessária entre o particular e o todo, em que cada um é a *efetividade* necessária para o outro, ou seja, cada um só se realiza através de seu outro. Por isso, “o reino ético (...) é um mundo imaculado que não é manchado por nenhuma cisão” (*Ibid.*, §463, p. 312).

A ideia de que a *pólis* era um paraíso civilizatório, um mundo imaculado, porque o individual sempre já pertencia à cultura de que habitava, e que, portanto, não havia conflito entre o homem e seu mundo, foi típica da Alemanha da época de Hegel. “A Grécia Antiga

supostamente atingiu a unidade mais perfeita entre a natureza e a mais sublime das formas expressivas humanas” (TAYLOR, 2014, p. 57). A cultura grega prezava pela harmonia, clareza, equilíbrio natural, pela “simplicidade nobre e grandeza serena”, como dizia Winckelmann. Este espírito grego se opõe, de forma geral, ao Cristianismo que o substituiu: o Cristianismo é feito por um sentimento de não se sentir “em casa” no mundo, o que provoca inquietude, tremor e angústia. A justaposição do mundo grego, ou greco-romano, para o mundo cristão é constante na *Fenomenologia*: do estoicismo e ceticismo para a consciência infeliz no capítulo IV; do “espírito verdadeiro” da *pólis* para o espírito alienado da fé no capítulo VI; da “religião da arte” para a “religião manifesta” no capítulo VII. A tensão dialética entre estes dois mundos não é meramente histórica: ela lida com questões fundamentais do hegelianismo, que tem, por um lado, grande atração pela harmonia grega, pelo seu comunitarismo, pelo sentimento de estar em casa – não alienado – no mundo, enquanto nutre, por outro, o abismo na negatividade do sujeito, no constante esfacelamento dos contatos com o mundo (as figuras de consciência), pela negação da aparência imediata, esta pele do mundo, que deve se desfazer através do movimento (esta angústia) do espírito. Dessa forma, Hegel não esconde sua admiração pelos gregos – o que ele alimenta desde a juventude –, por outro reconhece como inevitável esta sucessão do Cristianismo, o que certamente enriqueceu a subjetividade e a vida espiritual. Por isso, Hegel incorpora o Cristianismo, mesmo que haja tensões claras, já que critica a fé como alienadora e já que não aceita que o pensamento renuncie a pensar em prol de um abandonar-se ao transcendente infável. Sua adoção ao Cristianismo é crítica e tensa, enquanto a nostalgia pelo mundo “imaculado” grego não é escondida ou relativizada. Veremos ainda este assunto novamente, mais à frente.

Voltando à análise da *pólis*, a verdade é que sua intocável harmonia não se sustenta. É o que se percebe a partir das tragédias gregas, e mais especificamente com *Antígona*. O mundo grego, rigidamente dividido entre homem e mulher, governo e família, lei humana e lei divina, termina por criar um impasse que só será resolvido com o trágico, que abole as ações individuais e reinstaura o peso da ordem universal. Antígona quer enterrar seu irmão Polínicos, que, já morto, pertence à família, e à lei divina que a rege, isto é, os rituais religiosos do enterro que competem à mulher. Creonte, porém, declara que Polínicos é cidadão ilegítimo da *pólis*, por ter se voltado contra ela, e recusa um funeral apropriado. Esta caracterização da sociedade grega através da tragédia demonstra aquilo que havíamos dito acima: o indivíduo não tem uma espessura subjetiva, uma personalidade distinta, como na cultura cristã (tal como, por exemplo, Hegel caracteriza as peças de Shakespeare em sua

Estética), mas é ele a própria representação, direta e sem ambiguidades, de uma certa ordem que compõe a *pólis* (a família ou o Estado). Cada personagem, portanto, é resolutamente a afirmação de uma lei universal – a humana ou a divina –, cada um, portanto, é parte do universalismo grego que agora resultou em uma contradição interior. Cada personagem é uma consciência-de-si ética; mas agora cada consciência-de-si confronta diretamente a outra, o que lembra a dialética do reconhecimento e a luta de vida ou morte que vimos anteriormente. O conflito é inevitável porque cada consciência-de-si não pode representar a totalidade do espírito; o individual não pode aqui tornar-se um universal que suprassume a diferença; ao contrário, cada individual é a própria cisão da *diferença*, ele é o representante de sua lei e seu estamento social, e por isso não pode capitular e fazer concessões, pois se trata da *lei* e não das possibilidades de um indivíduo “racional”. O indivíduo, sendo a *lei*, executa-a, mesmo se sabendo culpado de acordo com os parâmetros da lei adversária. A sucessão destas ações éticas por espíritos individuais inamovíveis desagua no sentimento da tragédia, que é a imposição do pesado reino espiritual sobre os indivíduos.

A vitória de uma potência e de seu caráter, e a derrota do outro lado, seriam assim apenas a parte e a obra incompleta, que avança sem cessar para o equilíbrio de ambas as potências. Só na submissão igual dos dois lados o direito absoluto se cumpre e a substância ética emerge como a potência negativa que devora os dois lados – ou como o *destino* justo e todo-poderoso. (HEGEL, 2014, §472, p. 320)

O espírito se refez e suprassumiu sua contradição interna com o destino, o trágico. Mas a sociedade grega se encontrou desunida e dilacerada. Isto porque ela não reconhecia a individualidade como tal, apenas o cidadão ético de um determinado estamento social. Agindo estritamente segundo as normas impostas, o conflito surgia da intrínseca duplicidade dialética do espírito. A dissolução da *pólis* pelas suas contradições internas leva-nos à formação do Império Romano, o Estado-de-direito, que propõe uma nova organização social. Agora temos uma “comunidade universal”, regida por um “senhor do mundo”, mas que se encontra atomizada entre individualidades que são as pessoas jurídicas, criação do direito romano. Para Hegel, o Império Romano é carente de espírito: ele não possui aquela união universalista que abarcava e animava toda uma comunidade, mas antes se caracteriza pela “multidão de pontos” atomizados que são reconhecidos em sua individualidade formal. A cidadania romana é, portanto, abstrata, formal – mas ela é o movimento lógico de resolução dos conflitos da *pólis*. Aqui é preciso fazer um adendo: dizemos “movimento lógico” porque a *Fenomenologia* não é só, e nem principalmente, uma exposição dos acontecimentos históricos. O espírito é, sem dúvidas, imanente à história, mas seu movimento interno

corresponde a uma racionalidade intrínseca, portanto a uma lógica. Dessa forma, a obra não é só uma filosofia da história – ou seja, a busca por encontrar um sentido lógico na sucessão dos eventos históricos –, mas um desdobrar desta entidade, que é o espírito, e cujo corpo extenso é a história, mas que é também um *logos*, uma razão ou lógica, que atravessa e se encarna no espírito humano, até atingir seu *conceito* e se tornar um *universal concreto*. A história é a evidência da vida do espírito, e o espírito precisa agir na história enquanto não apreendermos seu conceito (o saber absoluto), mas o espírito nunca se limita a história. O que queremos dizer é que a passagem, por exemplo, da *pólis* para o Império Romano não é só uma passagem de fatos históricos, cuja evidência dispensa a especulação filosófica, mas uma passagem que transmite a reorganização do espírito, modificando a *consciência* humana perante a realidade. As mudanças históricas são significativas por serem auto-diferenciações do espírito que alteram o estatuto de compreensão da realidade. A historicidade do homem define os limites do conhecimento, porque define a percepção cognitiva do homem sobre o mundo – a *Fenomenologia* é a reunião destas formas possíveis de se conhecer o mundo, dispostas em uma sucessão lógica, que é inerente à consciência.

Está claro, assim, que o desenvolvimento da consciência apresentado na *Fenomenologia* não é histórico, mas lógico. A fenomenologia estabelece a experiência que a consciência *precisa* fazer, dada a forma com que concebe seu objeto. A lógica desta experiência não foi sempre, e não será sempre, acompanhada por indivíduos e comunidades históricas, mas é a lógica que deveria ser seguida por eles se forem verdadeiros consigo mesmos. (HOULGATE, 2013, p. 28)

Este adendo é particularmente oportuno para a análise deste capítulo VI da obra, pois aqui observamos o movimento do espírito em eventos claramente históricos. O espírito avança da *pólis* grega à Revolução Francesa, mas, por outro lado, não temos uma análise do Renascimento ou da Reforma, para ficarmos em momentos extremamente significativos da modernidade. A ausência destes acontecimentos é a prova de que Hegel não está interessado, na *Fenomenologia*, em uma compreensão detalhada da história, mas somente em passagens *necessárias e lógicas* do espírito, que são encarnados em certos eventos históricos mais ou menos dispersos ao longo do tempo. O movimento da liberdade absoluta dos revolucionários jacobinos para a análise da moralidade kantiana é uma passagem dialética que exemplifica que o movimento é lógico e necessário, mas não necessariamente histórico.

Voltando ao Império Romano, temos que este é a dissolução completa da harmonia do espírito grego. A criação da pessoa jurídica é uma formalização do indivíduo, uma forma de reconhecimento, mas que, ao contrário, separa-o do espírito. Por isso, “designar um indivíduo como uma *pessoa* é expressão de desprezo” (HEGEL, 2014, §480, p. 327). Perdeu-se o

sentido do povo, de comunidade ética, pela abstração do “Estado de direito”. Nota-se claramente como Hegel aqui se opõe não só ao momento histórico do Império Romano, mas talvez sobretudo aos seus herdeiros, os liberais que defendem as abstrações formais, carentes de espírito, da democracia burguesa. Os liberais, por serem racionalistas e formalistas, formaram uma sociedade abstrata, que não leva em conta a *vida ética* do espírito, que é este laço comunitário no qual os indivíduos se reúnem. Vivendo na democracia liberal, somos herdeiros de um “Estado de direito” que vem de Roma. Nesta sociedade, o indivíduo, longe de se afirmar, é um átomo social desconexo, em tudo contingente, pois perdeu seus laços comunitários: “esse Uno vazio da pessoa é um ser-aí contingente, e um mover e agir carentes-de-essência, que não chegam a consistência alguma” (*Ibid.*, §480, p. 326). Na *Fenomenologia*, o “Estado de direito” é uma passagem dialética que nos conduz a um outro momento do *espírito*, o espírito alienado.

A pessoa [jurídica] começou como um simples detentor do direito, mas então tornou-se *consciente*, através de sua experiência, de sua condição alienada. A nova figura do espírito é formada necessariamente por esta experiência, e é, portanto, mais explicitamente *consciente-de-si* do que a pessoa era inicialmente. Dessa forma, é mais *ativa* que a pessoa. Diferente desta, assim, este novo espírito não merece reconhecimento simplesmente pelo que ele é (§488), mas é concedido reconhecimento apenas depois de ele ter adquirido “educação” ou “cultura” (*Bildung*) (§489). (HOULGATE, 2013, p. 152, tradução nossa)

Sáimos definitivamente do espírito ético da *pólis* e entramos em um mundo marcado por cisões: entre o indivíduo e a comunidade; entre a sociedade civil e o Estado; entre o mundo terreno e o Além. Trata-se de um mundo cristão que experimenta o sentimento de não se sentir “em casa”, sentimento que acompanha as demais cisões comunitárias.

1.4 A luta do Iluminismo contra a superstição

Aqui, neste novo momento, Hegel volta a analisar a religião cristã, que já tinha aparecido na *consciência infeliz*. Mas enquanto a consciência infeliz é marcada por um dilaceramento interno que anseia por unidade e objetividade, enquanto é um movimento inquieto do estar-no-mundo cristão, a *fé* do mundo da cultura (do espírito alienado) tem segurança em relação ao seu objeto. Esta *fé* não está cindida, em busca de sua relação verdadeira com Deus, mas é já, por assim dizer, institucionalizada, e bem afeita à solidez teológica. Esta fé não vai experimentar nenhum movimento dialético interior; configura-se, na verdade, como oposição fixa à “pura inteligência”, que é como Hegel chama o movimento

iluminista que prega pela prevalência da razão. É preciso notar, neste ponto, algumas características: (1) para Hegel, esta fé é alienação, porque se configura como uma fuga do mundo; (2) como já dissemos, ela não é o subjetivismo piedoso da consciência infeliz (mais ligada ao mundo religioso da Idade Média), mas tampouco é a Religião *em si e para si*, que é o espírito consciente-de-si, o que só veremos mais à frente; (3) ela está em oposição flagrante ao Iluminismo. Em função destas características, é preciso investigar que relação Hegel estabelece aqui com a fé. Já vimos, na consciência infeliz, que toda ação piedosa e toda vontade de abnegar-se remetia, ainda, a um sentimento de si, a uma espécie de satisfação, mesmo que o cristão quisesse justamente suprimi-la. A incapacidade de suprimir a si mesmo era, para o comentador Robert Stern, a evidência da crítica hegeliana a esta figura de consciência. Mesmo que o relato de Hegel pudesse ser considerado distante e imparcial, é fato de que Hegel insiste na permanência deste resíduo imanente no interior do indivíduo cristão, e que, portanto, não aceita os gestos ritualísticos (como o da ação de graças) sem considerá-los como meras aparências (pois são gestos que visam a renúncia de si, sem, de fato, conseguir esta renúncia). Da mesma forma, vemos agora, na *fé*, que seu objeto, o Além, não é um objeto fora de sua consciência; ele é *pensamento*, mas um pensamento que não sabe que é pensamento: “a consciência apenas *tem* esses pensamentos, mas ainda não os *pensa* – ou não sabe que são pensamentos [...]” (HEGEL, 2014, §527, p. 356). O objeto da fé tem uma tal presença para ela que ela não consegue se auto-determinar seus próprios pensamentos. A fé, ao *pensar*, transcende a si mesma, e não retorna mais a si; desloca-se inteiramente para o seu objeto, cuja força de absorção é tal que a fé esquece de si mesma. A filosofia de Hegel, ao ser uma filosofia do sujeito, busca sempre o retorno a si mesmo, o reencontro da verdade com a certeza do sujeito – a fé, ao contrário, está sempre fora de si, ela se transcende, por conceder ao seu objeto a realidade absoluta. Aquilo que, para a fé, é um *ser objetivo*, intuído imediatamente, permanece, para Hegel – ou seja, para o ponto de vista limitado pela experiência da consciência –, somente *puro pensamento*, mas a fé não consegue justamente tornar este seu pensamento imanente a si, não consegue torná-lo conhecimento de si.

A imediatez, com que a essência está na fé, baseia-se nisto: em que seu objeto é *essência*, quer dizer, *puro pensamento*. Entretanto, essa *imediatez*, enquanto o pensar entra na consciência (...), adquire a significação de um *ser objetivo*, que se situa além da consciência-de-si. Através dessa significação, (...) é que a essência da fé decai do pensar para a *representação* e se torna um mundo suprassensível, que seja essencialmente um Outro da consciência-de-si. (*Ibid.*, §529, p. 359)

A fé é um pensamento que não atinge o *conceito*, e por isso decai na *representação*. O

que isso significa? O conceito é o pensamento que retornou a si mesmo, e se fez em forma de consciência-de-si: torna-se objeto de si mesmo, suprassume a sua auto-diferença em reflexão de si. O *conceito* é certeza de si que é, portanto, imanência a si. A *representação*, ao contrário, tem seu objeto fora de si, ele é um Outro para a consciência. A filosofia de Hegel é uma filosofia da imanência do sujeito: não importa o mundo “lá fora”, não importa a transcendência do sujeito em relação a si mesmo; é preciso, ao contrário, que toda experiência da consciência torne-se imanente em *conceito*, tal como o Além, objeto da fé, ser um *puro pensar*. Não importa o estatuto ontológico deste Além; importa que ele é objeto para um sujeito, e na análise deste sujeito, o objeto vai ser considerado como seu pensamento. A filosofia de Hegel não abandona jamais o sujeito, isto é, sua consciência – não só não abandona, como deseja, ainda, que esta consciência se torne consciência-de-si, seja uma reflexão para si mesma, seja um objeto para si, de modo a completar a total imanência do processo. Este método hegeliano da imanência ao sujeito entra em conflito com a acepção mais comum da religião, cujo objeto é o transcendente. Ora, a figura que opera através do conceito, e remete tudo para si, é a “pura inteligência”, o Iluminismo. O Iluminismo separa rigidamente o *aquém* do Além, o finito do Infinito, e concentra-se no conhecimento sobre *este mundo*, o único que pode oferecer um conhecimento bem determinado e concreto. O conhecimento racional é o objeto para o Iluminismo; este conhecimento é o critério supremo para determinar o que é possível de saber. O *conceito* – o pensamento que conhece a si, que mediatiza tudo que conhece através de seu si-mesmo, ou seja, que estabelece o *sujeito* como o centro da racionalidade – é o critério do Iluminismo. Enquanto a fé tem no *puro pensar* uma positividade fora de si, um objeto que é um absolutamente Outro, para o Iluminismo o puro pensar é seu próprio objeto.

Iluminismo e fé confrontam-se mutuamente, no fim do século XVIII, como duas consciências opostas – mas duas consciências que, como na luta pelo reconhecimento (do capítulo IV da obra), compartilham algo em comum. De fato, o Iluminismo depende da fé para que ele possa adquirir alguma efetividade. O objeto do Iluminismo, sendo a razão pura, é um objeto negativo: seu objeto é o puro Si, ou seja, o centro da consciência que se estabelece como mediação para todo e qualquer saber. A razão pura não tem conteúdo, e somente em se estabelecendo como oposição a fé, ela constitui sua efetividade. Por isso, a análise de Hegel da luta do Iluminismo contra a superstição não constrói apenas os antagonismos, mas visa articular o laço tácito entre as duas – este tema da complementaridade de duas consciências opostas, que resultam em uma unidade, perpassa toda a *Fenomenologia*.

O que o Iluminismo critica na fé é a *representação*. “A consciência crente emprega

dois pesos e duas medidas, tem dois tipos de olhos e de ouvidos, dois tipos de língua e de linguagem; tem duplicadas todas as representações, sem pôr em confronto essa ambiguidade” (HEGEL, 2014, §572, p. 384). Esta dupla referencialidade da consciência crente consiste no seu caráter *simbólico*. Assim, ao agir pela renúncia da posse ou dos prazeres materiais, ela crê que, com este gesto, ela universalize a finalidade da ação, mesmo que não se possa, de fato, abdicar de *todas* as posses ou de todo cuidado com o corpo: “é um símbolo apenas, que cumpre o sacrifício efetivo só em pequena parte, e, portanto, de fato, somente o *representa*” (*Ibid.*, §569, p. 383). Por isso, o Iluminismo considera inepta esta operação da fé, este “rejeitar de *um* bem, para saber e mostrar-se liberado *do* bem; a renúncia a *um* gozo para se saber e mostrar livre *do* gozo” (*Ibid.*, §570, p. 383). A finalidade da ação da fé visa ao universal, mas ela só o pode executar como ação parcial e individual. O impasse da *representação* da fé, diante do Iluminismo, é que ela não pode sair, de fato, deste mundo terreno, de suas necessidades físicas, ou das contingências que se arbitrariamente se apresentam. Assim, o Iluminismo vai sempre inscrever as representações da fé dentro do mundo físico. Ele aponta para os ídolos da fé como sendo simplesmente inanimados pedaços de pedra, de madeira ou de pão, o que para a fé são os crucifixos ou as hóstias. Ele vai condenar que o saber religioso funda-se em um registro questionável, escrito há muito tempo, e por testemunhas que, ou não conheceram os eventos da revelação, ou, de qualquer forma, o escreveram muitos e muitos anos após estes eventos; este testemunho que chegou a nós não pode ter o mesmo grau de validade das notícias de jornal (cf. *Ibid.*, §554, p. 374). O questionamento, portanto, pelo “Jesus histórico”, ou pela validade dos relatos bíblicos (e se são, em primeiro lugar, um relato factual), assim como a redução dos símbolos sagrados à sua factualidade empírica, compõe a linhagem da tradição iluminista, questionadora da religião, que segue até os dias de hoje. Seu positivismo, seu apego a uma epistemologia que preza pela certeza empírica, compõe algumas de suas características desta “visão de mundo”.

Mas esta quebra da *representação* pelo Iluminismo não compreende o que é, de fato, a *fé*. É claro que, por exemplo, a fé não idolatra como sagrado um pedaço de pão enquanto pão, ou uma madeira enquanto madeira. Tampouco a fé pode ter receio de suas fontes não serem confiáveis como as notícias de jornais. Ao contrário, a fé se relaciona com o seu objeto, a *essência absoluta*, através de uma *confiança* que cria um vínculo interior cuja certeza lhe é inegável. Este contato imediato com seu objeto de adoração, que provoca uma certeza indubitável, o Iluminismo não pode lhe tirar – mas ele o tenta, ao acusá-la como pura invenção de sua consciência. Dessa forma, o Iluminismo ataca a fé duplamente: tanto em seu momento de interioridade e de unidade com o sagrado (alegando ser produto de sua

consciência), tanto em seu afastamento em relação à sua representação (condenando-lhe como uma essência alheia a fé, um elemento estranho e forjado). O que o Iluminismo visa é desconstruir o modelo de consciência de *representação* enquanto tal.

A fé, por sua vez, acusa o Iluminismo de má intenção, desonestidade e desrazão, pela recusa com que este não pode lhe compreender a *representação* tal como a fé a experimenta. O Iluminismo se considera honesto, racional e de boas intenções – precisamente o contrário do que a fé o acusa –, porque se pauta na *razão pura*, ou, dito de outra forma, no *direito da consciência-de-si*: esta consciência-de-si que se opõe à *representação* da fé. Forma-se a dialética entre estas duas consciências, pois cada uma considera-se pura e classifica o seu outro como impuro – uma aporia que parece caber a Hegel resolver.

O que interessa a Hegel na luta do Iluminismo contra a fé é mostrar a fragilidade do modelo da *representação*. Isto não quer dizer que Hegel se comprometa com a visão de mundo, proposta pelo Iluminismo, em contraposição à *representação*. O Iluminismo estabelece, positivamente, para além de sua crítica à fé, três pilares de sustentação: o deísmo, o materialismo e o utilitarismo. O deísmo, uma vez entendendo Deus como uma entidade abstrata, sem possibilidade de conhecimento, impossibilita que se decaia no sistema da *representação* – não há mais sagrado, há somente a necessidade lógico-metafísica da existência de um *ser supremo*. Em consequência disso, aferra-se a uma dura separação entre finito e infinito, entre o positivo concreto e o negativo abstrato, e afinca-se ao que é finito e concreto: o resultado é a abstração do ser-em-si do materialismo, uma abstração análoga a do deísmo. Finalmente, o utilitarismo é a ética oriunda deste mundo desencantado, onde “a efetividade finita, portanto, pode, a rigor, ser tomada como melhor convenha” (*Ibid.*, §559, p. 377). O utilitarismo reduziu o mundo e o homem ao seguinte retrato:

Como tudo é útil ao homem, assim também o homem é útil a tudo: sua vocação é igualmente fazer-se um membro útil à comunidade e universalmente prestativo. Na medida em que cuida de si, na mesma exata medida deve dedicar-se aos outros; e quando se dedica tanto vela por si mesmo: uma mão lava a outra. Onde quer que se encontre, está no lugar certo; utiliza os outros e é utilizado. (*Ibid.*, §560, p. 378-379)

Para a fé, estas proposições positivas do Iluminismo são a evidência de sua banalidade, e até de uma *confissão de banalidade* (cf. *Ibid.*, §562, p. 379). O resultado de quebrar a *representação*, e de desencantar o mundo, é rejeitado pela fé. Hegel, por sua vez, parece colocar-se uma posição delicada, porque acredita que as duas consciências são, à sua medida, *verdadeiras*. A verdade do Iluminismo é a defesa do direito da consciência-de-si, que se opõe à *representação* da fé: esta imersão no *pensamento* e na *conceitualização* é a verdade

do Iluminismo. Mas a fé está correta ao notar o reducionismo na visão de mundo iluminista, seja na crítica negativa da *representação*, seja em suas proposições positivas. Hegel, com isso, busca realizar a seguinte síntese: por um lado, aceita este direito da consciência-de-si, ou seja, em ter a inteligência como o objeto mesmo de sua investigação. Isto significa não exatamente abolir, mas “suprassumir” o modelo da *representação*: é preciso que ela se torne *conceito*, que ela se torne inteligível à consciência, ao invés de se configurar como uma renúncia da possibilidade de pensar. O Iluminismo não entende, ou não quer entender, que a religião *pensa*; ora, é esta inteligibilidade da religião que compete a Hegel, ou seja, torná-la objeto mesmo para a consciência, perscrutar o *sentido* interior da *representação*, penetrar com a força do pensamento ali onde o pensamento gostaria de ser interrompido com a barreira do simbólico. Com isso, Hegel quer dar substancialidade de pensamento ao território religioso, ingressar no mundo noético onde a religião habita, e retornar de lá com o *conceito*. Cabe à filosofia esta capacidade de extrair o sentido de tudo o que existe, e, na posse do sentido, compreendê-lo, não como algo alheio, mas como consciência-de-si. A religião deve tornar-se acessível ao pensamento, o que não é aboli-la, mas dá-la uma nova *forma*, ampliando, assim, o conhecimento, o que significa também a ampliação da consciência-de-si. Com isso, não se visa apenas a dissolução do modelo de *representação*, mas a compreensão da religião, enquanto é objeto da consciência, como formadora mesma da consciência-de-si.

No conceito da inteligência, está compreendido não só que a consciência se conheça a si mesma no seu objeto intuído e nele *imediatamente* se possua (...) – mas também que a consciência seja consciente de si mesma como movimento *mediatizante*, ou de si como sendo o *agir* ou o produzir; desse modo é patente para ela no pensamento essa unidade de si mesma como unidade do *Si* e do objeto. (*Ibid.*, §549, p. 370)

1.5 Dialética da Moralidade

Da mesma forma que a *fé* se caracterizava pelo pensamento representativo, por uma organização simbólica do mundo do espírito, por um Além do pensamento que, por isso, o interrompia e impedia que encontrasse a si mesmo, vemos que na dialética da moralidade, apresentada no capítulo VI-C, algo semelhante vai ocorrer. Trata-se da visão moral de mundo, particularmente proposta por Kant. A doutrina moral de Kant era marcadamente dualista, e separava radicalmente razão da sensibilidade, liberdade da natureza. Cabia ao homem compreender os imperativos morais pela sua própria *razão prática pura*, interiorizá-los como mandamentos pessoais, sem qualquer influência de autoridade externa ou divina. Com isso,

Kant desejava atingir a completa autonomia do homem racional, que só dependeria de si próprio – ideal típico do Iluminismo.

Charles Taylor (TAYLOR, 2014) aponta duas tendências intelectuais na época de Hegel: o Iluminismo e o romantismo, este se confundindo com o ideal expressivista. O ideal expressivista buscava, certamente, por esta autonomia do homem, ou seja, por sua liberdade, e teve, em um primeiro momento, adesão à moralidade kantiana. No entanto, o forte dualismo desta doutrina conflitava com o ideal de totalidade expressiva, que os expressivistas buscavam, pois eles queriam aliar o homem à natureza, e unificar o ser do homem em uma unidade orgânica sem cisões.

Se a concretização do ser humano deveria ser a do sujeito autodeterminante, e se subjetividade era para significar autoclareza, posse de si mesma pela razão, então a liberdade moral para a qual Kant chamava tinha de ser vista como um ápice. (...) Porém, ao lado dessa profunda afinidade entre as duas visões, que tendia a atrair as mesmas pessoas para as suas órbitas, havia também uma colisão óbvia. A liberdade radical só parecia possível à custa de um rompimento com a natureza, de uma divisão dentro de mim entre razão e sensibilidade, uma divisão mais radical do que qualquer coisa que o Iluminismo materialista, utilitarista, havia sonhado [...] (TAYLOR, 2014, p. 55)

O próprio Hegel, em sua juventude, teve uma tentação pelo sistema moral de Kant: quando escreveu *A vida de Jesus*, tentando ver em Cristo o precursor desta autonomia moral. O rompimento com o dualismo kantiano (não só aquele do sistema moral, mas que compreende toda a obra de Kant) é claro na *Fenomenologia*, e o desenvolvimento da dialética moral visa a superar o momento inicial da divisão. A moralidade em Kant consiste no seguinte: a liberdade humana deve romper com as inclinações e vícios, próprios de sua natureza; esta liberdade é uma auto-supressão dos prazeres e do mundano estabelecendo como *fim* as máximas do Dever; este Dever é posto pela razão pura, sem qualquer ligação com a sensibilidade. A sensibilidade lida com o empírico, com as demandas particulares de cada caso, enquanto o Dever puro é dado pela razão prática como mandamento *a priori* da essência da racionalidade. A ideia de Kant é formar uma ética *a priori*, que é anterior à prática, à experiência, pois não é suscetível à multiplicidade do empírico. Assim, a ideia do Dever deve ser o único guia moral da razão, de tal forma que a única *finalidade* da moral é o cumprimento do Dever: não se exige que esta moralidade deva buscar a felicidade, cujo surgimento na vida moral é eventual e desconectado dos mandamentos morais. Mas como o Dever é uma regra de perfeição moral que o homem deve estar sempre se empenhando em cumprir, não se atinge jamais esta perfeição: não há realização da perfeição moral porque isso implicaria na imoralidade. O Dever é um Outro em relação à consciência moral, é uma

transcendência desta consciência: o Dever se encontra no mundo eterno *a priori* de onde provém a razão pura, e o homem só pode cumprir esta lei moral, mas não pode *se tornar* a lei. A imperfeição permanente no homem é um pressuposto para que haja um Dever que se eleve e determine a sua conduta. Não há possibilidade de harmonia entre o imperativo categórico absoluto e a ação humana contingente no mundo. Por isso, devemos estar continuamente submetidos aos mandamentos da razão, nos condicionando para que o móbil de toda ação seja o Dever, rompendo com a nossa natureza que nos desvia da virtude.

Para a análise hegeliana, o sistema moral de Kant realiza, assim, uma dicotomia impraticável entre ação e dever. A ação, por um lado, deve corresponder ao dever, mas o Dever jamais se reduz à execução da ação. Por isso, não há harmonia entre a ação e o dever, ou seja, a ação *não corresponde ao dever*. Chegamos à contradição do sistema kantiano: por um lado, há a impossibilidade desta correspondência, porque é necessário manter o estatuto intocável do Dever puro, mas, por outro lado, a ação deve corresponder ao dever já que ela é moral. É aqui que caímos novamente no problema da *representação*, anteriormente visto com a fé: a ação só pode ser uma representação do Dever, enquanto o Dever, em si, fica *além* de qualquer ação. Mas isso também significa a imperfeição da ação; a separação da ação ao Dever expõe o lado imoral da ação, afastada que está da pura fonte do Dever, imersa na contingência do empírico e seguindo os ditames da sensibilidade. Esta impossibilidade de harmonia entre a ação e o Dever leva à *dissimulação*. O que é contraditório na moralidade kantiana é que o Dever deve ser internalizado pelo indivíduo, e aliás nasce do próprio princípio de racionalidade moral inerente à razão, mas, ainda assim, o Dever não corresponde ao indivíduo entendido em sua totalidade, portanto permanece, de alguma forma, *externo* ao indivíduo, *além* dele. O que causa isso que Hegel chama de *dissimulação* não é o fato de que o indivíduo só assimilaria a lei moral de forma superficial, sem internalizá-la e torná-la parasi, e portanto sua ação moral permaneceria na mera aparência de quem cumpre um mandamento exterior; não pode ser este o caso, porque Kant, de fato, requer a interiorização da lei; o que ocorre é que esta lei é proveniente da *razão pura*, alheia à sensibilidade, e assim impede que a ação moral transforme-se no Dever. A crítica de Hegel é, assim, a impossibilidade da transferência do Dever à ação, o que é, de algum modo, a impossibilidade de assimilação da lei moral, que se torna meramente um *puro pensar*.

É com a “boa-consciência” (*Gewissen*) que se resolve o impasse da filosofia moral kantiana. Com a boa-consciência, é a ação que experimenta toda a potência da moralidade. Os mandamentos morais não são, para ela, exteriores, ou postulados com toda rigidez de um *a priori*; na boa-consciência, não há uma lei anterior à ação, e que lhe serve de parâmetro de

avaliação para a conformidade da ação; ao contrário, nasce com a ação, por si mesma, o sentimento moral em todo seu vigor. É do si-mesmo – da própria força do caráter – que advém a potência moral. “Agora é a lei que é por causa do Si, e não o Si por causa da lei” (HEGEL, 2014, §639, p. 424). Está na ação, produzida pelo Si, o conteúdo moral – e não em um *além* apriorístico abstrato, destituído de sensibilidade. No *ser* do homem, lá já está presente a moralidade. O imperativo categórico, ou as tábuas de Moisés, exteriorizam a moralidade em rígidas leis, impostas ao indivíduo de cima para baixo. Mas é o próprio homem que é já moral, no seu Si, e externalizado na ação – há perfeita transposição do Si à ação, ao ponto da indissociação. O homem é um *ser* moral, e ele o demonstra na *ação*, que é a indiscernibilidade do interior e do exterior.

O problema da dissimulação, do desacordo entre dever (e toda a sua rigidez) e a ação (que remonta ao empírico, ao que é efetivo), é abolido. Agora *este* Si, que é a própria fonte de irradiação moral, precisa ser reconhecido. A ação moral só tem efetividade porque é reconhecida pelos outros. Só o reconhecimento estabelece a efetividade moral, porque ele opera a passagem do ato individual à compreensão moral por todos. Assim, temos que o que garante a moralidade não é só a impregnação da ação pela autenticidade do Si, mas a consequência necessária de que este Si é reconhecido. A moral kantiana só encontrava a universalidade ao cindir a razão *a priori* da sensibilidade, mas, no caso da boa-consciência, esta universalidade é encontrada na própria ação do singular.

Perante a boa-consciência, não têm sentido questões ou dúvidas [como estas]: se é *verdadeira* a asseveração de agir por convicção do dever; se é *efetivamente* o dever o que foi feito. Naquela questão ‘se a asseveração é verdadeira’ estaria pressuposto que a intenção interior é diversa da que foi manifestada, isto é, que o querer do Si singular possa separar-se do dever, da vontade da consciência universal e pura. (...) Só que essa diferença entre a consciência universal e o Si singular é justamente o que se suprassumiu. O saber imediato do Si, certo de si, é lei e dever; sua intenção, por ser sua intenção, é o justo. (HEGEL, 2014, §654, p. 434)

A boa-consciência incorporou em si mesma a lei moral; e ela se tornou a lei. Não se trata de uma dissolução da moralidade para a admissão da expressividade de *cada um* enquanto singular, mas justamente esta transposição do absolutamente singular e concreto, o Si-mesmo mais autêntico, que veio a ser a própria universalidade e substância do dever. Consideramos esta passagem da *Fenomenologia* particularmente importante, e podemos dizer que a própria obra só foi possível de ser escrita por esta convicção interior. Pois a *Fenomenologia* visa a transformação da consciência em consciência-de-si, da alienação do Outro para o que é próprio – e com este apreender do que é mais próprio, com esta formação do Si-mesmo, a consciência individual transfigura-se em consciência universal. Uma das

questões fundamentais da *Fenomenologia* é esta: o singular deve ascender ao universal, não há separação real entre essas categorias. O singular não pode ser entendido como o “indivíduo” abstrato, tal como vimos na criação do direito romano da pessoa jurídica: o direito da *pessoa*, defendido pelo Estado de Direito, só a aliena do Todo, de sua participação como universal. É preciso entender, portanto, que Hegel não condena o individual: é que este individual, ou é entendido como uma abstração jurídica, ou ele não é de fato individual, mas se suprassumiu sua individualidade em elemento universal, reconhecido. O reconhecimento da individualidade é sua passagem ao universal, isto é, ao espírito. É por isso que a boa-consciência pode ser entendida como uma alusão a Napoleão, ou aos grandes homens da história:

Não é, de certo, impossível que ele pense nos grandes homens de ação dos quais a história humana nos fornece tantos exemplos. Se queremos compreender o capítulo que tentamos comentar, nos parece que se deve evocar (...) uma figura particular que não poderia deixar de assombrar sua imaginação, a de Napoleão. (HYPPOLITE, 1946, p. 478, tradução nossa)

Estes grandes homens da ação, como Napoleão, impõem com a sua ação e vigor o próprio caráter moral. Da moralidade abstrata da razão pura *a priori*, encontramos aqui a imanência moral de grandes líderes políticos. Pois parece que a moralidade nada tem a ver com o *conteúdo*, que permanece algo externo e alheio. Ao contrário, o que é mais próprio da moral é a autenticidade que emana do Si-mesmo. A lei que permanece exterior recai sempre na dissimulação. É da consciência humana que se desdobra todo o campo de sua autenticidade – não há “conteúdo” exterior a ela. Mas isto não quer dizer que já se tem desde sempre posse da moralidade, e pode-se atuar como bem entender. Na verdade, o que a boa-consciência realizou é justamente a passagem do *dever* para o Si, e somente com essa passagem o *dever* é concreto, porque mediatizado por uma consciência humana real. Com isso, o *dever* não é mais uma tábua de mandamentos impostos, mas o próprio discernimento daquela consciência, sua assimilação do que é *certo*. A boa-consciência conhece o que é *certo*, e o realiza, agindo efetivamente no mundo – ação que é reconhecida, e elevada, assim, ao universal, ao mundo político, ao espírito.

Hegel ainda vai realizar duas passagens dialéticas para enriquecer o campo possível de significado da boa-consciência. Uma delas é a da *bela alma*. Enquanto a boa-consciência jogava o seu Si para fora, se exteriorizava inteiramente na *ação*, e o seu vigor era a própria presença da moralidade, a bela alma trata do Si como seu conteúdo perfeito, que não pode vir à ação. Este Si vai ser expresso pela linguagem, que se encarrega de trazer à tona este “mundo

interior”. A *bela alma* se afunda na negatividade do Si, e aquilo que expressa na linguagem é, antes, a impossibilidade mesma de se levar à ação. Passiva, contemplativa, impotente, quem sabe auto-indulgente, a *bela alma* considera a sua subjetividade um tesouro de expressividade que deve permanecer resguardado no interior. Aqui nesta passagem, Hegel parece se referir sobretudo a Novalis. “O mundo inteiro está morto para mim, eu não sou mais daqui” (NOVALIS apud HYPPOLITE, 1941.II, p. 187, tradução nossa), verso que explicita bem o aspecto fantasmático desta presença espiritual. A boa-consciência transformou o dever em Si, e com isso se conduziu à ação; mas a *bela alma* supassumiu qualquer possibilidade de ação, e deixou o Si encontrar o seu próprio vazío.

Hegel é crítico desta figura. No entanto, nos escritos teológicos de juventude, “a bela alma do misticismo de juventude de Hegel é aquela que deseja fugir diante do destino e criar o reino interior de Deus. Cristo se recusa a toda limitação objetiva do amor. Mas ‘uma tal elevada subjetividade passiva não pode, ainda assim, escapar à violência do mundo’.” (HYPPOLITE, 1941.II, p. 186, tradução nossa). Portanto, na *Fenomenologia*, em relação aos escritos teológicos de juventude, Hegel reinterpreta esta *bela alma*: ela não é mais como a figura de Jesus, que nega a ação para determinar positivamente o si-mesmo, mas sim esta negação da ação é um mergulho interior, quase solipsístico, para extrair o néctar da linguagem, para imergir na abstração da poesia, perdendo a positividade da determinação do si-mesmo.

o que ela [a bela alma] é para si, e o que para ela é *em si*, e o que para ela é *ser-aí*, se volatiliza em abstrações, que para a consciência não têm mais nenhuma firmeza, nenhuma substância; e tudo o que até agora era essência para a consciência, retrocedeu nessas abstrações. A consciência, refinada até essa pureza, é a sua figura mais pobre; e a pobreza, que constitui seu único patrimônio, ela mesma é um desvanecer; essa absoluta *certeza* em que a substância se dissolveu, é a absoluta *inverdade*, que colapsa dentro de si; é a *consciência-de-si* absoluta em que a *consciência* afunda. (HEGEL, 2014, §657, p. 436)

A bela alma só ama a si: por isso dissolve todo conteúdo e imerge para dentro de si mesmo, onde pretende encontrar o tesouro da interioridade. Hegel já havia criticado os românticos anteriormente no Prefácio da obra, e a sua orientação é a mesma nos dois casos. O romântico afunda no interior do Si e não consegue retornar de lá com uma “matéria” palpável: sua imersão no Si é só volatilização da negatividade interior. Hegel, assim, se considera como um avanço em relação aos românticos, já que é preciso que haja a exteriorização (*Entäusserung*) da consciência: há uma facilidade nessa elucubração poética dos românticos, que pretendem ser a emanção do inefável. É preciso, ao contrário, determinar o mundo noético da consciência, uma determinação que constrói a “ciência da experiência da

consciência”: a negatividade do Si deve ser domada, deve se impor a ela uma forma determinada e um conteúdo positivo. O movimento dialético da *Fenomenologia*, a sucessão das figuras, é esta determinação positiva da subjetividade; ela impõe uma *ordem* que contrasta com a efervescência caótica dos românticos.

Ainda tem menos razão essa temperança que renuncia à ciência, ao pretender que tal entusiasmo e desassossego sejam algo superior à ciência. Esse falar profético acredita estar no ponto central e no mais profundo; olha desdenhosamente para a determinidade (o *horos*) e fica de propósito longe do conceito e da necessidade (...). A força do espírito só é tão grande quanto sua exteriorização; sua profundidade só é profunda à medida que ousa expandir-se e perder-se em seu desdobramento. (HEGEL, 2014, §10, p. 28)

Com a determinação da *bela alma* e da boa-consciência, Hegel então passa para a síntese destas figuras em “o mal e o seu perdão”. Neste novo caso, agora temos o encontro de duas consciências-de-si: uma, que fala e não age, em contraposição a outra que age e que é para si o dever. Essa passagem se caracteriza pela perda do reconhecimento que anteriormente havia sido estabelecido: a perda da ação como a materialização do cumprimento moral, e a perda da linguagem como o substrato do mundo interior. Com a ausência de reconhecimento, cada uma destas consciências (a consciência que age, e a consciência contemplativa que fala) fica isolada em seu ser-para-si, e a comunicação entre elas é perdida. Dessa forma, o agir individual recai na ambiguidade de sua individualidade, e passa a ser visto como vaidade e egoísmo; e a consciência julgante, aquela afeita à linguagem, não é mais o eco do Si como da bela alma, mas utiliza a linguagem como punição e difamação do agir, tão espontâneo, da outra consciência. Volta, então, a se separar o *dever* e a *ação*: a consciência que age se vê confrontada com a consciência julgante que reivindica para si uma notoriedade no saber do dever. Evidentemente esta consciência julgante é hipócrita. Mas sua ação difamatória consegue afetar a consciência operante: esta passa a entender que a sua ação provém *somente* do seu Si, e perdeu a sua universalidade, portanto se entende como má, maldade que deseja expurgar através da confissão. O que precisa ocorrer é, portanto, a reconciliação das duas consciências opostas: uma deve abdicar da ação, e se confessar como má, como aquela que só agia a partir de si mesma, sem compromisso com o Dever e sua universalidade (trata-se do lado negativo daquilo que chamamos de “autoverdade”); a outra também deve renunciar a sua posição de julgadora, no fundo hipócrita, pois posa de detentora da moral e dos bons costumes, sem se arriscar a agir e a atuar no mundo. Uma se confessa e a outra deve conceder a absolvição. Neste movimento, realiza-se uma troca intersubjetiva entre as duas consciências: ao renunciar a si, e entregar-se à verdade do outro, cada uma realiza o princípio

hegeliano de ser si mesmo no seu outro, e esta recíproca troca intersubjetiva traz à tona o *espírito absoluto*. O conceito de espírito, como já foi dito anteriormente, é a duplicação da consciência-de-si – o espírito é a *unidade* das duas consciências (a operante e a judicante), mas esta unidade só pode ser realizada, tornada concreta, porque cada parte duplicou sua consciência ao ser si mesma justamente quando se sai de si e se conduz ao outro.

1.6 Religião

A *Fenomenologia* avançou, com as suas figuras de consciência, até a religião. O que significa a aparição do capítulo da religião na obra? A obra é um mergulho no mundo noético: a consciência se inicia com o saber mais imediato, aquele do *puro ser*, que corresponde à aquisição da consciência mais elementar. Aos poucos, a consciência avança de consciência da exterioridade para interioridade, para a consciência-de-si – e da consciência-de-si para razão, e da razão para espírito, até chegarmos na religião. Este percurso revela as profundezas onde a consciência está enraizada: aquela consciência do mais simples e elementar, do puramente factual e sensível, desce às suas camadas subterrâneas, inconscientes, como que esquecidas. A *Fenomenologia* faz, assim, o percurso (“o devir do saber”) da ignorância para a *ciência*, da consciência simples e individual (que se limita a ter consciência da evidência exterior à sua frente) para a universalidade supra-individual da vida do espírito e da religião. Ou seja, nas profundezas da consciência se dissolve qualquer traço de individualidade para ingressarmos na *consciência universal*, a consciência em comum, que é o espírito. Através da história, da cultura e da sociedade, é só parcialmente verdadeiro que ela é construída pelos homens. É óbvio que são os homens o elemento factual e efetivo destas realizações. Mas o homem é espírito, e é esta realidade supra-individual que é manifestada ao longo da história e das formações culturais. A realização do homem no mundo manifesta qualquer coisa que não é do mundo e do homem, mas além do homem e além do mundo. Através da história, o homem busca por sua essência, sua consciência-de-si, da qual está afastado – neste caso, a história seria a busca continuada pela essência que se perdeu. No entanto, através de uma inversão dialética, descobre-se que é a história, sendo a busca pela essência perdida, é também a formação contínua desta essência que se revela e se forma ao longo do tempo. O desenvolvimento da religião obedece a mesma dialética. A religião é construída como obra da consciência humana, e por isso a religião está no *tempo* e se desenvolve na *história*; o vir-a-ser contínuo destes desdobramentos históricos é a busca continuada do homem por

compreender a Deus e determiná-Lo em relação à sua consciência finita. Por outro lado, o vir-a-ser das religiões é o campo possível de compreensibilidade do que é Deus através da consciência humana – de tal forma que este vir-a-ser é, em última análise, o próprio Deus. É o próprio Deus revelando-se no tempo e na história. Hegel constrói a *Fenomenologia* de tal forma que o Espírito pode ser visto como a consciência coletiva humana ou como o próprio Deus se auto-revelando ao longo do tempo para os homens. No fundo, esta diferença ontológica entre Deus e homem torna-se turva, pois Hegel não quer cair na armadilha iluminista do Deus existente, mas incognoscível – o Deus abstrato, postulado pelo *entendimento*. Hegel não quer separar o homem de Deus, o *saber* humano de Deus do próprio Deus. Por isso, a história das religiões é a busca do homem para conhecer a Deus, mas é também o próprio Deus se revelando aos homens – a perspectiva com que se contempla a questão é indiferente, e mesmo indiscernível. Deus, através da consciência humana, conhece a si mesmo: o homem é o veículo para o autoconhecimento divino. “Deus é somente Deus enquanto ele sabe a si mesmo; seu saber-se é, além disso, sua consciência-de-si no homem, e o saber do homem *sobre* Deus: saber que avança para o saber-se do homem em Deus” (HEGEL, 1995, p. 347). O homem é, portanto, espírito: o conhecer a si do homem não é outra coisa senão seu conhecer-se como espírito, ou seja, que o homem revela de si algo além-do-homem; mas este descobrir de si como espírito é também a própria auto-revelação de Deus, que desfaz sua essência abstrata incognoscível e vem a se realizar *concretamente*, ao se tornar Espírito; Deus sente a necessidade de se revelar, de ser conhecido, porque este reconhecimento é também um auto-reconhecimento; Deus só é Deus como *auto-reconhecimento*, ou seja, o ser humano ao se reconhecer como espírito realiza também o próprio conhecimento do Espírito de si mesmo, e Deus é assim este movimento completo de *aparência* e de *auto-aparência* através do próprio ser humano, que lhe serve como veículo.

A religião já havia aparecido antes na *Fenomenologia*, mas ainda não havia aparecido como consciência de si mesma. Na verdade, a religião havia sido representada através das saídas para fora-de-si (as exteriorizações) do homem. O homem projeta-se para fora de si; ele transcende a si no seu agir no mundo; mas o trabalho da *Fenomenologia* é o da *rememoração* em que o homem se recupera e se auto-determina, não sem antes ter se arremessado para fora de si. No *entendimento*, a consciência humana, para organizar o mundo fenomênico, desdobrou uma teoria de dois mundos, o sensível e o suprassensível, o visível e o invisível, o contingente e o necessário – esta é a primeira abordagem da religião. Depois, na *consciência infeliz*, a consciência só podia compreender a si mesmo se, com isso, se entendesse como parte inessencial, abandonada no mundo, diante de Deus absolutamente separado do mundo.

Em seguida, vemos a religião dos gregos: seus rituais funerários particulares para os indivíduos que, já mortos, não pertencem mais à *pólis*, mas retornam ao seio familiar; e sobretudo vemos o peso trágico do *destino*, que abate com toda a severidade a vida ética do povo grego. No confronto da fé com o Iluminismo, surge novamente a religião: a fé compreende a religião através da *representação*, no uso do simbólico, e, portanto, não chega a atingir a auto-determinação de si mesmo, a mediação completa da consciência, no *conceito*. Finalmente, na moralidade, a religião foi representada como Dever, e depois incorporada na ação e na irradiação do si-mesmo. Quando, portanto, atingimos o capítulo da *Religião*, esta está enriquecida e preenchida pelas determinações que formaram o seu caminho: a religião contém, em si, todo o percurso anterior, por isso não se pode limitar a religião, digamos, à moralidade ou ao postulado de um mundo suprassensível. A religião foi construída por toda esta formação da consciência; por isso, a religião é mais profunda na consciência, e seu *saber* é mais rico de substância noética e espiritual.

O percurso da *Fenomenologia* é um avanço rumo à verdade da consciência. Cada nova passagem dialética é um desdobramento das camadas mais superficiais e aparentes para as mais profundas e mais enraizadas no *ser*. A verdade da consciência, portanto, não pode ser dada imediatamente; somente o processo do desvelamento do caminho possibilita a abertura para a sua verdade. Se verdade é, como em Heidegger, $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, des-velamento, abertura, então a verdade só pode ser descoberta (experimentada) através de uma deiscência, de um desabrochar do sentido do percurso.

Hegel leva em conta a dimensão do desvelamento. Ele considera a clareza conceitual como uma conquista [...] A Ideia enquanto resultado deve crescer a partir do meramente implícito e subdesenvolvido. Porém, esse desdobramento necessário é, ele próprio, parte da fórmula da necessidade racional que é a Ideia. Consequentemente, revela-se no final que o próprio início inarticulado é deduzido da Ideia. (TAYLOR, 2014, p. 514)

O devir do espírito se dá enquanto o espírito não apreender a si mesmo. A religião é a consciência-de-si do espírito, mas ela ainda está submetida à ação do devir, porque esta consciência-de-si ainda não coincide inteiramente com o objeto que foi exteriorizado. Na verdade, o que ocorre é que a consciência-de-si não é um objeto que possa ser exteriorizado, e assim toda manifestação da religião, embora seja o espírito compreendendo a si mesmo, não permite que o espírito retorne a si. “Mas embora o espírito certamente alcance na religião revelada [o Cristianismo] sua *figura* verdadeira, justamente sua *figura* mesma e a *representação* ainda são o lado não superado, do qual o espírito deve passar ao *conceito*, para nele dissolver totalmente a forma da objetividade” (HEGEL, 2014, §683, p. 454). Todo o

percurso da *Fenomenologia* pode ser compreendido assim: a consciência não é um objeto, ela não pode ser objetificada; para ser compreendida, a consciência deve ser apresentada na deiscência de sua própria auto-compreensão. O vir-a-ser da consciência dissolve a objectualidade fixa, estanque: ora, é justamente este vir-a-ser que permite transformar a substância em sujeito. A substância é o objeto *imediato* dos gregos; mas o Cristianismo introduziu a negatividade, a negação da aparência e do imediato, no afundar do si-mesmo (como vimos, por exemplo, no caso da *bela alma*), na descoberta da consciência-de-si: é a introdução do *sujeito*. Por isso, mesmo a religião revelada (isto é, o Cristianismo) ainda é uma *representação* do espírito, e não a sua consciência-de-si: com isso, Hegel parece querer remeter à interiorização *individual* da verdade da religião (e do espírito, em geral). Essa assimilação pessoal que precisa suprasumir *a figura e a representação* alude a uma ideia de um “princípio protestante” (cf. VOEGELIN, 2010), em que parece caber ao indivíduo a verdade última da religião: a religião afunda na total interioridade, ao suprasumir sua representação, e adentrar nos recônditos da consciência individual. Só que esta consciência individual é, por sua vez, a *consciência-de-si universal*: não é em nada contingente e particular; ao contrário, tem a forma mesma de uma consciência impessoal, cujo propósito é manter-se como consciência, e não se perder na exteriorização da representação religiosa. É por isso que McTaggart considerou – não sem mordacidade – que, na lógica hegeliana, o Cristianismo está como um hegelianismo exotérico, enquanto o hegelianismo é o Cristianismo esotérico (cf. COPLESTON, 1994, p. 241). Dentro desta lógica, o hegelianismo aparece, portanto, como uma superação do Cristianismo, mesmo que sob a aparência de uma mera assimilação interiorizada. Pois a predominância final da consciência-de-si como autodeterminante, como autônoma, como o resultado último do percurso do espírito, só pode significar a autonomia do sujeito frente à religião – mesmo se esta prevalência da consciência-de-si for simplesmente o cumprimento do “princípio protestante”, ou seja, um fruto da necessidade mesma do Cristianismo, e em particular do luteranismo. Discutiremos melhor isso mais à frente.

A dialética interna da religião apresenta-se em uma tríade: *religião natural* – *religião da arte* – *religião manifesta*. A primeira representação, a mais basal e elementar, corresponde a incorporação do *ser* ao espírito (isto é, a religião natural). Por isso, a religião natural (que também se subdivide em uma tríade) tem com suas figuras a correspondência com as figuras do início da *Fenomenologia*: a certeza sensível – a percepção – o entendimento. Assim, a religião da luz – associada com o Zoroastrianismo pela maioria dos comentadores, embora Jaeschke reivindique que Hegel aqui faz possível alusão ao início do Gênesis (cf.

JAESCHKE, 1990, p. 201-202) – seria a representação mais elementar, o equivalente ao *puro ser* da *certeza sensível*. Já a figura seguinte, o panteísmo (mais bem determinado na Índia) equivale à *percepção*, porque nele a representação se dispersa em uma multiplicidade de seres distintos: trata-se do panteísmo em que uma planta ou animal simbolizam a Deus. Finalmente, na figura do *artesão*, que corresponde ao *entendimento*, a representação começa a se abstrair e sair do naturalismo: trata-se da religião do Antigo Egito, manifestado com a sua arquitetura e escultura.

Enquanto a religião natural corresponde ao *ser*, a religião da arte corresponde ao *Si*, isto é, ao homem. Na religião natural, suas representações figuravam os elementos mais etéreos da natureza (a luz), depois seus seres concretos (a planta e os animais), por fim as formas geométricas abstratas, confeccionadas pelo *entendimento*, como as pirâmides do Egito: esta evolução dialética é um movimento interno das representações do *ser*, enquanto natureza, exterioridade, ou pura forma geométrica. Mas o movimento total da religião (religião natural – religião da arte – religião manifesta) é o processo constante de humanização: a representação deve se tornar consciente de si, deve representar o Si para si mesmo. Com a *religião da arte* (que corresponde ao espírito e à cultura grega), já ocorre um processo de antropomorfização: os deuses adquirem forma humana, e o homem é, de algum modo, divinizado.

Na *religião da arte*, Hegel não expõe apenas símbolos literalmente sagrados do povo grego. Na verdade, ele parece traçar um amplo panorama de suas atividades culturais, que constituem o universo cultural grego, e é este universo socio-cultural que é a encarnação do *espírito* na Grécia Antiga. Esta parte é também subdividida em três: *a obra de arte abstrata – a obra de arte viva – a obra de arte espiritual*. A primeira parte, a obra abstrata, inicia-se com a escultura. A escultura deve representar um deus, e ela é feita com uma objetividade, um equilíbrio, uma serenidade, uma desdramatização, inultrapassável, expressão muito próprio do espírito grego. Isso se dá porque a estátua em forma humana “se reflete no fato de sentirem o divino não como algo completamente diferente e fundamentalmente misterioso e incompreensível” (TAYLOR, p. 229). Com isso, o espírito grego demonstra que a natureza e a cultura, o humano e o divino, se tornam um: donde provém o imperturbável equilíbrio do mundo grego. Esta absoluta objetividade e limpidez da estátua também significa que o artista esquece de si mesmo na obra: o artista transforma o seu Si em *ser*, exterioriza-se completamente na obra. Por isso, a estátua grega é a representação mais próxima da que lhe antecedeu, isto é, das obras do mundo do Antigo Egito: ambas têm em comum o fato de que a obra de arte é algo de extremamente concreto, puramente presente enquanto *coisa*, mas o

grego é mais refinado, porque seu trabalho é o da humanização através da perfeita *imitação* da natureza.

A obra de arte abstrata também se apresenta em um outro modo, o da interiorização, oposta à coisidade da estátua: é o *hino*. O hino pode ser considerado como o “dionísico”, em comparação ao “apolíneo” da estátua (cf. HYPOLITE, 1946, p. 531). No hino, opera-se uma união dos Si, “é a correnteza espiritual que na multiplicidade das consciências-de-si é cônica de si como de um igual *agir* de todos, e como de um *ser simples*” (HEGEL, 2014, §710, p. 468). O hino realiza aquilo que é próprio ao espírito: a elevação das consciências particulares a um plano mais elevado em que eles se equivalem, em que a particularidade é dissolvida na universalidade. Com isso, o hino permite a passagem dialética para a terceira figura da obra de arte abstrata: o culto. Enquanto o hino é somente o afundar do Si pela linguagem e pela música, o culto é uma ação concreta, especialmente através do sacrifício de animais. O culto celebra uma purificação do Si (ou seja, da essência do homem), o que já está prenunciado no hino, mas que, no hino, esse processo é evanescente por ter sua existência somente através da linguagem e da música. O culto é um ritual que torna mais concreta, em relação ao hino, a simbologia da purificação do Si – tais como o ritual de abluções, ou o uso de vestes brancas que representam esta purificação.

A jornada da *Fenomenologia* continua com a *obra de arte viva*, que se realiza com a festa báquica e com a cultura do atletismo grego. Em ambos os casos, temos a divinização do homem: de fato, esta obra de arte viva é o próprio homem. Neste sentido, o atleta, sua perfeição corporal e física, corresponde analogamente àquela perfeita exterioridade da estátua. Portanto, a cultura grega se representa não só em peças externas, mas também através do próprio homem. O atleta está associado a esta perfeição física, domínio da aparência e da exterioridade, portanto apolíneo; enquanto o ritual báquico (dionísico) é o culto da interioridade, do delírio e da embriaguez. A síntese dialética que os suprassume – que faz, portanto, a junção do interior e do exterior, e também, podemos dizer, de Apolo e Dionísio – é a linguagem, mas não mais a linguagem do hino; trata-se agora da linguagem da literatura grega, donde passamos à figura seguinte, a *obra de arte espiritual*.

A literatura grega, como se sabe, se divide em três gêneros, o que é muito oportuno para a formatação de tríades que Hegel tanto gosta de construir: a epopeia, a tragédia e a comédia. Assim, veremos como a forma inicial da epopeia, em que o aedo (o narrador) se exterioriza totalmente no conteúdo e como que se apaga (tal como já era o caso do artista na estátua), se desenvolve até chegarmos na comédia, em que o narrador se eleva em relação aos personagens, aos deuses, ao *conteúdo*, e assume assim a figura da certeza de Si-mesmo. Este

desenvolvimento da literatura grega corresponde a todo o movimento da *religião da arte* de transformar o *ser* da obra de arte em *Si*, passar da *coisa* ao humano, o antropomorfismo, e chegar à consciência-de-si da representação. No entanto, a literatura grega ainda tem grande dependência no sensível, no que é aparente – mesmo que seu meio, a linguagem, seja o domínio do signo e não do sensível. É, portanto, a relação entre o signo e o sensível, ou entre a forma e o conteúdo, que se corporifica no movimento interno destas figuras. Assim, como já dissemos, na epopeia, o aedo se doa ao conteúdo de sua narração: os eventos ali contados são superiores ao aedo, e são propriamente o que importa. “O aedo é o órgão evanescente em seu conteúdo; seu próprio ser não conta, mas sua Musa, seu canto universal” (HEGEL, 2014, §729, p. 478).

Na tragédia, a *forma* muda, porque nela são os atores que contam a história ao participarem dela como seus membros. Como foi escrito anteriormente, a respeito do espírito ético do povo grego, a tragédia se constrói através de personagens resolutos, que encarnam estamentos sociais representando uma rígida estrutura da *pólis*. Os personagens são, assim, certos de si mesmo e de seu agir; aliás, tão certos que desempenham a ação mesmo que ela acarrete em conflito. Os personagens não abdicam de si, e são veículos perfeitos para a lei que representam, com uma inflexibilidade que reflete sua força, sua convicção, seu caráter. As máscaras dos personagens estão, assim, perfeitamente incorporadas, e o *ser* dos personagens é exposto na sua ação inflexível, inamovível, austera. Os acontecimentos, a narração, estão assim no mesmo nível dos personagens, que são quem, de fato, determinam os eventos: com isso, estes personagens são colocados em uma estrutura entre o que sabem e aquilo que não sabem, e se deslocam, a partir da ação que realizam, rumo ao destino inaudito. Na imposição do peso do destino, o personagem é então dimensionado para o seu tamanho *real*: nem pequeno, nem grande, o personagem assume a estatura que tem *objetivamente*, em um entrelaçamento entre a indigência e a nobreza.

Na comédia, porém, o narrador torna-se a figura principal, alcançando, assim, o inverso da epopeia. De fato, enquanto o grandioso da epopeia eram as decisões dos deuses do Olimpo e o porte épico de heróis como que além-humanos, a comédia inverte essa equação: agora os deuses e os homens, suas condutas éticas, são tornadas baixas, contingentes, individualizadas, portanto ridículas. Perde-se a *substância ética* em que se compunha o povo grego. A comédia, devido à sua relativização, lembra a figura do ceticismo: em ambas, para afirmarem a certeza de si mesma, tudo se dissolve e nada é tido como “intocável”, incondenável. Por isso, a comédia parece ser um movimento cultural de um povo que já não acredita mais nos seus deuses – ela habita em uma degradação cultural, e tem consciência

dela. A comédia é uma representação consciente de si; aliás, por isso, o riso pertence aos próprios personagens, e não à plateia. Com isso, Hegel mostra como que o desenvolvimento do espírito é sempre aquele rumo à sua consciência-de-si. Mas a cultura grega ainda é uma em que tudo deve ser exteriorizado, objetificado – ao ponto mesmo de cairmos no ridículo da comédia antiga. Como diz Hyppolite: “Tudo aquilo que pode ser representado objetivamente, o será nesta obra de arte divina; tudo, menos o conceito, a absoluta certeza do Si em si mesmo. O espírito grego é o espírito que se manifesta no exterior, mas que não conhece do espírito senão esta manifestabilidade” (HYPPOLITE, 1946, p. 529-530, tradução nossa). A aparência resiste; ela não se dissolve na completa imersão da interioridade do Si; e o Si, quando se realiza plenamente, estabelece o pleno domínio do aparente, das máscaras, das superfícies, que é o caso da comédia.

O caso muda com o Cristianismo. A Encarnação é também uma antropomorfização, mas sua representação é notoriamente distinta do paganismo grego. Agora a figura divina é a consciência-de-si do espírito: o que se exterioriza é o Si, ou seja, se exterioriza apenas para retroceder às profundezas da interioridade. Assim, Jesus, por ser um homem, é uma consciência-de-si; na verdade, aquilo que ele veio ensinar consiste em recuperar a consciência-de-si. A essência do homem não é estranha ao homem: ele descobre que sua natureza espelha a natureza divina, mas esta descoberta só é possível através da mediação de Jesus enquanto figura consciente de si. O que Jesus exprime não é o fato de que ele conhece a Deus, mas que sabe que conhece, e assim realiza a união com Ele. Exprimir que só se conhece o Pai através de mim, é exprimir que ele é a mediação, mas que a mediação é feita pela consciência-de-si.

Mas, além disso, a Encarnação representa o fato de que, com a revelação, a *essência divina* é agora conhecida. No entanto, este revelar-se é também permanecer no mistério. O que se revela também permanece oculto: e assim ambos os momentos são suprassumidos. Por um lado, a *essência divina* se exteriorizou, e veio para a *existência*; mas esta exteriorização nada mais é do que o retornar à *essência*. É o Si que se revela, enquanto Si – mas o Si é negatividade, e, portanto, assume uma face positiva apenas para que se afunde de novo dentro de si. A revelação é necessária para que a negatividade não seja abstrata, mas torne-se conhecida e concreta. Para Hegel, este é o *conceito* do espírito: emergir à superfície sendo espírito, portanto transformar a superfície em espírito:

o manifesto, que aparece completamente na *superfície*, é justamente nisso o *mais profundo*. Que a essência suprema seja vista, ouvida, etc., como uma consciência-de-si *essente*, isso é,

pois, de fato, a plena realização de seu conceito; e por meio dessa realização plena a essência ‘é-aí’ tão imediatamente como ela é essência. (HEGEL, 2014, §760, p. 498).

O ser-aí (a *existência*) e a essência se confundem: esta dialética revela aquilo que já tínhamos visto na *certeza sensível*. A *certeza sensível* quer apreender a coisa concreta, mas essa concretude absoluta do sensível revelava-se como a mais abstrata verdade do *ser* universal. A Encarnação nos mostra novamente esta dialética: o mais universal, a essência abstrata, vem à tona como um sensível imediato.

O Si singular – o Cristo – é a identidade da abstração (portanto, da essência suprema) e da imediatez. Nós reencontramos aqui a verdade da qual nós partimos bem no começo da *Fenomenologia* (a certeza sensível). O imediato era transformado para nós em puro universal. Aqui aparece o sentido desta dialética, porque o puro universal, a essência, torna-se novamente o imediato sensível. (HYPPOLITE, 1941.II, p. 266, tradução nossa)

A existência e a essência transformaram-se uma na outra: cada uma é si mesma na outra. Mas isso só foi possível porque é a *consciência-de-si* que faz esta mediação de uma a outra. O que se revela não é algo de estranho – algo outro – à consciência; ao contrário, é a própria consciência que se revela como consciência-de-si. A revelação é consciente-de-si – o que não era o caso das figuras anteriores da *religião*. Na *religião natural*, a representação assumia a dialética da *consciência* perante o *ser*: ela, assim, se sucedia de *certeza sensível* (a imediatez da luz) para *percepção* (a multiplicidade dos seres naturais: a planta e os animais), e então para *entendimento* (a representação do *ser* na figura geométrica, ou seja, a passagem à abstração do *ser*). Na *religião da arte*, buscava-se pelo Si: passamos da figura morta da estátua para o corpo vivo do atleta, para então encontrar o *meio* ideal da exteriorização do Si na *linguagem*, isto é, na *literatura*. A literatura era o empenho máximo pela exteriorização do espírito, mas aí ela só vinha a constatar seu pertencimento no território do *ser*, do sensível: era a comédia, que compreendia o mundo das aparências no vir-a-ser da consciência-de-si da arte. As máscaras do teatro revelavam-se como máscaras: a consciência-de-si da arte demonstrava o resultado paradoxal de que era a aparência que a sua certeza de si confrontava. Ou seja, esta figura não conseguia ir além da aparência para mostrar-se consciente-de-si: portanto, *ser* e *Si* estavam profundamente separados, de onde advém justamente a comédia. É na Encarnação que *ser* e *Si* tornam-se um só – ora, a consciência-de-si é justamente isso, a indissociação de *ser* e de *Si*. A Encarnação é, portanto, a revelação da *consciência-de-si* para a *consciência-de-si* – de um homem para os homens. A Encarnação não representa uma figura estranha à consciência; ao contrário, é a própria *consciência* que se exteriorizou, fez-se Outra, para então revelar-se como si mesma. Ela é e não é um Outro, ao mesmo tempo: Deus se tornou homem

para ser conhecido pelos homens, ou seja, para que não fosse algo de estranho aos homens e, assim, para que eles se conheçam a si mesmos, o que os une novamente com Deus. Este círculo é o conceito do espírito, e a vida do Absoluto. A consciência-de-si é o *meio* em que se opera essa passagem, aquela da saída da abstração do Absoluto para o seu ser-conhecido concreto; isto é, Deus só pode ser conhecido pelo homem através do homem; e quando conhece a si mesmo, então ele conhece a Deus. O Cristianismo absorve este paradoxo: o que é revelado é *um* homem, mas *este* homem é Deus. Ou: o *ser sensível imediato* (o homem de carne e osso) é Si, e o Si se afunda na negatividade. “Existe no homem um vazio do tamanho de Deus” (Dostoiévski). É o reino da interioridade que vem à tona na superfície; é a exteriorização do Si, mas o Si permanece o que é, ou seja, ser-para-si, negatividade, e assim suprassume a própria exteriorização de si mesmo, e realiza isso *imediatamente*, no mesmo momento em que é exteriorizado. É isso que a *bela alma* de Novalis não entendia: ela ansiava pelo mundo da interioridade através da linguagem; com isso, ela era um evolir-se do espírito evanescente que, por isso, perdia a sua determinidade. Ao contrário, na Encarnação, pois o Si é então perfeitamente determinado (exteriorizado) – e é justamente essa determinação precisa do Si, transformado em ser sensível, o que é a auto-contradição suprassumida desta religião.

“[O] conceito (...) deu a si mesmo a forma da consciência-de-si *em si*” (HEGEL, 2014, §757, p. 495). Na Encarnação, a consciência-de-si se tornou *em si*, ou seja, *objeto*, figura determinada. Mas a consciência-de-si é, como já vimos, sempre ser-para-si (desejo; negatividade; afundar-se dentro de si): ela não aceita ser objetificada. O *em si*, que é o imediato, o simplesmente dado, é um homem, mas não um homem como o da estátua grega ou do atleta: o homem, no Cristianismo, é entendido como consciência-de-si, ele se reflete para si mesmo, e o movimento de dobrar-se em si impõe a negatividade, o abismo, “o vazio do tamanho de Deus”. O Cristianismo é, assim, a religião da consciência-de-si: ela pede para que se olhe para si mesmo. Este movimento da consciência é, sem dúvidas, o da humildade: e assim, chega-se no Si. Encontrar o Si, por sua vez, nada mais é do que encontrar a Deus: “Deus me é mais íntimo a mim do que eu mesmo” (Santo Agostinho). É isto que a Encarnação *expressa*; é uma mensagem que, quando expressada, deve ser transmitida e irradiada, ela deve continuar no seio da comunidade cristã.

Cristo morreu. E tinha de morrer porque se fez como um homem natural, de carne e osso. A revelação do cristianismo é o nascimento, vida, morte e ressurreição deste homem singular – mas a factualidade da revelação é submetida ao efeito irreversível do tempo, e assim aquele evento se torna longínquo, ele passa para a imaginação e desvanece a sua materialidade factual. Este distanciamento do passado é o suprassumir da *imediatez*; a

revelação perde o seu *ser sensível* e se conserva somente na memória, mas, com isso, ela se espiritualiza.

O deus imediatamente presente deve desaparecer; ele não é mais, mas ele foi, e aquilo que foi deve tornar-se, na *Erinnerung* [rememoração], a interioridade da memória comum, uma presença espiritual. É somente porque foi visto e ouvido que a consciência dos discípulos se tornam uma consciência espiritual. O espírito não é mais separado deles, ele habita neles: “cada vez que vocês se reunirem em meu nome, eu estarei no meio de vós”. (HYPPOLITE, 1946, p. 542, tradução nossa)

A verdade da revelação continua na vida da comunidade cristã. Não é, portanto, só a singular figura representada que deve atingir a verdade da consciência-de-si, mas a própria comunidade que recebe a boa nova. A verdade da revelação não se interrompe naqueles eventos históricos do passado, mas, ao contrário, se prolonga indefinidamente ao longo do tempo, no seio da comunidade. A religião cristã deve, assim, conduzir-se daquele Si singular para o Si universal da comunidade. A tradição não é uma repetição, mas um refazer contínuo em busca da consciência-de-si da comunidade.

A morte de Cristo não é, por isso, somente a morte de um homem natural. É também a morte de Deus. A morte do corpo natural é a comprovação da inessencialidade do invólucro; mas a morte de Deus é a morte da essência abstrata, de um *além* incognoscível, inatingível. Com a morte de Deus, o homem reencontra-se consigo mesmo; ele se vê sozinho no mundo; e não tem mais a ingenuidade de se alienar com a *representação* que lhe trancaria em um simbolismo que é a mera repetição de signos esvaziados de vida. O pacto reconciliatório estabelecido com a Encarnação é o postulado de uma nova liberdade ao homem. É a comunidade que encarna este espírito, e que conhece esta nova liberdade. Aqui voltamos àquela atitude existencial – livre, mas angustiada – da *consciência infeliz*. Ora, a consciência infeliz é a figura que perdeu a *substância*; é a subjetividade livre, mas por isso também atormentada, porque perdeu a Deus.

A morte é o sentimento dolorido da consciência infeliz, de que *Deus mesmo morreu*. Essa dura expressão do simples saber de si mais íntimo, o retorno da consciência às profundezas da noite do ‘Eu = Eu’, que nada mais distingue nem sabe fora dela. Assim, esse sentimento é de fato a perda da *substância* e de seu contrapor-se à consciência; mas é, ao mesmo tempo, a pura *subjetividade* da substância, ou a pura certeza de si mesma que faltava à substância. (...) Esse saber é, pois, a animação pela qual a substância se tornou sujeito. Morreu sua abstração e carência-de-vida, e assim a substância se tornou consciência-de-si simples e universal. (HEGEL, 2014, §785, p. 514)

O que ocorre com a comunidade é que ela é o reencontrar de si, portanto a certeza de si, que é própria do *sujeito*. A substância espiritual não é mais algo de estranho que, por isso,

se opõe à consciência-de-si. Nas figuras da religião natural, a substância era o Absoluto, de onde se derivava uma representação política e espiritual que era aquela do senhor, da dominação imperial; e o homem, enquanto consciência-de-si, era relegado à escravidão, sua individualidade era abafada, na verdade sequer era concebida. Tratava-se, portanto, da religião do “temor e tremor” (cf. HYPPOLITE, 1946, p. 537). Ao contrário, no Cristianismo, aquela substância (a essência abstrata) se transforma em certeza de si (em consciência-de-si; em *sujeito*): o espírito não é mais a substância desidentificada aos homens, mas é o próprio Si em algum lugar das profundezas do ser humano. Para Hegel, portanto, o que prevalece na religião cristã não é o deus abstrato transcendente; tampouco é o culto a um Cristo como uma alteridade absoluta; mas é o saber de si da comunidade, que herda a boa nova e constitui uma nova subjetividade.

Quando, no desenvolvimento da *Fenomenologia*, vimos a religião cristã na *consciência infeliz*, naquele caso havia a certeza de si, mas uma destituída da verdade da substância: esta certeza era a descoberta de si como inessencial, arremessada no mundo e no plano da contingência, cindida profundamente com Deus. Na *fé*, porém, que se contrapunha ao Iluminismo, vimos o inverso complementar da *consciência infeliz*: a *fé* tinha, na sua consciência, um objeto resoluto, a tal ponto que se esquecia de si – ela só tinha a verdade do objeto (isto é, de Deus como um Outro), mas não retornava à consciência-de-si, à certeza do sujeito. A *comunidade cristã* agora é a síntese destes dois momentos anteriores; sua verdade corresponde à certeza, o objeto ao sujeito. Em outras palavras, com a morte de Cristo, com a morte de Deus como essência abstrata, o homem encontrou a si mesmo: ele se sabe como espírito, e o espírito não é estranho para ele. Podemos pensar que Hegel aqui está reutilizando a fórmula de Santo Irineu: Deus se fez homem, para que o homem se fizesse Deus.

Mas, por mais que o homem tenha se tornado espírito, a verdade da *morte de Deus* ainda pesa, e causa estranhamento. Esta constatação teológica nos faz pensar em Nietzsche, como se Hegel o tivesse precedido em algumas décadas – ainda assim, seu sentido é bem distinto. O que é esta morte de Deus que a comunidade carrega consigo? O que a comunidade descobre sobre si mesma, e que desdobramentos lhe são particulares? Seriam, por exemplo, o advento do secularismo, ou as ideologias libertadoras da modernidade (o liberalismo; o socialismo), na verdade desdobramentos desta comunidade cristã, que entende a si mesma como espírito, e por isso como perfeitamente autônoma? Seria o Cristianismo, de alguma maneira, o próprio desfazer de toda “ortodoxia”, “tradição”, “doutrina” – exterioridades mais afeitas à *representação*, e não à busca da verdade da consciência-de-si? Seria a *representação*

uma linguagem inadequada da religião, pois ela acorrenta a imaginação, e não permite que se chegue naquela limpidez da verdade de si mesmo?

Se estas perguntas advêm da análise hegeliana sobre a comunidade cristã, também é verdade, por outro lado, que Hegel ainda determina esta comunidade no reino da *representação*. Por isso, se, *em si*, a comunidade é a reconciliação da humanidade com a essência divina, esta verdade é somente *para nós*; a comunidade, apesar de tudo, não tem ainda a consciência-de-si de ter realizado esta reconciliação, e mantém-se ainda no domínio da *representação*, aquele do símbolo e dos signos exteriores que transmitem a verdade de maneira indireta, simbólica, mas não racional, e que por isso tem o efeito inoportuno de projetarem a essência dos signos para o Além, isto é, para algo estranho à consciência-de-si. Dessa forma, a reconciliação está no sentimento da comunidade, sentimento que não alcança a plena determinação de si mesmo – e, assim, a reconciliação, submetida à linguagem particular da *representação*, é projetada para um futuro insondável, no fim dos tempos, na escatologia.

Sua própria reconciliação entra, pois, como um *longe* na sua consciência; como um longe do *futuro*, assim como a reconciliação, que o outro *Si* realizou [Jesus Cristo], aparece como um longe do *passado*. (...) Por conseguinte, sua reconciliação está em seu coração, mas ainda cindida com sua consciência; e ainda está rompida sua efetividade. (...) Mas o que nela entra como *presente*, como o lado da imediatez e do ser-aí, é o mundo, que ainda tem de aguardar sua transfiguração. Certamente *em si*, o mundo está reconciliado com a essência; e da essência, sabe-se bem que não conhece mais o objeto como alienado de si, mas como igual a si no seu amor. Mas, para a consciência-de-si, essa presença imediata não tem ainda figura-de-espírito. (HEGEL, 2014, §787, p. 515-516)

O que Hegel espera, portanto, ao procurar realizar esta reconciliação, trazê-la para o presente, dar a ela a concretude e a imanência da *enteléquia*, da *atualização*? Será que Hegel pretende divinizar a humanidade, que se torna consciente-de-si, e perdeu qualquer necessidade de transcendência, de um plano *além* de si mesma? Estaria Hegel fazendo uma antecipação dos eventos escatológicos, aquilo que foi chamado como imanentização do *escathón*, isto é, a tentativa de estabelecer o mundo divino no terreno? O que é essa comunidade, uma vez que se reconcilia com a essência divina e torna-se, ela mesma, divina? Que comunidade é esta que é consciente de si de ser espírito?

1.7 O saber absoluto

Que o espírito efetivo, aquele da história, torne-se seu próprio saber de si, e que este saber de si mesmo se apresente à sua consciência na história, isto implica certamente na reconciliação dialética da existência humana finita e da essência, mas que esta reconciliação deva ser apreendida como *nossa obra*, esta dupla exigência conduz a uma Humanidade divina que põe temporalmente uma verdade eterna. (...) Com efeito, o espírito absoluto aparece como este saber de si da Humanidade, e este saber de si deve ter por objeto – como consciência – a história efetiva. Na comunidade religiosa, há ainda uma transcendência [*dépassement*] (nostalgia do passado ou ansiedade do futuro). Na filosofia, este saber de si é idêntico à *nossa* operação. (HYPPOLITE, 1946, p. 548-549, tradução nossa)

A filosofia desfaz o plano simbólico da representação para encontrar a consciência-de-si. É a passagem da representação religiosa, que arremessa o sentido ao transcendente, para a imanência da certeza de si, conquistada através da filosofia. Aquilo que na religião é *em si*, um objeto, um signo – e, assim, pura transcendência ou alienação de si –, deve se transformar em ser-para-si, no conhecimento efetivo do sujeito. A racionalidade da filosofia é, assim, o encontro da ideia com o sujeito, o não alhear-se; o objeto não é mais desconhecido, mas se tornou próprio ao sujeito. O sujeito é, então, determinado aqui como o encontro da verdade do objeto com a certeza do saber do sujeito. E, com isso, o sujeito se auto-determina, porque transforma o objeto em conhecimento de si mesmo. Era o que não ocorria com a subjetividade da bela alma. Ao dizer “o mundo inteiro está morto para mim, eu não sou mais daqui”, ela anunciava uma presença fantasmática, evanescente: era assim que se dava a determinação do *sujeito*, evocando através da linguagem o reino da negatividade. Mas, aqui, a negatividade saiu para fora de si, exteriorizou-se – sua substância negativa tornou-se positiva, o que realiza a apreensão determinada, concreta, do sujeito. O sujeito não é um dissipar-se inapreensível, mas veio à tona tal como ele é em si mesmo: é isto o que alcança a consciência-de-si, ou seja, a coincidência entre a verdade e a certeza. O sujeito perfeitamente auto-determinado é uma *entelêquia*, a atualização do puro presente de si mesmo, confirmada após a alienação no seu ser-outro. A consciência chega a si mesma – e com isso desfaz o *tempo*, pois ela se encontra no presente eterno.

É assim aquela parte da figura do espírito certo de si mesmo, que permanece firme dentro de seu conceito, e que se chama a *bela alma*. É que a bela alma é seu saber sobre si mesma, em sua pura unidade translúcida; é a consciência-de-si que sabe como sendo o espírito esse puro saber sobre o *puro ser-dentro-de-si*; não é somente a intuição do divino, mas a autointuição do divino. Enquanto esse conceito se mantém oposto à sua realização, ele é a figura unilateral, cujo desvanecer em névoa vazia nós vimos; mas também vimos sua extrusão positiva e movimento para frente. Graças a essa realização, suprassume-se o obstinar-se em si dessa consciência-de-si carente-de-objeto, a *determinidade* do conceito contra sua *implementação*. Sua consciência-de-si ganha a forma da universalidade, e o que lhe resta é seu conceito verdadeiro, ou o conceito que ganhou sua realização. É o conceito em sua verdade, isto é, na

unidade com sua extrusão: o saber do saber puro (...) *esta* consciência-de-si pura, que assim ao mesmo tempo é o verdadeiro objeto [...] (HEGEL, 2014, §795, p.521-522)

Na *bela alma*, sua consciência do *conceito* opunha-se à realização dele – a subjetividade era entendida apenas através da negatividade, e não se tornava objeto de si mesma. O que pretende a *Fenomenologia* é isso: que o *conceito* seja realizado, isto é, que o *sujeito* se torne um objeto conhecido e determinado. O passeio pelas figuras de consciência, que compõem a totalidade da obra, formam o desdobramento mesmo da *consciência* em busca da *consciência-de-si*, de sua auto-determinação. O desenvolvimento das figuras segue um caminho lógico (que poderíamos provisoriamente chamar de “*a priori*”), mas que, por ser uma auto-diferenciação, tem que vir à tona no *tempo* (“*a posteriori*”): a “ciência da experiência da consciência” indiferencia o *a priori* do *conceito* de sua realização no tempo. O que “existe” remete à sua natureza “*a priori*”, mas esta tem que se manifestar na existência tal como ela é *em si*. Aquilo que ocorreu no tempo ocorreu de acordo com o *conceito* que está fora do tempo; por sua vez, o *conceito* só é realmente efetivo quando se realiza, e ele só consegue se realizar no tempo. “O *tempo* é o *conceito* mesmo, que *é-aí*, e que se faz presente à consciência como intuição vazia” (HEGEL, 2014, §801, p. 525). Ou seja, no plano da existência (do ser-aí), daquilo que é já *dado*, que é pura disponibilidade, o *tempo* é aquele que se auto-diferencia de si mesmo, ele é a realização de si ou exteriorização de si que permanece igual a si mesmo neste auto-diferenciar. Isto é justamente o *conceito*, que precisa se tornar o outro de si mesmo, ser si mesmo no outro, coincidir a *manifestação* com a *essência*. O *tempo* é, assim, a uniformidade impassível, inteiramente igual a si, apesar de (ou precisamente por) se auto-diferenciar contínua e ininterruptamente. O tempo como uma sucessão contínua irreversível, como a manifestação permanente de sua auto-destruição – que se distingue do estaticidade e da simultaneidade do espaço, que é a condição de possibilidade para toda frontalidade objetiva, para todo objetificar – é, portanto, aquele desvanecer, como nós vimos na *bela alma*, mas o desvanecer que permanece continuamente “aí”, que permanece existindo. Não se sabe de onde “provém” o tempo, pois é como se ele mesmo tivesse se auto-gerado: por isso, ele é *conceito*, mas o *conceito* que não possibilita nenhuma diferenciação entre manifestação e essência, pois ele está sempre “aí”. Esta negatividade do tempo, o seu desvanecer, que, ao contrário, é a própria permanência de si, é a negatividade imposta permanentemente à exteriorização contínua, de uma tal forma que a negatividade e a exteriorização se confundem. O espírito, assim, deve se manifestar no tempo, para que a sua negatividade corresponda à sua exteriorização. Dito de outro modo, a série sucessiva das

figuras de consciência é uma necessidade da auto-formação do espírito; o espírito não “é” sem elas, pois seria somente um *puro pensar* da essência abstrata; mas o espírito, mesmo ao se manifestar em figuras de consciência, não se reduz a elas – o que é, aliás, a condição para que elas se sucedam, que avancem incansavelmente de uma para outra, e para outra etc. Mas o espírito não poderia ser conhecido senão através desta manifestação contínua e auto-diferenciadora: o espírito é, enfim, isto, *a própria sucessão incansável das figuras*, o seu vir-a-ser que desvanece e se conserva neste desvanecer. Manifestando-se na *existência*, o espírito se temporaliza; confunde-se, assim, com a própria natureza do tempo. Mas, enquanto o tempo é uma auto-diferenciação contínua que é o próprio desdobramento da existência, e assim é como uma mera existência sem essência, o espírito deve encontrar a si mesmo, a sua essência, a sua consciência-de-si. A manifestação do espírito no tempo é, assim, uma realização evolutiva; a sua sucessão permanente é qualificada; a auto-diferenciação de sua existência é *para si* algo outro que esta existência, ela deve atingir o seu conceito fora da existência e do tempo. A conservação de si nesta auto-diferenciação é seu aprendizado de quem se é; não é uma auto-aniquilação cega, como a negatividade pura do tempo, mas um desenvolvimento *consciente*, e que tem, portanto, uma orientação clara e distinta. “O tempo se manifesta como o destino e a necessidade do espírito, que [ainda] não está consumado dentro de si mesmo” (*Ibid.*, §801, p. 525).

O saber absoluto é, assim, a reunião *em si e para si* de todas as figuras de consciência anteriormente vistas. *Em si*: ele tem dentro de si todas estas figuras, porque ele é a intelecção do Todo que as reúne. *Para si*: a reunião destas figuras é realizada pelo movimento negativo do sujeito, ele as assimila como puro desejo, como a busca pela consciência-de-si. *Em si*: a consciência-de-si se exteriorizou (*Entäusserung*), fez de si um objeto fora-de-si. *Para si*: este objeto fora-de-si tem a forma do *sujeito*, ele permanece como sujeito mesmo no objeto, ou, ainda, é um objeto consciente-de-si, ou seja, o objeto, mesmo se conservando *em si*, se transfigura em sujeito *para si*.

A *Fenomenologia* é, assim, poderíamos dizer, a exteriorização da consciência de Hegel, daquilo que ele sabe e que se transforma em conhecimento sobre si mesmo: não é só o que ele sabe, mas o que sabe é para si, serve à sua consciência-de-si. O encadeamento das figuras de consciência é a organização particular que Hegel as ordenou conforme a lógica de seu raciocínio. Esta lógica o levou a encontrar aquilo que ele sabe de uma forma tal que expusesse quem ele é, a determinação de sua consciência-de-si. Que há algo de necessariamente individual na consciência-de-si, é evidente. Apesar disso, tudo que estamos expondo não faz jus à *Fenomenologia*. Ela não pode ser a exposição do desenvolvimento de

uma mera consciência individual perante seu próprio saber de si. Na organização das partes, e na conclusão do Todo, há que haver algo de universal. A estrutura cognitiva, dividida em consciência, consciência-de-si, razão, espírito, religião e saber absoluto, é a ordem lógica e necessária que a consciência se desvela *para nós e para si mesma*. Mas o *saber absoluto* é propriamente o momento em que *para si* e *para nós* não se separam mais: o observador e o observado coincidem. É esta igualdade do observador e observado que nos faz pensar que aquela *consciência* impessoal, anônima e indeterminada, que atravessa a *Fenomenologia*, deixa de ser impessoal. Nesse sentido, Hegel como o observador distante e impassível – tal como o aedo que se deixa levar por sua Musa – torna-se o seu próprio objeto: o que foi exteriorizado era a sua própria consciência-de-si. O desfiar das figuras, sua sucessão lógica, se orientam rumo à sua origem: a *Fenomenologia*, assim, é o encaminhamento lógico que conduz as figuras rumo à sua essência, e a essência é o conhecimento do sujeito. A obra, no seu resultado, coincide com o seu autor.

Por isso, o *saber absoluto* é um convite também ao leitor para alcançar sua própria consciência-de-si. A dobra reflexiva do *saber absoluto* remete ao movimento de retorno a si de qualquer consciência-de-si. Isso só é possível porque o capítulo do *saber absoluto* é fundamentalmente distinto dos anteriores. O que havíamos visto, ao longo da *Fenomenologia*, foi uma sucessão de figuras: são personagens que desfilavam à nossa frente, elas surgiam e desapareciam, e a sua reunião formavam o universo espiritual que povoa a obra. Mas o *saber absoluto*, ao contrário, não é nenhuma figura – não temos aqui nenhum personagem, ou seja, um estranho com quem podemos olhar distanciadamente. O que propõe o *saber absoluto* é a dobra reflexiva que reúne, assim, a totalidade das figuras anteriormente vistas. É a constatação de que aquelas figuras são *para ela*. O desenvolvimento da consciência resultou, no fim do processo, na sua consciência-de-si – mas este saber resultante da consciência-de-si nada mais é do que a assimilação *para si* do processo que o formou. Podemos falar sobre o Cristianismo, a Grécia Antiga, o Império Romano, o Iluminismo etc. Todos estes elementos são figuras particulares, manifestações do espírito para fora-de-si, e assim podemos tentar descrever sua aparição espiritual, investigar por seu sentido etc. Mas, do saber absoluto, só temos o saber de si – mas o que é isto, o saber de si mesmo? Na afirmação “eu tenho consciência de mim”, este *eu* está dado *imediatamente*, portanto *abstratamente*. No saber absoluto, só não ocorre o mesmo porque este *eu* foi formado justamente pelo processo que precedeu sua descoberta de si – o *eu* é mediatizado pelas figuras de consciência, este reino dos espíritos na qual o *eu* também povoa e habita. O *eu* forma uma *identidade* com o seu desenvolvimento (dito de outro modo: o *eu* foi formado histórico e culturalmente), mas ele é

também *diferença* com todas estas figuras. Esta dialética, nós já a tínhamos visto no reconhecimento das duas consciências-de-si: no estado de natureza, um homem defrontava-se com outro, e só assim formava-se a consciência-de-si, porque a consciência-de-si era o reconhecimento de si mesma no outro, ou o reconhecimento do outro que levava ao reconhecimento de si. Aqui está também a auto-contradição: o fato de que só se pode ser si mesmo através da mediação de um outro, através do *completo* esquecimento *de si mesmo* no outro, e que é só através do outro que lhe permite determinar quem se é. *A consciência não tem como não alienar-se*: o processo de alienação é *necessário*, porque só em se projetando para fora-de-si, ela pode voltar a si. Por isso, o retorno da consciência-de-si só pode ser o *resultado* do processo, mas não o início: não há consciência sem alienação.

Por isso, para Alexander Kojève, o *saber absoluto* é a ousada afirmação de Hegel de que ele alcançou a sabedoria, tornou-se um sábio. De fato, o que nos faz pensar esta consciência que fez coincidir a verdade com a certeza, o objeto com o sujeito, superando a alienação da consciência? Na verdade, é questionável se a consciência humana possa mesmo superar sua alienação – ou ainda, que ela possa arrogar-se de afirmar que se livrou da alienação. Pode-se responder a este questionamento, alegando que aquilo que é atingido no *saber absoluto* é somente a conclusão natural do desenvolvimento do processo para a *consciência*; que é, somente, a assimilação para si do que foi exposto. Com isso, Hegel parece ter a intenção de distinguir-se de todas as possibilidades existenciais, ou possibilidades de conhecimento, para que assim consiga postular *a consciência-de-si universal*, este postulado fundamental de que todos nós somos uma consciência-de-si, que pensamos e refletimos, a despeito de toda autoridade ou hierarquia que o mundo cultural venha a nos impor. Trata-se obviamente da absoluta autonomia individual, conquistada através da racionalidade: embora seja uma autonomia dialética, porque dependente do processo que a formou. O *saber absoluto* é a reivindicação da plena auto-determinação da *consciência-de-si*, na tradição moderna que clama por um sujeito auto-definitório.

“Esse saber é, de uma parte, saber desse Si puramente singular; de outra parte, do saber como universal. (...) este Si *singular* que é imediatamente saber puro ou universal” (HEGEL, 2014, §793, p. 520). Aqui temos muito claro o que está em questão no *saber absoluto*. Trata-se de um *Si singular* (Hegel) cujo *saber* é universal – na verdade, a positividade do Si é justamente este saber. O que é conhecido deste Si é seu saber; o saber, por sua vez, é o saber de Si, ou seja, é o saber-se como a totalidade das figuras que o formaram. Por isso, é impreciso determinar o *Si singular* como Hegel: trata-se de *qualquer Si singular* que se conduza pelo processo de formação da obra, mas o *puramente singular* é

alçado imediatamente ao universal. A dialética em que o singular puro era uma abstração que o levava ao universal já tinha sido dada na *certeza sensível*: “quando digo: uma *coisa singular*, eu a enuncio antes como de todo universal, pois uma coisa singular todas são” (HEGEL, 2014, §110, p. 91). No *saber absoluto*, o que transforma o *singular* em universal é o seu saber: o *saber* é, sem dúvida, universal, porque ele é a dobra reflexiva da consciência, própria a qualquer consciência. Mas, por outro lado, é o universal – afeito ao abstrato – que agora desce ao singular, isto é, à sua concretude e efetividade; ou seja, o fato de que *este saber* corresponde a um *Si*, é um saber de *Si*, e um *Si* concreto porque determinado pelo seu desenvolvimento prévio do qual ele é o seu resultado. O que é concreto é que se trata de um *Sujeito*, um ser-para-si, que reúne as figuras prévias para si, formando sua consciência-de-si. Mas o ser-para-si do Sujeito é também colocado formalmente – universalmente – como a Totalidade *em si* deste processo. Com isso, *em si* e *para si*, universal e singular, o saber e o Si, se unem inseparavelmente: é o que Hegel chama de *universal concreto*, a união dialética desta totalidade.

A consciência jamais se limita a uma certa *figura de consciência* – há um processo de compreensão e recompreensão que é contínuo, e só este processo é verdadeiramente a consciência, que desvanece e se conserva no desvanecer, como já dissemos. Ou seja, a consciência se realiza no *seu próprio processo de desenvolvimento*, ela é esse processo, o processo é ela; mas ela é também o sujeito deste processo, que busca pelo *sentido* ou pela *essência*, ela é a força necessária para que haja este mover-se. A consciência se descobre no resultado, no *fim* (finalidade) do seu desenvolvimento, mas, por outro lado, o desenvolvimento do processo lhe é tão necessário quanto o seu fim, pois o fim não tem conteúdo ou sentido se desprovido de seu vir-a-ser. O início é a imediatez, cuja pobreza de pensamento vimos na *certeza sensível*: o início só encontra, provisoriamente, a verdade mais elementar do objeto. Não há nenhuma profundidade no início. Da maneira análoga, o resultado não pode ser imediato, ou seja, não pode ser separado ontologicamente de seu desenvolvimento – se assim o fosse, o desenvolvimento não seria necessário, e o resultado já poderia ser dado imediatamente no início. É por isso que o capítulo do *saber absoluto* aparece como um dos mais obscuros da obra, pois é difícil de saber o que revela, o que ele emerge da negatividade para a superfície. O *saber absoluto* não é propriamente uma *figura de consciência*, mas a inteligência da reunião de todas as figuras em um Todo. Ora, por ser a sucessão das figuras fruto da negatividade da consciência, então o *saber absoluto* é esta negatividade que se supressumiu, tornou-se positiva, tornou-se *em si*, e não só *para si* – ela se exteriorizou, veio a ser conhecida. A negatividade já estava presente ao longo de todo o

processo do desenvolvimento da consciência, mas ela estava implícita, pois se encontrava na cisão que separa uma figura da outra. Enquanto em cada figura, o que emergia à superfície era uma parte do todo, uma manifestação possível da consciência, no *saber absoluto* não pode ser uma *parte* que emerge, não pode ser somente uma *possibilidade* de seu *ser*. O que é postulado no *saber absoluto*, portanto, não pode ser algo de particular, inclusive a particularidade de um Todo abstrato, isolado de suas partes, de seu vir-a-ser. São as partes que formaram o Todo, e o Todo não é nada sem as partes – é isso que o *saber absoluto* enuncia. Por isso, o capítulo do *saber absoluto* é, em princípio, apenas o enunciado formal de que as partes foram, enfim, reunidas – é *formal*, porque, na experiência (o processo de dissolução das figuras), elas já estavam reunidas. Mas esta formalidade é necessária justamente porque ela suprassume a experiência – e, com isso, chega ao *conceito* e sua ciência, àquilo que está fora da experiência. Dito de outro modo, a reunião das *figuras* já havia sido inteligido *para nós*, estes observadores imparciais e distanciados que olham de fora para o desenvolvimento da obra; no saber absoluto, a compreensão do Todo é *para si mesma*, ou seja, é a conclusão *para si* da experiência que a consciência promoveu. Isto é, a consciência descobriu a si mesma *a partir do processo que ela percorreu*. Ela não tem mais nenhuma particularidade a revelar, a exteriorizar para fora de si como uma figura. Que o Todo é sua consciência-de-si, esta verdade é para ela mesma. Portanto, o *saber absoluto* é um Si, uma consciência-de-si, o que não é uma “coisa”, mas sim propriamente *pensamento* resultante do processo que o formou – é, mais propriamente, pensamento de si mesmo. É o pensamento pensando a si mesmo, ou seja, o seu objeto não é algo que não seja si mesmo.

O pensamento que pensa a si mesmo era a definição de Aristóteles para Deus. Hegel parece aqui estar se apropriando dela. Seria a *Fenomenologia* o vir-a-ser da formação do Todo para que este Todo viesse a ser consciente-de-si através do seu processo de formação? Neste caso, a *Fenomenologia* se proporia a tornar concreto o que é Deus, ou seja, a fazer a intelecção do Absoluto. É esta intelecção que não pode ser realizada como que de imediato – pois implicaria em uma verdade vazia, na essência abstrata. A intelecção, portanto, é realizada ao fim do processo, como seu resultado. Ora, já vimos que este resultado é a consciência-de-si do processo que o formou. É o Todo que sabe a si mesmo, que pensa a si mesmo, mas que só pode vir-a-ser o Todo devido a este processo. É a exteriorização das partes que retornam ao Todo, e o Todo é a consciência-de-si de ser estas partes – o Todo é a dobra reflexiva, é o retorno a si, após sua exteriorização (alienação). Esta é a vida do Absoluto, o diferenciar-se de si *para si*, o refletir-se em si na sua auto-diferença.

Ainda assim, este Absoluto compreendendo-se a si mesmo só é possível através da consciência humana. Assim, Hegel, se apropriando de Aristóteles, concebe a Deus – o pensamento pensando a si mesmo – através de seu próprio e humano pensar de si mesmo. Podemos aqui repetir uma citação que já fizemos: “Deus é somente Deus enquanto ele sabe a si mesmo; seu saber-se é, além disso, sua consciência-de-si no homem, e o saber do homem *sobre* Deus: saber que avança para o saber-se do homem em Deus” (HEGEL, 1995, p. 347). O homem não é só humano, mas é um face de Deus, e o autoconhecimento humano que se vê como fruto da realidade divina é parte da necessidade de Deus de conhecer-se a si mesmo. O homem, sendo uma partícula divina, é esta partícula entendendo-se como parte do Todo, o que é também a autoconhecimento do Todo nesta partícula. A elevação do homem a espírito é, ao mesmo tempo, Deus pensando a si mesmo no seu ser-outro. O homem é, na verdade, a consciência-de-si de Deus, o Todo que se conhece através das suas partes. O homem conhece o Todo, e o Todo conhece o homem no momento que o homem conhece este Todo. “O olho com o qual Deus me vê é também o olho com o qual eu O vejo; meu olho e Seu olho são apenas um; se Deus não fosse, eu também não seria; se eu não fosse, Ele também não seria” (ECKHART apud HYPOLITE, 1946, p. 523, tradução nossa).

O saber absoluto é, humanamente, o retorno à consciência-de-si (*para si*). E é também a inteligência humana de um Todo que pensa a si mesmo (*em si*). Mas é finalmente o Todo pensando a si mesmo *através* do retorno humano à consciência-de-si (*em si e para si*) – o ser humano como veículo para Deus.

Já estava implícito na comunidade cristã a reconciliação entre o *Si* e a *Essência*, ou, em outras palavras, entre o homem e Deus – é isto o que significa a morte de Deus, pois ele se desfaz como abstração, e vem a se repousar no espírito finito do ser humano. É dentro de você que há Deus: esta descoberta possibilita uma nova autonomia e liberdade humana. Ainda que a essência divina não seja mais algo de estranho à comunidade cristã, ela, mesmo assim, insiste na linguagem representativa, que se utiliza de figuras e signos que podem aparentar serem algo de estranho à consciência-de-si. A representação apresenta este pacto reconciliatório como um distante *Além* – além no passado, ou além no futuro –, o que certamente acarreta em um livre voo da imaginação, um encantamento da consciência por estas figuras estranhas e misteriosas e suas narrativas fantásticas. Esta é a diferença, portanto, entre religião e filosofia para Hegel: por mais que a religião expresse a verdade da consciência-de-si, ela só a expressa em uma linguagem que não é adequada à consciência-de-si. O perigo da religião é, portanto, o da alienação – tal como vimos no caso da *fé* – em que há uma espécie de encantamento com o Espírito como um Outro absolutamente longínquo e

estranho, sem ligação com a consciência-de-si. Podemos dizer, assim, que a tarefa da filosofia é compreender a verdade da religião, e dar a ela uma forma racional que implica na consciência-de-si. É isto o que o Iluminismo (o oposto complementar da *fê*) não fazia: ele descartava, não sem razão, a *representação* em prol da certeza de si; mas um descarte certamente muito imediato, sem consideração pelo sentido oculto da verdade religiosa, pela verdade do Espírito. A religião conhece o Espírito, mas só consegue transmitir a verdade do Espírito, só consegue emergir das profundezas do reino espiritual, através da linguagem da representação. Por isso, o Espírito não é plenamente determinado por ela: ela pode corretamente compreendê-lo pela intuição – o aspecto evocativo da *representação* tem, certamente, muito a oferecer à intuição –, mas ainda falta aquela certeza que desmancha toda alteridade da representação, desfaz esta cortina de signos, e chega à consciência-de-si. Dito isso, a religião cristã é a mais próxima de se desfazer da *representação*: porque sua verdade é revelada; aquilo que ela conhece de Deus é através de um homem concreto (Deus não é algo abstrato como, por exemplo, a *religião da luz*); e sua verdade é aquela do desvelamento da consciência-de-si. Assim, Hegel simplesmente dá continuidade aquilo que é exigido pelo Cristianismo (a exigência que Hegel assume ser a do Cristianismo), e que o próprio Cristianismo já contém *em si*. Por isso, não se pode dizer que, para Hegel, religião e filosofia se oponham; ao contrário, a filosofia serve para explicitar aquilo que é implícito na religião. Por outro lado, talvez seja inevitável, ainda assim, uma separação, pois, de fato, a religião contenta-se com a transcendência e sua representação, enquanto a filosofia avança para a certeza de si, para o conhecimento adquirido e compreendido pelo sujeito. Elas, portanto, se unem, mas também se distinguem entre si.

2. O SIGNIFICADO DA RELAÇÃO ENTRE A RELIGIÃO E O SABER ABSOLUTO

A *Fenomenologia do espírito* é uma filosofia do espírito. Assim, vimos como a obra inicia seu percurso com a *certeza sensível* ou a simples exterioridade, porque é nela que o *ser* está o mais deslocado possível do *sentido*. É a consciência quem assume o *sentido* para o *ser*, pois a consciência é *ser* e *sentido*, a sua mútua dependência, mas é precisamente isto que a *certeza sensível* não reconhece, pois, para ela, o sensível é um ἄλογος. Para Feuerbach (cf. apud LUKACS, 2018), na *certeza sensível*, Hegel já pressupõe a *ideia do sensível* e não só o sensível enquanto tal; ou seja, já pressupõe a operação da consciência perante o sensível. Em função disso, a *Fenomenologia* é o estudo das operações da consciência no seu progresso dialético de autocompreensão. A consciência é mediação: mediação entre o ser e o sentido, sujeito e objeto, e, ao ser mediação total, é também a mediação de si mesma. É por ser mediação de si que ela sempre já redescobriu uma nova relação entre ser e sentido, entre a consciência e o mundo. A mediação de si se dá porque a consciência não é estática, mas é movimento, ou melhor, automovimento, que garante justamente a mediação de si, pois a mediação é essa inteireza que *permanece* ao longo do próprio automovimento. Esta mediação de si mesma é ser sujeito, ser algo refletido em si mesmo, ou seja, é *espírito*. Dessa forma, ao chegarmos no estágio da religião, o espírito mediou-se a si mesmo de tal forma que ele é a consciência-de-si de ser espírito. A necessidade do espírito é justamente o movimento rumo à sua consciência-de-si, que na religião atinge a *ekstase*, o fora-de-si, o externalizar-se (*Entäussern*) de si mesmo, o tornar-se outro de si. Enquanto na *certeza sensível*, a qual corresponde a consciência natural e imediata do mundo, a alteridade do sensível estava cindida radicalmente do sujeito, a ponto de emudecer o sujeito, que se limita a dizer “o ser é”, a expressividade da religião se dá através deste espelho em que a alteridade-além está intimamente conectada à imanência do sujeito, à consciência-de-si. A representação religiosa orienta-se para o si-mesmo, ou é o próprio si-mesmo exteriorizado em símbolo. Isto se dá mais especificamente na representação do Cristianismo, a Encarnação, que recupera, não por acaso, o mesmo tema da *certeza sensível*, mas agora o sensível exteriorizado é consciência-de-si, ou a união entre sujeito e objeto, a mediação total. No entanto, a figura de Cristo é o objeto por excelência da positividade, ou institucionalidade, da Igreja autoritária e milenar. Para Hegel, este não é o verdadeiro Cristianismo. O que importa é como a verdade da consciência-de-si é carregada pela comunidade, que assume o papel religioso no mundo, e é

ela mesma a reconciliação entre o divino e o humano. É por isso que Hegel abre portas para uma “religião da humanidade”, tema típico do século XIX, mesmo que nele isso ainda esteja atrelado a um caráter essencial do próprio Cristianismo. A presença do cristianismo no mundo não está emoldurada em uma mera representação simbólica, mas se evidencia na força da comunidade, na vida em comunidade. Há, portanto, a recuperação da eticidade, que já tínhamos visto na formação da *pólis*. A *pólis* grega é o ideal por excelência do élan comunitário para Hegel, a ponto de o autor considerar que *A república* de Platão não aspira por uma utopia inatingível, mas é a própria descrição de Atenas de sua época. Os gregos, assim, eram inconscientes de viverem neste suposto mundo imaculado da *pólis*. Por outro lado, a comunidade cristã, e mais especificamente luterana, também carrega consigo o reino do Paráclito, que, de certa maneira, é a *pólis* possível para o tempo de Hegel. É nesta necessidade de reconciliação comunitária, contrária ao atomismo social, que se encontra o pensamento político, mas também religioso, de Hegel, e é aí que está também o envelhecimento dos seus ideais. Hegel ainda considerava que o cristianismo teria força o suficiente para abarcar o elo comunitário, e a história nos mostrou quão envelhecida é esta ideia. No entanto, se pensarmos em um ideal comunitário – por exemplo, a democracia, ou o socialismo –, vemos como a dissolução da roupagem e da institucionalidade cristã migrou para uma nova representação, a do humanismo, ou a religião da humanidade, já prenunciada em Hegel (e, na verdade, já antes dele, com Rousseau e a Revolução Francesa).

Longe de ser um sectário, a filosofia de Hegel aspirava por uma reconciliação universalista: indivíduo e comunidade, religião e razão, sujeito e objeto etc. A sua filosofia busca superar aquelas antinomias que Kant apresenta na *Crítica da razão pura*. Enquanto o filósofo de Königsberg elencava quatro antinomias, Hegel defende que toda a cognição humana é carregada por antinomias, ou seja, a cognição é dialética e essencialmente auto-contraditória. Mas Hegel, ao notar isso, defende a *superção dialética* (*Aufhebung*) destas contradições, ela aspira a um Todo que reúna todas as contradições de conhecimento. Este Todo é a absolutização da razão, que, sendo mediação de si, consegue elevar-se acima das meras contradições antinômicas. O projeto da *Fenomenologia* é a ligação de todas as consciências, ou modos existenciais; é a interconexão da multiplicidade da formação cultural. Hegel viveu em uma época de conflito e de transformação: por exemplo, do *ancien régime* para a Revolução Francesa, dos privilégios feudais e a vida campesina para a revolução industrial etc. Esta época de turbulência fragmentava-se em uma pluralidade de consciências, de diversidade de sistemas filosóficos, de cismas religiosos e formação de Estados, e é como se o ideal liberal de tolerância endossasse justamente a diversidade pela diversidade, o que

Hegel não poderia aceitar. Hegel via em Napoleão justamente o líder político que resolveria os conflitos da Europa e permitiria uma nova *Sittlichkeit* (eticidade), uma nova unidade política para o continente a partir da eclosão da Revolução Francesa. A filosofia hegeliana seria, assim, “a consciência-de-si de Napoleão”, para empregarmos a fórmula de Kojève. Estava aí pressuposto a autonomia e a liberdade, e sobretudo a absolutização da razão, e este racionalismo destoava da tendência romântica já presente à época de Hegel.

Para Taylor (TAYLOR, 2014, p. 577-586), Hegel se tornou ultrapassado porque não se encaixava nas duas tendências principais de sua época: o Iluminismo e o Romantismo. O Iluminismo corresponde à defesa da Revolução Industrial, ao cientificismo, ao utilitarismo, à ética do capitalismo, à tolerância racionalista da democracia liberal etc. É também aquela visão de mundo que englobava as tendências deístas, materialistas e utilitaristas, conforme já vimos no trecho “A luta do Iluminismo contra a superstição”. Embora Hegel também seja um autêntico venerador da racionalidade, o fato de ele inscrever esta racionalidade em uma *fenomenologia do espírito* explicita a sua crítica ao racionalismo estrito, que é puramente formalista e carente de espírito. Por outro lado, o aspecto oracular e místico dos românticos, o seu exagero e irracionalismo, não agradavam a Hegel devido à assumida falta de rigor e à soberania do indeterminado. Ao mesmo tempo que Hegel era um crítico de ambas as tendências, ele também buscava reuni-las e sintetizá-las em sua obra – caberia a Hegel, portanto, a união entre o Iluminismo e o Romantismo, entre a racionalidade e as ebulições do espírito humano. Esta reunião sintética presente no interior do hegelianismo é, paradoxalmente, novamente fragmentada na recepção da obra de Hegel, que se dividiu nestas duas tendências possíveis. É assim, por exemplo, que se coloca Lukacs (LUKACS, 2018). O filósofo húngaro afasta Hegel dos românticos, e inscreve o romantismo em uma grande visão de mundo composta pela religiosidade mística e pelo irracionalismo – para ele, esta visão de mundo é reacionária. O positivismo marxista de Lukacs o coloca dentro da escola iluminista, a favor da racionalidade que estaria no sistema marxista e na própria lógica do processo histórico. Dessa forma, Lukacs considera Hegel como um pré-marxista e rejeita qualquer possibilidade de diálogo do hegelianismo com o romantismo. É por isso que a tendência marxista da recepção da obra de Hegel considera que o papel da religião na obra possui o aspecto de crítica imanente: a religião seria somente representação do sujeito que, quando alcança o saber absoluto, se desfaz da roupagem religiosa e encontra o *logos* na filosofia da certeza do sujeito. É muito claro, portanto, aquilo que Feuerbach retirou da obra hegeliana: em busca do *concreto*, que é o sujeito, Feuerbach admitiu que a religião não passava de projeções das qualidades do espírito humano: a religião seria somente a consciência-de-si do

homem. Os jovens hegelianos, portanto, desejavam ir ao concreto, ao sensível, e retirar o pesado fardo metafísico do conceito de espírito em Hegel. O fato de Hegel, por outro lado, não ter endossado as teses de Feuerbach, mas antes se ligar ao Estado prussiano e a religião luterana, não impede que a obra de Hegel efetivamente já dê sinais claros do esfacelamento da religião cristã em prol de um humanismo, de uma “religião da humanidade”.

É no combate do Iluminismo contra a religião – presente no capítulo VI da obra – que esta disputa se mostra como uma clara preocupação política de Hegel. Embora com alguma moderação, é possível dizer que Hegel fica ao lado dos iluministas, à medida em que, para Hegel, eles sustentam o direito da consciência-de-si, da autonomia do sujeito, contra a representação simbólica, que advém da positividade religiosa. Por outro lado, a filosofia iluminista é algo vulgar e imatura, ao se apoiar no tripé deísmo, materialismo e utilitarismo. Este tripé é espiritualmente pobre, e Hegel compreende que a religião os considere como a *confissão de sua banalidade* (cf. HEGEL, 2014, §562, p. 379). Não foi só a religião quem criticou os iluministas, mas também os jovens românticos que almejavam por um ideal expressivista de união do homem com a natureza e com os outros homens – é nesta ambição espiritual que a velha religião encontra a jovialidade do romantismo, e em que ambos terminam por se misturar (exemplo: a apologia de Novalis ao Cristianismo e a trajetória intelectual de Friedrich Schlegel). O que Hegel tentou fazer em sua obra era a união entre a religião e o Iluminismo, a representação e o conceito, o que se mostrou inviável através da recepção da obra hegeliana. Esta recepção ora assumiu continuidade com o Iluminismo, através dos jovens hegelianos, contra o Cristianismo, ora se buscou pelo misticismo e pelo romantismo particular de Hegel, em geral endossado pelas figuras religiosas. Por exemplo, Barth (BARTH, 1959) via a influência romântica em Hegel no fato de a poesia ocupar o mais alto escalão no sistema das artes da *Estética* de Hegel.

É um fato que Hegel assumiu o papel de intelectual luterano conforme o avanço de sua idade, e que considerava que a filosofia e religião teriam a mesma substância, o espírito absoluto, porém em formas de expressão distintas. Neste sentido, Hegel assumia um papel para a filosofia como ainda atrelada à alguma metafísica mais tradicional, com as noções de Absoluto e Espírito, e não só ele postulava essa metafísica como forma de compreensão do ser humano, como ainda considerava a religião como essencialmente imanente à vida comunitária. Porém, o desenvolvimento histórico da Europa, e o desenvolvimento em particular da filosofia, caminhou claramente contra os ideais hegelianos. A religião cristã se dissolveu e perdeu a sustentação que exercia na cultura e nos Estados. A síntese que uniria Romantismo e Iluminismo não se concretizou; ao contrário, tendeu a se fortalecer mais a sua

separação². O projeto de uma metafísica racionalista que buscava descrever a realidade, e sobretudo compreender esta realidade em um Todo reconciliador que une natureza e história, o sujeito e o seu mundo, não teve continuidade. O próprio marxismo que lhe sucedeu é hoje decadente devido ao fracasso do “socialismo real” da União Soviética ou da China. Portanto, o hegelianismo, em sentido estrito, parece deslocado da vida cultural da nossa época, do início do século XXI. Haveria, ainda assim, algo vivo na filosofia da Hegel?

Se, por um lado, o projeto racionalista e positivista de Hegel de fortemente diferenciar religião e filosofia, *μύθος* e *λογος*, é uma questão ultrapassada – talvez porque ninguém mais se importe com a religião, que parece quase que inteiramente ausente da vida cultural –, a necessidade de descortinar o véu da representação para encontrar algo mais real e mais racional, esta necessidade de quebrar a representação, permanece um tema moderno por excelência. A quebra da representação é vista como fundamental caso se queira encontrar a “Coisa mesma”, o índice da realidade, que em Hegel é o saber absoluto, ou a certeza do sujeito.

Se nós aqui endossamos o fato de que Hegel é, de algum modo, mais próximo do Iluminismo racionalista do que do misticismo romântico, isso se dá pela ênfase no papel da determinidade, o rigor da construção de um espírito muito bem delineado através das figuras de consciência. O desdobramento das figuras assume, inclusive, a noção concreta de *processo histórico*, como é o caso na segunda metade do capítulo IV (estoicismo – ceticismo – cristianismo), no capítulo VI (*pólis* grega – Império Romano – mundo medieval – os *philosophes* do século XVIII) e no capítulo VII (a historiografia das religiões). É somente através do processo histórico que pode haver um campo de cognoscibilidade sobre quem é o ser humano: a história é fenomenológica, e ela revela a face do homem, e a contínua transformação desta face. Enquanto os românticos afundavam na negatividade para dali trazerem o indeterminado – ou seja, a negatividade disforme e, assim, facilmente mística –, a negatividade em Hegel é rigorosamente controlada, ela recebe a determinação e a exteriorização (*Entäusserung*), que nada mais é do que a própria mobilidade da história. A história corresponde à natureza humana, uma vez que esta natureza é plástica e insondável, já que é negatividade. A negatividade, portanto, se, por um lado, não pode ser exteriorizada imediatamente, nem por isso ela tem que corresponder aos anseios românticos de plena indeterminação. A negatividade pode ser objetificada através do processo histórico, mas

² É o que comenta Taylor (TAYLOR, 2014, p. 577-586), alegando que o romantismo ficou reservado às esferas mais privadas, como no mundo cultural da filosofia e das artes, enquanto o iluminismo se tornou a norma estabelecida das democracias liberais e das visões de mundo dos impérios midiáticos.

desde que se compreenda que é o processo histórico que, por sua vez, se afunda na noite do negativo. Ou seja, o fato de que há história nos revela justamente que o ser humano é um ente em transformação, em devir, e que, assim, não podemos nunca plenamente compreender o que é o ser humano, apenas assistir ao seu desvelamento na história.

Sobre o ensinar como o mundo deve ser, para falar ainda uma palavra, de toda maneira a filosofia chega sempre tarde demais. Enquanto pensamento do mundo, ela somente aparece no tempo depois que a efetividade completou seu processo de formação e se concluiu. Aquilo que ensina o conceito mostra necessariamente do mesmo modo a história, de que somente na maturidade da efetividade aparece o ideal frente ao real e edifica para si esse mesmo mundo, apreendido em sua substância na figura de um reino intelectual. Quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida se tornou velha e, com cinza sobre cinza, ela não se deixa rejuvenescer, porém apenas conhecer; a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo. (HEGEL, 2010, p. 44)

A sensibilidade histórica de Hegel só pode ter sido afluída com a eclosão da Revolução Francesa. A época de Hegel experimentou a abertura do próprio horizonte do sentido histórico, o próprio fenômeno de que há algo assim como a história. É somente porque houve a re-escritura da história que a própria história se revela e se apresenta. O horizonte do sentido histórico é também o momento privilegiado de exposição de uma nova face da humanidade. Mas também expõe o si-mesmo como a identidade que permanece no devir:

“O homem engendra o homem”: o resultado estava na origem... O que não significa dizer que nada aconteceu e que o devir seria apenas uma repetição disfarçada, mas que o sentido do novo é de tornar visível a identidade do produto e do produtor. Sem dúvidas, há o novo. Sem dúvidas, nada, rigorosamente nada, se repetirá na *Weltgeschichte* hegeliana. Mas o novo não faz senão demonstrar os recursos da identidade – ou melhor, da identificação continuada. (LEBRUN, 1983, p. 337)

A eclosão da Revolução Francesa é o ressurgimento fenomenal do Si – é uma nova face da humanidade que, ao mesmo tempo, resgata a necessidade mesma de se compor esta face, ou seja, de aflorar a identidade a partir da diferença. A euforia romântica já tinha compreendido a importância da Revolução Francesa, mas, para ela, o advento do novo traz somente a indeterminação do Si insondável, puramente negativo, como já dito. É somente com Hegel que o próprio processo histórico adquire a determinação de ser o horizonte de sentido do si-mesmo, ou seja, de compreender a identidade através da diferença e do devir (“identificação *continuada*”, nos dizeres de Lebrun). A filosofia de Hegel é, portanto, veículo para o espírito universal que se manifesta na história.

A noção de universalidade é uma exigência que assombrava a Hegel, e com a qual dirigiu críticas ao idealismo subjetivo de Kant e Fichte. O idealismo subjetivo, aquele da coisa-em-si insondável, incognoscível, e em que a forma da experiência fenomenal é moldada pelo nosso aparelho cognitivo, não teria a força da universalidade, pois está radicada inteiramente no sujeito. A identificação entre sujeito e objeto é dada pela primazia do sujeito, e o objeto fenomenal é assim distorcido pelas lentes do sujeito transcendental. Em Hegel, não há o dualismo kantiano que separa, e impõe uma ruptura irreconciliável, entre sujeito e coisa-em-si, ou entre *a priori* e *a posteriori*. Não havendo sujeito transcendental *a priori*, a universalidade do sujeito não é mais abstrata, dada por um molde formal fixo; temos agora uma universalidade concreta, formada pela história do mundo, um sujeito que é o mundo, o mundo refletido para si mesmo. “O saber absoluto, portanto, se relaciona com a ideia de uma cognição racional, completa ou sem defeitos, sobre o mundo, ao invés de ser um saber sobre um ente não-mundano (‘O Absoluto’)” (STERN, 2002, p. 196). Ou ainda: “o esforço extenuante e intransigente de Hegel, que não tem sérios paralelos, de racionalizar e dar luz à união mística entre Deus e o homem, proclamada por homens como Mestre Eckhart e Jacob Böhme, e revelá-la através da união através da distinção em que o mundo inteiro é a evidência” (MURE apud COPLESTON, 1968, p. 122). O sujeito hegeliano é formado pelo seu mundo, sua formação cultural e pelo processo histórico. Através do espírito concreto da história e da cultura que a consciência ganha sua substância, e vem a ser sujeito quando a história e a cultura são compreendidas e organizadas pela conquista da consciência-de-si. A experiência sensível é, como em Kant, moldada através do sujeito; mas em Kant, o sujeito é etéreo e formal, enquanto na *Fenomenologia* o próprio sujeito vai se construindo conforme se constrói a cultura e a história. É através da indistinção da formação histórico-cultural da própria construção do sujeito que Hegel atinge a universalidade concreta, que inexiste no kantismo. É contra, portanto, a universalidade abstrata e apriorística que Hegel realiza a sua crítica.

A preocupação com a formação concreta de um espírito universal, com uma visão holística da história e da formação cultural, vai contra a filosofia contemporânea de sistemas abertos, incompletos, e que priorizam a *diferença* ao invés da *identidade*. É esta “grande narrativa” que foi desconsiderado pelos filósofos da segunda metade do século XX, em grande medida pelo fracasso da experiência comunista na União Soviética e no restante do mundo. A universalidade de Hegel era o seu apelo a uma visão holística que pudesse abarcar todas as contradições do seu momento histórico, e superá-las. O advento da Revolução Francesa, e a soberania de Napoleão, apontam para o momento histórico e político de uma

nova universalidade que animava o espírito europeu e da qual Hegel quis ser um dos seus representantes.

A religião é parte integrante deste desejo de universalidade, tanto que ela termina como uma teologia da comunidade que seria o corpo efetivo do Cristianismo. A religião, para Hegel, não é, assim, mero desejo subjetivo e individual, mas o ânimo da vida comunitária enquanto tal – mesmo que, por outro lado, a comunidade não saiba disso. A comunidade ainda está atrelada ao modelo da *representação*, do símbolo, e projeta ao Além o que já é, em realidade, sua conquista de autonomia. A insuficiência da religião é o permanente aspecto de alienação, oriunda da transcendência e do simbolismo, que não permite o encontro com a racionalidade e com a consciência-de-si. Cabe, assim, à filosofia a quebra da representação para se encontrar o sentido por trás das representações religiosas e dar ao espírito a forma mais iluminadora da racionalidade. A racionalidade, portanto, após concluída o itinerário da experiência fenomenal e histórico-cultural, é o encontro ideal da certeza do sujeito com a verdade do objeto; ela supera dialeticamente a religião para ser si mesma a consciência-de-si universal. O saber absoluto é o resultado deste vir-a-ser, é a racionalidade que encontra a si mesma após seu processo de alienação.

Hegel já havia dito, no capítulo V, que a Razão não poderia ser dada imediatamente, sem ser conhecida através de seu processo de formação da consciência. A Razão não é uma qualidade estanque e apriorística da cognição humana, mas uma figura de consciência dentre outras e que surge após determinado estágio de elevação na consciência – a saber, após a consciência do objeto sensível exterior e após a consciência-de-si. Ao inscrever a Razão dentro de um processo cognitivo, Hegel realiza uma crítica imanente à Razão, crítica voltada sobretudo aos filósofos que assumem a Razão como algo natural e desde sempre já dado. O saber absoluto é uma retomada da figura da racionalidade após a passagem pelo espírito histórico e político (cap. VI) e pela religião (cap. VII). O saber absoluto nada mais é do que a chegada no ponto de vista do filósofo, da indefectível expressão “para nós” que ocorre ao longo de toda *Fenomenologia*. Enquanto o espírito (nos capítulos VI e VII) é substância, o saber absoluto é *forma*, mas a forma do *sujeito* consciente de si que alcança, enfim, a si mesmo.

Fica evidente, por isso mesmo, que Hegel propõe uma superação da religião pela filosofia. A filosofia é capaz de compreender o sentido oculto do espírito expresso através da religião, e a recíproca não é verdadeira: a religião não tenta, e nem conseguiria, compreender a filosofia. A filosofia, embora venha *após* a religião, atinge a expressividade racional, a transparência do conceito, e dá luz à obscuridade própria da religião e de seu simbolismo. Há

uma racionalidade na religião, mas esta só é conhecida quando se quebra a *representação* e atinge a consciência-de-si, que é a tarefa da filosofia. No entanto, em se tratando de Hegel, isso não quer dizer descartar a religião e advogar pelo irreligioso. Ao contrário, a própria trajetória de Hegel o mostrou como um filósofo cada vez mais conservador no aspecto da religião institucional do luteranismo. Visto sobre outra perspectiva, é a filosofia que, embora possa ser capaz de superar a religião, depende da religião, enquanto esta é independente daquela. Nesse sentido, a filosofia deve *dar continuidade* ao projeto da religião, que é adquirir o conhecimento do *espírito*. Hegel insiste com frequência no erro do deísmo, do deus que não pode ser conhecido. Para o autor, a religião cristã se diferencia justamente porque ela torna Deus algo conhecido, materializado na natureza humana. A tarefa da filosofia, analogamente, seria a mesma: não se trata de um conhecimento abstrato e formal do Absoluto, mas de compreendê-lo *concretamente*, isto é, como *Espírito*.

Chegamos, então, a formulação dialética da questão: a filosofia supera a religião, mas dela depende; a religião não é capaz de compreender a filosofia, mas também é por isso livre dela. Mas, já que a religião está submetida à *representação*, às diversas representações das figuras de consciência que aparecem no capítulo VII, os jovens hegelianos, não sem razão, compreenderam que a religião não passava de uma representação da consciência humana. Assim, a historiografia das religiões no capítulo VII não seria nada além da evolução histórica do espírito humano compreendendo a si mesmo através da *representação simbólica*. A própria mobilidade da história indicaria a falta de um “fundamento” para qualquer representação que viesse a se considerar como exclusiva e definitiva. Não se trata de nenhuma representação em particular, mas sim do agir humano ao longo da história trocando o seu material figurativo. Transcendendo cada religião em particular, está o *Sujeito*, que se forma ao longo do processo histórico, e que ultrapassa cada religião até chegar ao *saber absoluto*. Não é difícil, em função desta estrutura, entender como Feuerbach “suprassumiu” o hegelianismo pelo humanismo. O que se apresenta com os jovens hegelianos é que o *espírito* é ainda uma categoria abstrata da velha metafísica, e que ela tem que ser superada pelo homem concreto, que age no tempo formando a história. Nesse sentido, o *espírito* de Hegel é ainda um pensamento abstrato, e a concretude do processo histórico é abstraída pelo *espírito*, “o anjo da história”, que é o *Sujeito* dos acontecimentos epocais, bem como o seu *fim*.

Dessa forma, é possível ler a *Fenomenologia* como sendo o processo de autoformação do *Espírito absoluto*, o deus que age na história e que é o *sentido* da história. Mas...

A identificação de Deus com o método dialético, mesmo se isso não significa que Ele não é identificado com os atos de vida dos homens, implica em uma limitação dificilmente aceitável, e mesmo a abolição da soberania de Deus, o que faz com que seja ainda mais questionável a designação que Hegel chama de espírito, ideia, razão etc., como Deus. Este Deus, o deus de Hegel, é, pelo menos, seu próprio prisioneiro. (...) Tudo que Deus é e faz será e é entendido do ponto de vista do homem, como necessidade de Deus. (BARTH, 1959, p. 304, tradução nossa)

O que Barth aponta é que, se o deus de Hegel é imanente à estrutura da obra e ao fenômeno da história, então esse deus não é livre, mas está ele mesmo submetido à necessidade intrínseca da história. Na fórmula de Kojève, o *espírito* de Hegel ou é Deus sem liberdade, ou é o homem com liberdade (cf. KOJÈVE, 2014). Este paradoxo também evidencia que a tradição marxista concorda ao menos em um ponto com os comentaristas cristãos: o deus de Hegel não é transcendente e absolutamente livre, criador da contingência, razão pela qual os cristãos podem rejeitar Hegel, e pela qual os marxistas inscrevem Hegel como um proto-feuerbachiano. De qualquer forma, este espírito é aquele que age na história – é a história, ou o deus da história. Nesse sentido, a história se diferencia da religião: esta última é para si imóvel e se mantém fixa através de uma doutrina dogmática. Na *Fenomenologia*, é a história que é tornada religiosa, sedutora e mística. A tarefa da filosofia faz com que o processo histórico se torne uma espécie de religião, pois agora não se trata mais do objeto da religião (o deus transcendente e suas representações), mas a ação socio-cultural que a religião incide no mundo ao longo da história. Houve, portanto, um deslocamento do objeto: do Deus abstrato e transcendente para o próprio *espírito* que se faz presente no mundo e na história. Essa presença é a ação do homem no processo histórico-cultural, mas o sentido teleológico da história evidencia que, para Hegel, há ainda um teor místico que paira por de trás dos fenômenos históricos. “A *Fenomenologia* é, por isso, a crítica oculta, em si mesma ainda obscura e mistificadora” (MARX, 2010, p. 122).

A teleologia da história aponta para o saber absoluto, ou seja, para a consciência-de-si. O filósofo é, portanto, aquele que organiza os fatos históricos em uma noção de totalidade, e os organiza dentro de um método que se orienta para a consciência-de-si. O “fim da história”, se ele existe, é o momento onde a consciência-de-si compreendeu a si mesma como pertencente à história, e compreendeu-a por ser a própria formação de si mesma, isto é, a formação do sujeito socio-histórico. A consciência-de-si é entendida, portanto, como a *organização* da formação histórico-cultural que o indivíduo recebe do mundo; a consciência é, assim, ao mesmo tempo, um receptáculo passivo (mera absorção de conhecimento) e uma força teleológica ativa que converge ao *centro* do Eu.

O saber absoluto é o ato final da imanência, é a enteléquia do *aqui e agora*, quando a consciência suprassume sua alienação e redescobre a si mesma. Esta atualidade pura só pode ser alcançada enquanto *resultado*. Aqui remetemos novamente à *certeza sensível*, que queria reter o singular imediato do *aqui e agora*, do empírico puro. Ela não é capaz disso, porque o imediato se dissolve no *sentido universal e abstrato* do *Ser*. Ao contrário, no saber absoluto, o *Ser* uniu-se inteiramente ao *sentido*, e ambos agora formam o *universal concreto*, constituído pelo vir-a-ser prévio, de forma que a *presença*, a *pura atualidade* ou enteléquia, é agora a imanência mesmo da consciência compreendendo o processo (que é ela mesma) que a formou. Por oposição, descobrimos a importância do início com a *certeza sensível*: ela é somente a consciência do *Ser*, mas sem o processo de auto-mediação da consciência que o *Ser* precisa realizar até que o *Ser* se torne ele mesmo consciência-de-si. A certeza sensível é, por isso, a alienação máxima da consciência, já que reivindica um conhecimento imediato sobre o *Ser* sem contato com a consciência-de-si.

Esta enteléquia do saber absoluto é, de fato, o “fim da história”? Quando nos debruçamos sobre um crítico severo de Hegel, Eric Voegelin, vemos o seguinte comentário:

Imaginar a busca pela verdade, não como sendo a essência da humanidade, mas como uma imperfeição histórica do saber a ser superada, na história, por um conhecimento perfeito que porá um fim nesta busca, é um ataque à consciência humana e sua existência perante Deus. É um ataque à dignidade do homem. Este é o ataque que Hegel comete quando ele substitui a consciência concreta do homem concreto pela “consciência” imaginária que percorre seu percurso dialético no tempo até a consciência absoluta do *self* em seu Sistema. (VOEGELIN, 1972, p. 428, tradução nossa)

Voegelin defende uma espécie de *filosofia perene*, pautada pela verdade por correspondência, pelo realismo e pela transcendência. Por causa disso, Voegelin precisa se sustentar no dualismo platônico entre aquém e além, e a verdade “efetiva” (*wirklich*) é sempre inalcançável, o homem só pode estar em busca dela, mas sem a possuir. Hegel se diferencia desta visão dualista e transcendente, já que o saber absoluto é um *wirklich Wissen*, um “saber efetivo”, que corresponde à certeza do sujeito, e é aquilo que Voegelin considera como “um conhecimento perfeito que porá um fim nesta busca [pela verdade]”. Dessa forma, chegamos à conclusão que o idealismo busca pela imanência no sujeito, enquanto o realismo quer se expandir até a fonte transcendente da verdade inalcançável.

Ainda para Eric Voegelin, Hegel teria se dividido em dois *selfs*: um verdadeiro e um falso *self*, seguindo a classificação do psicanalista Donald Winnicott. Nesta abordagem psicologizante, o verdadeiro *self* de Hegel seria um *man under God*, um temente de Deus, e o falso *self* seria aquele que postulou o “saber absoluto”, esse postulado que, para Kojève, seria

a reivindicação de que Hegel teria se tornado um sábio (cf. KOJÈVE, 2014). O assumir-se como sábio, como aquele que chegou à plena consciência-de-si e do seu *self* mais elevado, é para Voegelin a vontade de auto-salvação de Hegel. Voegelin vê em Hegel um homem que queria se tornar um *great great man* (cf. VOEGELIN, 1972, p. 432), um grande homem, quem sabe da altura de Napoleão, e que através da sua própria obra reivindicaria esta estatura.

O que essa divisão entre *falso* e *verdadeiro self* aponta é, novamente, o tema da divisão entre religião e filosofia. Pois, para Voegelin, o verdadeiro *self* é o *homo religiosus*: “há um filósofo sensível e espiritualista, um crítico noeticamente e pneumaticamente competente da época, uma força intelectual do primeiro escalão, e, ainda assim, ele não consegue exatamente ganhar o estatuto do verdadeiro *self* como um homem perante Deus [*man under God*]” (VOEGELIN, 1972, p. 421). A superação da religião pela filosofia é, assim, uma invenção do cérebro de Hegel: pois a religião é autônoma, e não precisa ser superada ou locupletada por nada. Além disso, o que seria isso que é capaz de “superar” (“suprassumir”) a religião?

A vontade de superação da religião implicaria em uma espécie de cripto-atéismo de Hegel. Pois o saber absoluto é o *wirklich Wissen*, o saber *efetivo*, e essa *efetividade* é a certeza do sujeito que se reencontrou a si mesmo e superou a alienação das representações precedentes. Ou seja, dito de outro modo, Hegel teria superado a alienação da religião. Dessa forma, também fica mais claro qual é o posicionamento de Hegel no trecho de “A luta do Iluminismo contra a superstição”. Se, por um lado, é verdade que Hegel rejeita o tripé da cosmo-visão do Iluminismo, ele certamente endossa esse *direito à consciência-de-si* contra a *representação* que advém da positividade religiosa institucional. O velho modelo da representação precisa ser quebrado, e não tem mais significado para o homem moderno. Este homem moderno – inclusive, e talvez sobretudo, o luterano – não precisa de ícones e de imagens sacras. Portanto, o papel de Hegel seria o de enriquecer a visão muito simplista do Iluminismo: a saber, incorporando a verdade da religião para si, investigando o sentido profundo de sua substância espiritual, até torná-la inteligível para o sujeito cognoscente. Como já foi dito, Hegel considerava a fé um *puro pensar*, e ele transferia toda transcendência para a imanência da consciência-de-si. Para Voegelin, isso é o mesmo que matar a Deus, e atribuir uma nova tarefa à filosofia: não mais a do *amor à sabedoria*, mas uma saber *efetivo* (*wirklich Wissen*), como se o filósofo pudesse reivindicar por si mesmo a superação da alienação e a conquista *total* da consciência-de-si, o que para Voegelin é um absurdo, um contrassenso.

Somente Deus tem *sofia*, o “saber efetivo”; o homem encontra a verdade sobre Deus e o mundo, assim como de sua própria existência, ao se tornar filósofo, o amante de Deus e de sua sabedoria. O erotismo do filósofo implica na humanidade do homem e na divindade de Deus como dois polos de sua tensão existencial. A prática filosófica no sentido socrático-platônico é o equivalente da santificação cristã do homem, é o crescimento da imagem de Deus no homem. A inofensiva expressão [“o saber efetivo”] de Hegel, portanto, encobre um programa de abolição da humanidade do homem; a *sofia* de Deus pode ser trazida até a órbita do homem somente através da transformação do homem em Deus. O *Ziel* [alvo] da *Fenomenologia* é a criação do homem-deus. (VOEGELIN, 1972, p. 426, tradução nossa)

Hegel inverte a lógica própria do realismo transcendente para encontrar a imanência do *sujeito*: é assim que a dialética da “religião manifesta” culmina na vida comunitária. O que é mais próprio da religião cristã é a encarnação efetiva da ética vivida no seio comunitário, e a independência e liberdade desta comunidade. Esta autonomia comunitária poderia ser explicada como sendo o advento de uma nova noção de liberdade, e até de uma nova noção de humanidade, que provém do cristianismo em geral, e do protestantismo em particular. Mas esta inversão do objeto em Hegel – pois a comunidade não louva a si mesma – é o que lhe leva da *religião* ao *saber absoluto*: a mudança do objeto, de Deus para a consciência-de-si do homem. Esta singela inversão é o suficiente para Voegelin destratar Hegel, pois é com ela que se abre espaço para uma mentalidade revolucionária, que autodivinizava o homem, considerando-o sozinho no universo. Neste sentido, todo idealismo filosófico, que radica o conhecimento humano na certeza do sujeito, tem que ser entendido como uma inversão do realismo – este é transcendente, enquanto o idealismo é imanente.

O que chama atenção na interpretação muito crítica de Voegelin é que ele parece mais concordar com um marxista como Kojève do que discordar. Segundo o próprio Kojève:

Os poetas românticos, Schelling, Jacobi e o próprio Kant, divinizavam o homem. Para eles, é o valor supremo, é absolutamente autônomo etc.: logo, de fato, eles são ateus. Da mesma maneira, a teologia protestante de Schleiermacher também já é uma forma de ateísmo: para este último pensador, Deus só tem sentido e realidade na medida em que se revela no e pelo homem: a religião reduz-se à psicologia religiosa etc. (KOJÈVE, 2014, p. 202)

É por esta razão que Kojève considera que o sistema de Hegel leva ao ateísmo. Para ele, esta exposição imanentista é a negação da essência da religião. A essência da religião é a transcendência (o Além) que impõe a separação do homem com Deus. A *representação* cumpre a necessidade de ser o símbolo que institui esta transcendência e esta separação. Para a religião, a *representação* demarca o *limite* mesmo do pensamento, e impede a racionalização conceitual. Ora, é justamente isto que Hegel não aceita, e a *Fenomenologia* visa a superar o não-conceitual. Hegel converte em pensamento a transcendência vivida pela consciência religiosa.

É por causa dessa inversão que Jean Hyppolite considera que a *Fenomenologia* realiza o que ele chama de uma “transcendência horizontal”.

O que nos parece sobretudo característico do pensamento hegeliano é seu esforço de superar o grande dualismo cristão, aquele de um *além* e de um *aquém*. (...) Nestas condições, o pensamento hegeliano – a despeito de certas fórmulas – nos parece muito longe da religião. Toda a fenomenologia se mostra como um esforço heroico para reduzir a “transcendência vertical” a uma “transcendência horizontal”. (HYPPOLITE, 1946, p. 525)

A “transcendência horizontal” seria propriamente a imanência do processo histórico, ou do processo de compreensão do universo cultural pela mente humana, como consciência-de-si. A visão horizontal-histórica é uma visão humanista, arraigada à presença das religiões enquanto atividades socio-culturais e submetidos ao plano imanente do devir histórico. Já a “transcendência vertical” proporia uma hierarquia cultural em que o Cristianismo assume papel de proeminência. Está claro que se prevaleceu, na recepção a Hegel, a “transcendência horizontal”, não porque a segunda não seja admissível, mas, mais provavelmente, porque o Cristianismo efetivamente deixou de ocupar um centro de destaque na cultura, e a vanguarda filosófica dos jovens hegelianos não só reivindicou, mas, talvez mais fundamentalmente, *testemunhou* esse processo de decadência do Cristianismo. Além disso, o saber absoluto coloca-se acima do Cristianismo na visão hierárquica-vertical, mas sendo o saber absoluto a conquista da autonomia do sujeito, então ela naturalmente desfaz a verticalidade construída pela obra. Pois, se todo o conhecimento da obra é radicado no sujeito, na consciência-de-si, então se desfez qualquer hierarquia institucional, tal como a da religião luterana ou de qualquer outra *positividade*. A autonomia do sujeito, este tema típico do Iluminismo, sempre visa a um igualitarismo formal dos “indivíduos” que dissolve as hierarquias institucionais arraigadas. Acima, portanto, de cada religião institucional está o *Homem*, enquanto sujeito livre e dono de uma consciência-de-si.

Nos escritos de juventude, o alvo de ataque de Hegel é, não por acaso, a *positividade* institucional do Cristianismo. Ao longo de *O destino do cristianismo e seu destino* (HEGEL, 1948), por exemplo, Hegel demonstra que a essência do ensinamento de Jesus é abolir e superar os mandamentos judaicos, esta moralidade extrínseca, e reivindicar o reino da interioridade moral. A positividade institucional cristã trai esta moralidade intrínseca, vinda do coração, a favor de uma roupagem representativa e dogmática. É, portanto, contra o dogmatismo autoritário, contra a institucionalidade que bloqueia a consciência-de-si, que Hegel estabelece a sua luta – daí a necessidade de “suprassumir” a religião pelo saber absoluto.

No fim da dialética da religião, não haverá mais suprassunção; o espírito no mundo será o espírito absoluto em si mesmo, não haverá mais simbolismo, nem transcendência. O que o espírito contemplará na sua história é ele mesmo, sob sua figura autêntica. *Tudo será revelado*. Ao contrário, mesmo na religião revelada, há ainda uma certa suprassunção devido ao elemento da representação, e é por isso que a reconciliação efetiva só se produz no saber absoluto. (HYPPOLITE, 1946, p. 520-521)

A suprassunção da religião para o saber absoluto é, portanto, a vitória final da *revelação*. *Tudo fica revelado* no saber absoluto, que corresponde, então, à transparência do conceito. O conceito é aquilo que só se alcança no fim, após a longa jornada das exteriorizações, de fenômenos existenciais diversos que povoam o mundo da cultura. O conceito é o resultado final da teleologia, é a necessidade intrínseca do processo, é o seu Norte que estava previsto na origem. Ao atingir o conceito, perde-se a necessidade de representações (pois todas as figuras de consciência, e não só as da religião, são *representações* gnosiológicas, são possibilidades da relação entre sujeito e objeto). Com isso, o saber absoluto anuncia a *ciência da lógica*, onde não há mais o trabalho da consciência, mas sim o automovimento das categorias puras, o Pensamento enquanto tal, sem ligação com a cultura e com os modos existenciais. Dessa forma, a *Fenomenologia* é construída para garantir que a metafísica da *Ciência da lógica* esteja legitimada, para garantir que se possa falar sobre o *Ser*, e sobre o movimento próprio do Pensamento que conduz do *Ser* à *Ideia*. A *Fenomenologia*, portanto, garante a possibilidade da metafísica, que é feita através do método do pensamento que pensa a si mesmo, automediando-se ao longo do seu processo de desvelamento lógico.

O *saber absoluto* e a *ciência da lógica* já estão em um plano onde a alienação foi superada, enquanto o processo da *Fenomenologia* é a longa jornada por evidenciar e depois superar a alienação. Ora, este tema da alienação remete também a uma noção místico-religiosa da perdição da alma neste mundo sem sentido: essa é, aliás, a razão pela qual Hyppolite, por exemplo, considera que todas as *figuras de consciência* são uma forma de *consciência infeliz* (cf. HYPPOLITE, 1946, p. 184). Voegelin também comenta o assunto, remetendo ao neoplatonismo, especialmente através do vocabulário empregado por Hegel:

Hegel estava familiarizado com a experiência da tensão existencial e sua simbolização neoplatônica. Sua preocupação com o estado de perdição se prova com um longo catálogo de símbolos que ele usa para distinguir seus variados aspectos: *Anderssein, für sich zu sein, eigenes Dasein, Bewegung des Sichselbstsetzens, selbstbewußte Freiheit, abgesonderte Freiheit, Entzweiung, Geschiedenheit, Verschiedenheit, Zerrissenheit, das Konkrete, Harte, Negativität, fremd, Entfremdung, Unwirklichkeit, Tod*. A listagem não reivindica completude. Além disso, Hegel mostra sua compreensão do problema ao rejeitar qualquer filosofia que

ignore o “negativo” e apresente apenas a “verdade positiva”. Um filósofo deve “olhar o negativo de frente”; ele deve se ater ao horror da inefetividade (*Unwirklichkeit*), ao horror da “morte, se é isso o que se chama de inefetividade”. O filósofo não está permitido de se tranquilizar no polo positivo da tensão existencial; somente a tensão de sua polaridade entre efetivo e inefetivo é a verdade completa da realidade. O verdadeiro *self* de Hegel era, de fato, a de um grande filósofo místico. (VOEGELIN, 1972, p.443, tradução nossa)

Devido à influência neoplatônica, e o uso de um vocabulário de alienação da alma no mundo, Voegelin também considera – desta vez com mordacidade – que a filosofia hegeliana se veste de uma roupagem religiosa. Segundo ele,

Porque filósofos, mesmo os do mais alto escalão, não são figuras históricas que põem sua assinatura nos milênios; nós vivemos na Era de Cristo, afinal de contas, e não na Era de Platão. Assim, para acomodar uma *libido dominandi* que não pode ser realizada pela existência do filósofo, a filosofia deve se vestir como uma “religião”. Na concepção de juventude de Hegel, a filosofia é um estado de consciência que emerge reflexivamente como uma “terceira religião” após Protestantismo; na sua concepção mais tardia, ela [a filosofia] absorve “religião” para si. A filosofia se torna a derradeira revelação (...), e o antigo Deus da revelação é declarado morto de fato. (*Ibid.*, p. 422, tradução nossa)

Essa passagem contém várias observações dignas de interesse. Em primeiro lugar, temos um ponto que já comentamos: dentre os comentadores que estamos nos referindo – Voegelin, Hyppolite, Kojève –, autores tão diferentes entre si, todos concordam que Hegel está afastado da religião, um afastamento tanto maior quanto mais ele quer aparentar e “absorver para si” a religião. É nesse sentido que Kojève fala da autodivinização do homem como “ateísmo”, Hyppolite menciona a “transcendência horizontal” que rompe com o dualismo cristão entre *aquém* e *além*, e Voegelin diagnostica um falso *self* e a vitalidade da *libido dominandi* para alcançar uma “derradeira revelação” com o saber absoluto. Isso nos remete a uma passagem já mencionada no capítulo anterior em que o hegelianismo seria um “Cristianismo esotérico” para McTaggart (cf. COPLESTON, 1994, p. 241): ou seja, que há uma verdade oculta do cristianismo, que o próprio, em si e para si, não reconhece. Também se fala (cf. COPLESTON, 1994) em uma *racionalização do misticismo*, uma operação que se serve do místico para encontrar uma nova racionalidade. Isso nos remete, ainda, ao fragmento intitulado *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, cuja autoria é de Hegel ou Schelling (cf. SCHELLING, 1984). Neste texto, o autor fala em uma “mitologia da razão”:

Falarei aqui pela primeira vez de uma Ideia que, ao que sei, ainda não ocorreu a nenhum espírito humano – temos de ter uma nova mitologia, mas essa mitologia tem de estar a serviço das Ideias, tem de se tornar uma mitologia da Razão.

Enquanto não tornarmos as Ideias mitológicas, isto é, estéticas, elas não terão nenhum interesse para o povo; e vice-versa, enquanto a mitologia não for racional, o filósofo terá de envergonhar-se dela. (SCHELLING, 1984, p. 43)

Voltamos, assim, novamente ao tema do μύθος e λογος: agora entendemos que eles não se separam, mas se unem dialeticamente. Para a filosofia descer do seu elitismo e alcançar o povo, ela tem de ser “estética”, mitológica, aquilo que Voegelin considerou como “se vestir como uma religião”; por outro lado, esta mitologia tem que ser compatível com a racionalidade. A *Fenomenologia* segue esta noção de mitologia da razão: o seu *prefácio*, sobretudo, aponta muitas ideias esotéricas tais como “a verdade é o todo”, “o resultado estava previsto na origem” etc. Este esoterismo confronta-se com as asserções de Lukacs, que, conforme já dito, só poderia considerar esse esoterismo como um misticismo reacionário. Portanto, a “religião”, enquanto roupagem esotérica, não é só uma parte da obra, o sétimo capítulo, mas de fato permeia por toda a obra. Entendemos, assim, o que já expomos acima: que a filosofia depende da religião, pois ela é a compreensão do *espírito* já experimentado pela religião. Esta compreensão do espírito se dá em uma forma conceitual e racional, mas que ainda tem algo de estético e mitológico. A religião, sendo μύθος, sempre já se deu antes da filosofia: a filosofia suprassume a religião, incorporando a sua roupagem, para tornar-se uma *mitologia da razão*. O hegelianismo não é “cristão” no sentido de ter como objeto o Deus transcendente; mas busca por um Cristianismo “filosófico” enquanto formação histórico-cultural da consciência-de-si do sujeito universal.

Foi por esta razão que passeamos por boa parte da *Fenomenologia* durante o nosso primeiro capítulo. Queríamos ali expor a presença de uma *filosofia do espírito* que marca a sua presença ao longo de cada *figura de consciência*: a roupagem esotérica, ou a busca pela consciência-de-si universal, se apresenta, de um modo ou de outro, em cada *figura de consciência*.

Nas figuras até agora [vistas], que se distinguiam 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. Contudo, naquelas formas não aparecia a essência absoluta *em si e para si* mesma, não aparecia a consciência-de-si do espírito. (HEGEL, 2014, §672, p. 447)

Esta passagem é exatamente o início do capítulo da Religião. Ela nos corrobora o fato de que a religião já permeava sobre a obra. Por exemplo, sabemos que o *entendimento* organizou a natureza em uma teoria dos dois mundos, o sensível e o suprassensível, para que pudesse postular a necessidade das leis universais: o mundo suprassensível das leis necessárias reivindica a *realidade última das coisas*, como na religião. Vimos também que esta transcendência do *entendimento* é transferida para a consciência-de-si através de um

raciocínio kantiano, e realiza a passagem do capítulo III para IV da obra. Repetidamente, Hegel realiza a transição da transcendência ou da abstração para a consciência-de-si. Vemos, assim, como a consciência infeliz leva à razão, ou como o imperativo categórico de Kant (uma realidade transcendente e ideal, desconectada da sensibilidade) se conduz para a boa-consciência, que carrega intrinsecamente a moral, sem necessidade de um código deontológico. Toda transcendência, toda realidade idealizada, deve ser conduzida ao seu elemento imanente e concreto: pois é o *sujeito*, a consciência-de-si, seu veículo. A transcendência só adquire realidade ao se concretizar como uma experiência do sujeito.

O *saber absoluto* é isso: o sujeito concretizando-se a si mesmo, seu pensamento sendo imanente a si. Todas as *figuras*, assim, convergem para este *cogito* hegeliano, e nele são radicadas. Ao contrário do *saber absoluto*, todas as *figuras* têm alguma transcendência, que provoca sua contradição entre o conceito e a manifestação: todas as *figuras*, por serem incompletas e inacabadas, são uma espécie de *consciência infeliz*. A *consciência infeliz* é o paradigma da consciência que se considera inessencial, e sempre escapa de si, se separa de si, em busca da transcendência, do absoluto. O método de Hegel é o seu contrário: cada *figura* é uma parte deste reino dos espíritos abarcado por uma totalidade espiritual que é o Absoluto. A determinação é negação, como em Spinoza, mas não se deve se esquivar dela (como nos românticos): a soma das determinações compõe o mosaico que é a vida do espírito autoconcebendo a si mesmo e sendo conhecido através da filosofia.

O saber absoluto, portanto, é: (1) o espírito se autoconcebendo e se autocontemplando através da consciência humana que lhe serve de veículo; (2) a consciência-de-si universal ou Razão; (3) o mecanismo formal, o nó que entrelaça todas as figuras, a noção mesma de totalidade; (4) é o *res cogitans*, a auto-determinação do Eu, do Eu como o estar-consciente, a imanência do pensamento de si; (5) a dissolução da roupagem religiosa, a dissolução da objectualidade e das figuras.

É tarefa somente de a filosofia chegar até o *saber absoluto*. Mas a religião a antecede nesta empreitada, porque, através da *representação*, ela também busca o espírito contemplando-se a si mesmo, a consciência-de-si *em si e para si* do espírito. A diferença entre elas não é a da transcendência *versus* imanência, mas da forma simbólica *versus* a forma conceitual. Isso porque, em relação à imanência e à auto-determinação, a religião sempre já a tem, como é o caso da Encarnação cristã. (Aliás, talvez seja por esta razão que o Judaísmo não é comentado no capítulo VII).

É possível que o tema da religião seja interpretado como uma crítica imanente, que antecede a Feuerbach e ao marxismo, justamente porque o capítulo VII trata da *consciência*

religiosa, do que é imanente na religião através da consciência humana, seus símbolos, e sua vida comunitária. O campo de cognoscibilidade e de analisibilidade da religião é o domínio humano, social ou cognitivo. Dessa forma, o hegelianismo ataca a *abstração*: o apriorismo, as leis necessárias e eternas, ou seja, tudo que não se encarna e ganha efetividade na realidade. O uso da abstração é feito pelo *entendimento*, justamente esta operação que só separa, decompõe, sedimenta e enrijece a filosofia.

Esse ataque à abstração não é contra a religião, ao contrário, defende-a. Hegel, justamente, demonstra como há força na religião através de sua vida ética comunitária, e como há riqueza de sentido em seus símbolos. Ele buscava, como já foi dito, conciliar isso com o *direito à consciência-de-si* reivindicado pelos iluministas. A filosofia hegeliana, portanto, defende a religião, mas supera-a, pois a compreende sob seus próprios termos, sem estar sujeitado ao dogmatismo doutrinário. Não se trata, portanto, de uma pregação panfletária em prol do luteranismo. Ainda assim, é possível que Hegel considerasse que somente com a religião poder-se-ia conseguir a reconciliação comunitária que ele via ser necessário em uma Europa dividida e caótica.

CONCLUSÃO

Não há dúvidas mais que Hegel põe a religião em um patamar privilegiado na *Fenomenologia*, e a razão de pô-la em elevação é porque a hermenêutica do espírito ali alcança a duplicação do espírito para-fora-de-si: é a consciência-de-si do espírito exteriorizada na representação simbólica. O espírito é isso: ele é si-mesmo em seu outro, ele se auto-diferencia para espelhar-se a si mesmo. Somente a religião alcança essa perfeita determinação do espírito. Mas há ainda na religião uma separação entre conceito e manifestação, há ainda esta cisão, que é precisamente o que é representado no símbolo. O símbolo é a própria expressão de que algo permanece oculto, não-manifesto: mesmo a exteriorização da Encarnação permanece envolta em mistério, ou é o próprio mistério que veio à tona na superfície.

O *saber absoluto* é a dissolução de todo mistério. É a transparência total. Descobriu-se o mistério; e a luz revela o sentido antes insondável das *figuras de consciência*. É a iluminação da consciência que descobre a si mesma após sua passagem pelo reino dos espíritos. Fim da cisão e da dualidade entre manifestação e conceito – é a plena autoconcepção de si. É a efetividade total do espírito que se autoconcebe, mas sem as referências simbólicas, como na religião. É a superação da religião, à medida em que reconfigurou a forma de expressão e de apreensão de seu objeto. É, quem sabe, a chegada à Era da Razão, do *conceito*, e a despedida da forma representativa. É também a autonomia do sujeito, depois que se desfez das aparências e dos mistérios que ainda obscureciam, mesmo que só parcialmente, as demais *figuras de consciência*.

O hegelianismo foi prosseguido pela filosofia de Feuerbach e pelo marxismo. A *quebra da representação* nos conduziu ao humanismo, à “morte de Deus” e à esperança de um homem enfim liberto dos grilhões que a antiga religião impunha. Mas neste cenário de libertação, Hegel permaneceu um conservador atrelado à religião luterana. Ele buscava um “justo meio” onde os valores, ou melhor, o *espírito* da religião luterana se conciliasse com os anseios de liberdade moderna reivindicados, por exemplo, na Revolução Francesa. É por isso que a “religião manifesta” culmina na autonomia e na libertação da comunidade como a subjetividade livre que perdeu a Deus. É possível ver nesta concepção da comunidade luterana uma tendência teológico-política que pode servir a paralelos entre o Cristianismo e as teorias políticas modernas, como o liberalismo ou o socialismo. Pois, para Hegel, a própria

noção da subjetividade ou da comunidade livre é radicada no interior do Cristianismo, esta religião que carrega em si a “morte de Deus” e da liberdade que isso acarreta.

Apesar de certas impressões, Deus não é o tema da *Fenomenologia*, nem no capítulo da religião. Se há um Deus hegeliano, ele é o que acompanha a jornada da experiência, sendo sua *Forma*: e esta *Forma* é o espírito, uma forma móvel, porque é a mediação de todas as *figuras*. Não é, de qualquer forma, um Deus transcendente, e menos ainda *abstrato*; não é possível dizer nem mesmo que é um “ente”, mas sim o princípio invisível da dialética e da negatividade. Aprisionado na estrutura determinada da obra, ele é o prisioneiro capturado por Hegel. O que se manifesta e se exterioriza é a mente humana e sua ação no mundo: seu rastro, o rastro da história, é o sucessivo desdobramento das representações humanas de estar-no-mundo. É disso que trata o capítulo VII: a sucessão das representações da consciência religiosa ao longo do tempo e seu processo de determinar sua relação com o espírito, enquanto o processo mesmo é também o próprio espírito. A concepção do espírito na obra é ambígua: se se trata realmente de Deus, é um Deus que sofre a *determinação* dos eventos históricos, portanto não é livre. Por isso, a própria história da filosofia resolveu por descartar essa determinação, e liberar o homem como formador de sua própria história. Era preciso se desfazer desta *abstração* que ainda persistia na obra hegeliana para desnudar o homem concreto que age no mundo através da história.

REFERÊNCIAS

ALTIZER, Thomas JJ. *A New History and a New But Ancient God? A Review-Essay: Order and History, Vol. 4: The Ecumenic Age by Eric Voegelin*. 1975. In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 43, No. 4 (Dec., 1975), pp. 757-764.

AQUINO, John Karley de Sousa. *Metafísica pós-crítica em Hegel: Deus e o Idealismo Absoluto*. In: *Existência e Arte – Revista Eletrônica do Grupo PET*, ANO X, Número IX, Janeiro a Dezembro de 2014, pp. 48-64.

BARTH, Karl. *Hegel*. In: *Protestant thought: from Rousseau to Ritschl*. Nova Iorque: Harper & Brothers, 1959.

BRANDOM, Robert. *Georg Hegel's Phenomenology of Spirit*. In: *Topoi*, v. 27, n. 1-2, p. 161-164, 2008.

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie allemande*. Londres: Forgotten Books, 2015.

BRITO, Emilio. *La mort de Dieu selon Hegel. L'interprétation d'Eberhard Jüngel*. In: *Revue théologique de Louvain*, v. 17, n. 3, p. 293-308, 1986.

COLNORT-BODET, Suzanne. *Hegel, cahiers théologiques, n° 38 by Karl Barth*. In: *Les études philosophiques*, Nouvelle Série, 11e Année, n° 3 (Julho/ Setembro de 1956), pp. 484-485.

COPELSTON, Frederick C. *Hegel and the rationalisation of mysticism*. In: *Royal Institute of Philosophy Supplements*, v. 2, 1968, pp. 118-132.

COPELSTON, Frederick C. *Pantheism in Spinoza and the German Idealists*. In: *Philosophy*, v. 21, n. 78, p. 42-56, 1946.

COPELSTON, Frederick. *Hegel*. In: *A history of philosophy: volume VII: Modern philosophy: from the post-kantian idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche*. Nova Iorque: Image Books, 1994.

DE LARA, Philippe. *Comment peut-on être moderne? Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. In: *Esprit* (1940-), p. 77-89, 1994.

DELEUZE, Gilles. *Logique et existence (Essai sur la Logique de Hegel)*. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 144 (1954), pp. 457-460.

DESMOND, William. *Hegel's God: a counterfeit double?* Aldershot: Ashgate Publishing, 2003.

DREHER, Luís H. *Desde Dentro, Para Trás: Hegel e a Crítica da Representação Religiosa na Fenomenologia do Espírito*. In: *Numen*, v. 1, n. 1, 2010.

FACKENHEIM, Emil. *The religious dimension in Hegel's thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

FERREIRO, Héctor. *Causalidade, Substância e Subjetividade Absoluta: a Superação Hegeliana do Dualismo entre Determinismo e Liberdade*. In: UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto. *Sujeito e Liberdade: Investigações a partir do idealismo Alemão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, pp. 129-143.

GABRIEL, Markus. *A ideia de Deus em Hegel*. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 23, n. 33, p. 525-537, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *A dialética da autoconsciência*. In: *Hegel Husserl Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 70-92.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel e Heidegger*. In: *Hegel Husserl Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 122-140.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2010.

HALDANE, Elizabeth S. *Jacob Böhme and his Relation to Hegel*. In: *The Philosophical Review*, p. 146-161, 1897.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: I. A doutrina do ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, G. W. F. Coleção *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: III – A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEGEL, G. W. F. *Lectures on the history of philosophy. The lectures of 1825-1826. Volume III: medieval and modern philosophy*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1990.

HEGEL, G. W. F. *Lectures on the philosophy of religion: volume I: Introduction and concept of religion*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2010.

HEGEL, G. W. F. *The spirit of christianity and its fate*. In: *Early theological writings*. Tradução de T. M. Knox. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

HEIDEGGER, Martin. *Hegel e os gregos*. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *The onto-theo-logical constitution of metaphysics*. In: *Identity and difference*. Nova Iorque: Harper & Row, 1969.

HESBOIS, Bernard. *Presentation: Note inédite sur Hegel et Heidegger*. In: *Rue Descartes*, n. 7, p. 29-34, 1993.

HOULGATE, Stephen. *Hegel's Phenomenology of spirit*. Londres e Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2013.

HYPPOLITE, Jean. *Gènese et structure de la Phénoménologie de l'esprit, de Hegel*. Paris: Aubier, 1946.

HYPPOLITE, Jean. *La phénoménologie de l'esprit*. Tradução e notas por Jean Hyppolite. Paris: Aubier, 1941. (volumes I e II)

HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

JAESCHKE, Walter. *Reason in religion: the foundations of Hegel's philosophy of religion*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1990.

JAESCHKE, Walter. *Speculative and antropological criticism of religion: A theological orientation to Hegel and Feuerbach*. In: *Journal of the American Academy of Religion*, p. 345-364, 1980.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KOJÈVE, Alexandre. *Note sur Hegel et Heidegger*. In: *Rue Descartes*, No. 7, Logiques de l'éthique (Junho de 1993), pp. 35-46.

KOYRÉ, Alexandre. *Hegel à Iéna. (À propos de publications récentes)*. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 118, n. 9/10, p. 274-283, 1934.

KOYRÉ, Alexandre. *Note sur la langue et la terminologie hégélienne*. In: *Revue philosophique de la France et l'étranger*, T. 112, Julho a Dezembro de 1931, pp. 409-439.

KRÜGER, Gerhard. *La philosophie à l'époque du romantisme*. In: *Archives de Philosophie*, v. 74, n. 1, p. 83-99, 2011.

LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: editora da UNESP, 2006.

LEBRUN, Gérard. *Hegel lecteur d'Aristote*. In: *Les études philosophiques*, n. 3, p. 329-347, 1983.

LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: companhia das letras, 1988.

LUKACS, György. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018.

MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

MAGEE, Glenn Alexander. *Jacob Boehme and christian theosophy*. In: MAGEE, Glenn Alexander (Ed.). *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 184-199.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito – roteiro*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

O'REGAN, Cyril. *Voegelin and the troubled greatness of Hegel*. In: TREPANIER, Lee; MCGUIRE, Steven F. (Ed.). *Eric Voegelin and the Continental Tradition: Explorations in Modern Political Thought*. University of Missouri Press, 2011. Disponível na Internet: <https://voegelinview.com/voegelin-and-the-troubled-greatness-of-hegel-pt-1/>. Acesso em 04/01/2019.

PARKINSON, George HR. *Hegel, Pantheism, and Spinoza*. In: *Journal of the History of Ideas*, p. 449-459, 1977.

PLANT, Raymond. *Hegel. Sobre religião e filosofia*. São Paulo: UNESP, 2000.

RICOEUR, Paul. *Hegel aujourd'hui*. In: *Esprit*, n. 3, p. 174-194, 2006.

RICOEUR, Paul. *O estatuto da Vorstellung na filosofia hegeliana da religião*. In: *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, pp. 41-62.

SANS, Georg. *Quem morreu na Sexta-feira Santa Especulativa? Hegel como pensador da ilustração*. In: *Ágora Filosófica*, v. 1, n. 2, p. 101-122, 2013.

SCHELLING, F.W.J. *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*. In: *Schelling (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, pp. 40-43.

SCHLEGEL, Friedrich. *Sobre a incompreensibilidade*. In: *Alea*, v. 13, n. 2, p. 328-340, 2011.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

STERN, Robert. *Hegel and the New Historicism*. In: *Hegel Bulletin*, v. 11, n. 1-2, p. 55-70, 1990.

STERN, Robert. *Hegel and the Phenomenology of spirit*. Londres: Routledge, 2002.

STERN, Robert. *Hegelian metaphysics*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 2009.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

VOEGELIN, Eric. *Em busca da ordem*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

VOEGELIN, Eric. *On Hegel – A Study in Sorcery*. In: *The Study of Time*. Springer, Berlin, Heidelberg, 1972. p. 418-451.

VOEGELIN, Eric. *Response to Professor Altizer's "A New History and a New but Ancient God?"*. In: *Journal of the American Academy of Religion*, v. 43, n. 4, p. 765-772, 1975.

VOEGELIN, Eric. *The eclipse of reality*. In: *Phenomenology and Social Reality*. Springer, Dordrecht, 1970. p. 185-194.

WALLACE, Robert. *Freedom, Reality, and God: True Infinity as the Key to Hegel's System*. In: <http://www.gwfhegel.org/Religion/rw.html>. Acesso em 04/01/2019.

WALLACE, Robert. *Hegel's God*. In: *Philosophy now*, Issue 86. Disponível na Internet: https://philosophynow.org/issues/86/Hegels_God. Acesso em 04/01/2019.

WALSH, W. H. *Hegel and Intellectual Intuition*. In: *Mind*, v. 55, n. 217, p. 49-63, 1946.

YON, Ephrem-Dominique. *Esthétique de la contemplation et esthétique de la transgression: À propos du passage de la Religion au Savoir Absolu dans la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*. In: *Revue philosophique de Louvain*, p. 549-571, 1976.