

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
APLICADAS
PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* MESTRADO EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

CLAUDEMIR DA SILVA

**UMA ANÁLISE DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS
DA CONSCIÊNCIA SEGUNDO A
“FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO” DE HEGEL**

**CAMPINAS
2017**

CLAUDEMIR DA SILVA

**UMA ANÁLISE DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS
DA CONSCIÊNCIA SEGUNDO A
“FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO” DE HEGEL**

Trabalho de conclusão de curso,
Dissertação, apresentada como exigência
para obtenção do Título de Mestre em
Ciências da Religião, ao Programa de Pós-
Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da
Religião do Centro de Ciências Humanas
Sociais e Aplicadas, da Pontifícia
Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Renato Kirchner

**PUC-CAMPINAS
2017**

Ficha catalográfica elaborada por Marluce Barbosa – CRB 8/7313
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

t142.7
S586a Silva, Claudemir da.
Uma análise das experiências religiosas da consciência segundo a
"Fenomenologia do espírito" de Hegel / Claudemir da Silva. - Campinas:
PUC-Campinas, 2017.
124f.

Orientador: Renato Kirchner.
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Campi-
nas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Graduação
em Ciências da Religião.
Inclui bibliografia.

1. Fenomenologia. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 3.
Consciência - Aspectos religiosos. 4. Experiência (Religião). I. Kirchner,
Renato. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciên-
cias Humanas e Sociais Aplicadas. Pós-Graduação em Ciências da Reli-
gião. III. Título.

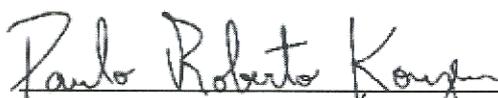
CDD – 22.ed. t142.7

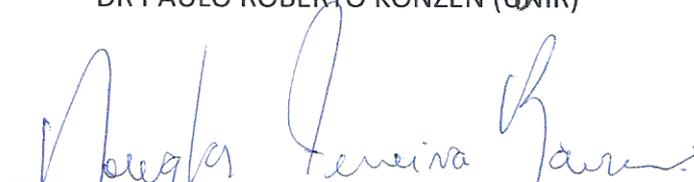
CLAUDEMIR DA SILVA

**UMA ANÁLISE DAS EXPERIÊNCIAS
RELIGIOSAS DA CONSCIÊNCIA SEGUNDO A
“FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO” DE HEGEL**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 20 de Dezembro de 2017.


DR PAULO ROBERTO KONZEN (UNIR)


DR DOUGLAS FERREIRA BARROS (PUC-CAMPINAS)


DR RENATO KIRCHNER – ORIENTADOR (PUC-CAMPINAS)

“Nada é *sabido* que não esteja na *experiência*”.

G. W. F. Hegel

RESUMO

A presente pesquisa consiste em examinar os momentos das experiências religiosas da consciência para determinar o modo como o filósofo Hegel analisa o conteúdo da religião na *Fenomenologia do Espírito*. Para Hegel, a religião se dá no nível da representação. Contudo, tal representação não traz em si o verdadeiro saber, pois o mesmo só se efetivará quando o Espírito, em seu vir a ser, manifestar-se em si e para si mesmo, enquanto Espírito Absoluto. Em 1807, Hegel conclui sua primeira grande obra, a *Fenomenologia do Espírito*, na qual apresenta a “religião como consciência da essência absoluta em geral”, sobretudo, no capítulo VII, no qual o fenômeno religioso aparece como um episódio já ocorrido por meio do qual o espírito alcança, de forma gradativa e consciente, o saber de si mesmo como espírito. A representação desse espírito se dá por meio da comunidade (fiéis) presente na história da humanidade. E é neste campo comunitário que o aspecto fenomênico da religião efetiva-se, por meio das experiências religiosas da consciência. Tal processo não acontece de imediato, torna-se necessário traçar um caminho dialético especulativo, que nos conduzirá a uma deificação do homem e a uma humanização de Deus por meio de uma identidade da identidade e da não identidade, na qual o homem é semelhante a Deus e diferente dele e Deus, do mesmo modo, é diferente do homem, mas nele se reconhece. Essa relação entre Deus e Homem é sempre a de um “Eu que é Nós e a de um Nós que é Eu”. Assim, tornar idênticos os diferentes e conservá-los em suas particularidades foi o grande feito de Hegel para o desenvolvimento do seu conceito de espírito. Esse modo de pensar de Hegel resultou em um novo modo de interpretar a religião hoje, pois a relação do humano com o divino deixa de ocorrer no âmbito da exterioridade e se efetiva na interioridade do próprio indivíduo, ou seja, Hegel rompe com o saber representativo da religião e coloca Deus no interior do sujeito, onde o espírito pensa a si mesmo conceitualmente. Para atender a essas expectativas, a consciência, então, deverá percorrer um longo caminho, partindo da religião natural, passando pela religião da arte, até chegar à religião manifesta que, segundo Hegel, é o lugar onde acontece a fusão perfeita entre Deus e o homem, isto é, “a essência divina assume a natureza humana em Jesus Cristo”. Com base neste percurso, pretendeu-se analisar e sistematizar o conteúdo da religião presente na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel apontando os momentos em que ocorrem as manifestações religiosas (em caráter de fenômeno religioso), por meio das experiências religiosas da consciência que a levará a experimentar Deus fora de si e em si mesma.

Palavras-chave: Experiência. Consciência. Religião. Comunidade. Fenomenologia. Hegel.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Forschung versucht die Momente der religiösen Erfahrungen des Bewusstseins zu untersuchen, um zu bestimmen, wie der Philosophen Hegel den Inhalt der Religion in der *Phänomenologie des Geistes* analysiert. Religion tritt bei Hegel auf der Ebene der Repräsentation auf. Eine solche Darstellung bringt jedoch kein wahres Wissen an sich, denn es wird nur wirksam werden, wenn sich der Geist in seinem Werden als sich selbst und als der Absolute Geist manifestiert. Im Jahr 1807 kommt zu dem Schluss Hegel seine erste große Arbeit, die *Phänomenologie des Geistes*, in dem er die "Religion als das Bewusstsein für die absolute Essenz im Allgemeinen", vor allem in Kapitel VII, in denen erscheint das religiöse Phänomen stellt mir als eine Folge durch aufgetreten ist welcher Geist allmählich und bewußt die Selbsterkenntnis als Geist erreicht. Die Darstellung dieses Geistes geschieht durch die Gemeinschaft (Treue) in der Geschichte der Menschheit. Und in diesem Bereich der Gemeinschaft wird der phänomenale Aspekt der Religion durch die religiösen Erfahrungen des Gewissens bewirkt. Dieser Vorgang nicht sofort passiert, ist es notwendig, einen spekulativen dialektischen Weg zu zeichnen, die uns zu einer Vergöttlichung des Menschen führen und die Humanisierung von Gott durch eine Identität von Identität und Nicht-Identität, in der dem Mensch ist wie Gott ist anders als er und Gott ist auf dieselbe Weise anders als der Mensch, aber in ihm erkennt er sich selbst. Diese Beziehung zwischen Gott und dem Menschen ist immer die eines "Ich, der wir sind und der eines Knotens, der ich bin". Daher war es die große Leistung Hegels für die Entwicklung seines Geistesbegriffes, die verschiedenen identisch zu machen und in ihren Besonderheiten zu bewahren. Diese Denkweise von Hegel führte zu einer neuen Art, Religion heute zu interpretieren, da die menschliche Beziehung mit dem Göttlichen nicht mehr innerhalb der externen und wirksam in dem individuellen eigenen Innerlichkeit auftreten, das heißt, bricht Hegel mit Wissen Vertretern der Religion und legt Gott innerhalb des Subjekts, wo der Verstand konzeptionell denkt. Um diese Erwartungen zu erfüllen, Bewusstsein, sollte dann gehen, einen langen Weg, von der natürlichen Religion ausgehend, durch die Kunst der Religion, bis die Religion erklärt, dass sie nach Hegel ist der Ort, wo ist die perfekte Verschmelzung zwischen Gott und der Mensch, das heißt: "Das göttliche Wesen nimmt die menschliche Natur in Jesus Christus an." Basierend auf dieser Strecke sollte analysieren und den Inhalt dieser Religion in Hegels *Phänomenologie des Geistes* systematisiert die Momente zeigen, dass religiöse Manifestationen auftreten (in Zeichen religiöser Phänomene), durch religiöse Erfahrungen des Bewusstseins, führen Gott außerhalb von sich selbst und in sich selbst erfahren.

Stichwörter: Erfahrung. Bewusstsein. Religion. Gemeinschaft. Phänomenologie. Hegel.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
CAPÍTULO I – A RELIGIÃO NA <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i> DE HEGEL	18
1.1 A estrutura da religião na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	19
1.2 Momento da consciência	20
1.3 Momento da consciência-de-si	26
1.4 Momento do espírito	33
1.5 Momento da religião	51
CAPÍTULO II – A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DA CONSCIÊNCIA E SUAS DETERMINAÇÕES NA <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i> DE HEGEL	59
2.1 A experiência religiosa da consciência na “religião natural”	61
2.1.1 Religião da luz.....	62
2.1.2 Religião das plantas e dos animais	65
2.1.3 Religião do artesão	69
2.2 A experiência religiosa da consciência na “religião da arte”	75
2.2.1 A estátua, o templo e o hino	77
2.2.2 O culto e os jogos	83
2.2.3 A epopeia, a tragédia e a comédia	89
2.3 A experiência religiosa da consciência na “religião manifesta”	98
2.3.1 A encarnação	99
2.3.2 A experiência religiosa da consciência na comunidade	103
2.3.3 A experiência representativa da consciência	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	114
REFERÊNCIAS.....	121

INTRODUÇÃO

A *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*) é considerada por alguns estudiosos como a primeira obra madura escrita por Hegel¹ em 1807. Nela, a ideia de Espírito², como saber absoluto³, está vinculada à descoberta que a consciência faz de si mesma, mediante suas experiências (*Erfahrungen*)⁴ cotidianas, opondo-se aos critérios de verdade até então defendidos pelas

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) nasceu em *Stuttgart*, na Alemanha. Seu pensamento originou-se a partir das reflexões acerca dos grandes acontecimentos históricos que marcaram a época em que viveu, tais como a Revolução Francesa e as guerras napoleônicas. “Nas suas obras mais importantes, parece evidente que Hegel esteve profundamente interessado em questões religiosas ao longo de toda a sua vida. Durante a década de 1790, nos anos em *Jena*, *Nuremberg* e *Heidelberg* (1801-1818) e até o período de Berlim, os escritos publicados e não publicados de Hegel (incluindo sua correspondência pessoal) testemunham seu permanente interesse nas grandes religiões do mundo, de modo geral, e, em particular, na história do Cristianismo” (BEISER, 2014, p. 354).

² “Hegel usa *Geist* numa grande variedade de maneiras e em suas obras maduras tenta sistematizar os seus significados: 1- num sentido geral, *Geist* denota a mente humana e seus produtos, em contraste com a NATUREZA e também com a ideia lógica. 2- num sentido mais limitado, *Geist* é o “espírito *SUBJETIVO”, “o qual engloba toda a vida psicológica individual”, desde a “alma natural” até o “PENSAMENTO e a VONTADE”. 3- num sentido ainda mais estrito, *Geist* inclui os aspectos mais intelectuais da psique, desde a INTUIÇÃO até o pensamento e a vontade, mas excluindo e contrastando com a alma, o SENTIMENTO etc. A “FENOMENOLOGIA de *Geist*” cobre o mesmo terreno, mas com destaque para a CONSCIÊNCIA de OBJETOS por parte do espírito; em FE, também inclui o espírito *OBJETIVO e ABSOLUTO. 4- “Espírito objetivo” é o espírito comum (temperamento dominante de uma época, de um POVO, do cristianismo) de um grupo social, consubstanciado em seus *COSTUMES, LEIS e instituições (DIREITO), e impregnando o caráter e a consciência dos indivíduos pertencentes ao grupo. É concebido como a objetivação do *Geist* subjetivo. 5- “Espírito absoluto” engloba ARTE, RELIGIÃO e FILOSOFIA. Ao contrário de (2) e (4), que são FINITOS, ele é *INFINITO, uma vez que o espírito constitui aí um objeto “para” o próprio espírito, mas também porque se reflete em algo distinto dele e, assim, *LIMITA ou restringe o espírito. Hegel vê (2), (4) e (5) como, respectivamente, o CONCEITO de espírito, sua REALIDADE e a unidade de conceito e realidade. O “espírito absoluto” tem um matiz mais teológico do que (2) ou mesmo (4): o espírito que é para o espírito é Deus e, assim, espírito absoluto é a *AUTOCONSCIÊNCIA de Deus. O espírito é também absoluto no sentido de que está relativamente “desligado” da vida social de uma determinada comunidade, isto é, (4)” (INWOOD, 1997, p. 118).

³ O saber absoluto é o último capítulo que compõe a obra *Fenomenologia do Espírito*, nele toda a representação do capítulo anterior (religião) é supressumida e o espírito pode então se saber através do conceito que se mostra. Isso se efetivará “quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência: [então] é objeto para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade. O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o conceito” (HEGEL, 2002, p. 47). “Conhecimento absoluto”, com que termina na FE, é em parte, o saber que o próprio Hegel exhibe ao escrever FE. Envolve um *insight* sobre as várias formas de espíritos e de suas relações mútuas que nenhuma forma prévia de espírito possuía, e também talento para reconstruir a lógica, a qual governou, em parte, o desenvolvimento do espírito conforme retratado em FE. O conhecimento absoluto foi preparado pelo desenvolvimento do espírito ao longo da história, e o leitor individual é introduzido nele através do estudo de FE” (INWOOD, 1997, p. 143).

⁴ “Hegel usa o termo *Erfahrung*, na medida em que a consciência descobre a inadequação de uma de suas formas e avança para a seguinte, não por encontrar algum outro objeto em sua experiência, mas por experimentar a incoerência interna entre seu OBJETO e sua concepção desse objeto e a transformação dessa concepção em seu objeto seguinte. Neste sentido, a ideia de que *Erfahrung* é, essencialmente, a própria experiência da pessoa” (INWOOD, 1997, p. 130).

correntes empirista e racionalista. A primeira, apoiada no mundo empírico objetivo, como em Hume, e a segunda na pura razão como critério *a priori*, como em Kant. Para Kant, o conhecimento da universalidade e da necessidade deveria ser inteiramente *a priori*, ou independente da experiência; para Hume, a experiência pode dar conhecimento somente de verdades particulares e contingentes; mas conhecimento *a priori* só poderia ser o conhecimento dos princípios de nosso próprio pensamento e de como as coisas realmente são em si mesmas.

A *Fenomenologia do Espírito* é uma obra que a cada momento apresenta variações combinadas e interessantes, conforme as experiências aprendidas pela consciência. Isso se dá por conta de sua amplitude e pela pretensão de seu conteúdo, ela consegue dialogar com as mais variadas tradições filosóficas. Por isso, uma pessoa distraída facilmente se perde em meio à sua organização extraordinária, pois ela “não apresenta a história de um modo uniforme e contínuo” (INWOOD, 1997, p.143). Ela pode ser entendida como um aprendizado nevrálgico da consciência de quem se arrisca a aprofundá-la. Trata-se, portanto, da resposta de Hegel à questão da possibilidade do conhecimento absoluto, formulada por Immanuel Kant, em linhas gerais, no prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (1787), em seu esforço de verificar se a metafísica – cujo objeto remete ao domínio próprio da razão – poderia ser conduzida à via segura da ciência.

Kant pensa que, uma vez que o Absoluto transcende os limites da experiência, a razão não o pode conhecer. Contudo, para Hegel, a razão pode chegar ao conhecimento do Absoluto⁵, e o trajeto até ele passa justamente pela

⁵ “A descrição de “absoluto” que mais interessou a Hegel foi a de Schelling que, embora um dos primeiros adeptos do idealismo de Fichte, logo o abandonou a favor do ponto de vista segundo o qual o absoluto é uma “IDENTIDADE” neutra subjacente tanto no SUJEITO (ou espírito), quanto no OBJETO (ou natureza), um ponto de vista que devia muito a Spinoza, assim como a Kant e Fichte. A resposta de Hegel a Schelling (e Spinoza) não é negar que o absoluto existe: ele estava empenhado em conhecer que existe um absoluto, tanto por sua convicção de que nem tudo é dependente de alguma outra coisa, quanto por sua crença em Deus, para quem, no seu ponto de vista, “o absoluto” é a expressão filosófica, podada de seus pressupostos antropomórficos” (INWOOD, 1997, p.39). Hegel também usa “absoluto” como adjetivo. FE culmina em “O *SABER absoluto” – em contraste com razão, espírito e religião –; CL conclui com a “ideia absoluta” – em contraste com a vida e com a ideia de conhecer –; e o clímax do *SISTEMA total, em Enc. III, é o “espírito absoluto” – em contraste com espírito subjetivo e espírito objetivo. CI também se refere à “*DIFERENÇA absoluta” – em contraste com diversidade e OPOSIÇÃO –; ao “FUNDAMENTO absoluto” – em contraste com fundamento determinado e a condição –; ao incondicionado absoluto – em contraste com o incondicionado relativo –; e à “RELAÇÃO absoluta” – em contraste

experiência da consciência, na sua atividade de conhecer a si mesma e o mundo, no qual ela está inserida. Tal conhecimento se dá por meio das oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto. Esse é, portanto, o caminho que Hegel convida seus leitores a trilhar com ele na sua “ciência da experiência da consciência”⁶ (HEGEL, 2002, p. 14), a *Fenomenologia do Espírito*. Será em meio a essas experiências da consciência que analisaremos as experiências religiosas da consciência enquanto fenômeno religioso.

Hegel inicia a introdução da *Fenomenologia do Espírito*, situando-a no âmbito da epistemologia moderna, com uma referência tanto ao projeto cartesiano quanto à crítica kantiana, a partir do exame da propriedade operacional do seu ponto de partida: o dualismo entre o Absoluto e o conhecimento humano, entre o sujeito e o objeto, entre a realidade e o *conceito*⁷, próprios do ponto de vista finito do entendimento explorado por Kant no âmbito da razão. Suas suposições e suas consequências nocivas (como o seu temor de errar) são recusadas por Hegel, por constituírem uma desculpa para sustentar a incapacidade da ciência de conhecer o Absoluto, a fim de livrar-se da fadiga do procedimento científico.

No entendimento de Hegel, faz-se necessário justificar o conhecimento absoluto hesitando fenomenologicamente⁸ o próprio ponto de vista científico, pois

com a relação essencial, o absoluto e a efetividade e à “NECESSIDADE absoluta” – em contraste com a necessidade formal e relativa” (INWOOD, 1997, p. 40-41).

⁶ Lembramos nosso leitor aqui, que devido à dimensão do espírito que permeia toda a obra hegeliana de 1807, a *Fenomenologia do Espírito* não se refere apenas a uma experiência da consciência como estamos propondo nesta pesquisa. É também do espírito que se reconhece a si mesmo em um outro. Assim, como esse outro é si mesmo e esse si mesmo é o outro, essa *Fenomenologia* é do *Espírito* que é um “Eu que é um Nós e um Nós que é um Eu” (HEGEL, 2002, p. 22).

⁷ “Hegel assimila frequentemente o conceito a DEUS, cuja criação do mundo, a partir do nada, expressa a auto-realização do conceito num objeto que é distinto e, no entanto, idêntico a ele mesmo. O que ele quer dizer com isto: o conceito aplica-se a entidades FINITAS dentro do mundo, mas tais entidades não condizem plenamente com o conceito; mesmo aquelas que são relativamente autodeterminantes também depende de alimentação externa. Mas o mundo como um todo, só depende de si mesmo para a sua natureza e desenvolvimento; portanto, deve estar em total harmonia com o seu conceito. O mundo é inteiramente determinado pelo conceito de um modo que, entre entidades finitas, tem o seu melhor exemplo na MENTE” (INWOOD, 1997, p. 75).

⁸ A “*Fenomenologia do Espírito*” é equivalente à “doutrina da aparência de espírito”. Mas a expressão tem mais de um significado: 1- O espírito aparece (ou “manifesta-se”) na medida em que é consciência de um OBJETO distinto de si. Neste sentido, *Phänomenologie* contrasta com *Anthropologie*, o estudo da *ALMA que está fechada em si mesma e ainda não tem consciência de objetos externos, e com *Psychologie*, o estudo do espírito como é intrinsecamente ou EM E PARA SI, sem levar em conta suas relações com objetos. 2- Mas o espírito como consciência ou como aparece não é simplesmente uma fase do espírito, ou um modo de como o espírito pode ser visto. Envolve também ilusão, na medida em que o espírito projeta em objetos o que, de fato, é sua própria ação. Os tipos distintos de objetos com que se depara e sua elevação de um tipo para o

o mesmo é uma aparência (fenômeno): em vez de agir como o fazem os “outros saberes não-verdadeiros” (HEGEL, 2002, p. 73), a ciência deve proceder à apresentação (*Darstellung*) do conhecer aparecendo, pois, “seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade” (HEGEL, 2002, p. 73). Essa é a jornada da consciência, que caminha por entre a série de suas configurações; suas formas históricas, pelas quais a consciência se mostra, até o conhecimento do que ela é em si mesma, por meio da experiência plena de si própria (cf. HEGEL, 2002, p.74). Com isso, Hegel pretendia reduzir a clássica oposição existente entre sujeito e objeto, alegando que a verdade não estaria nem no sujeito e nem no objeto, mas no “todo”⁹ da relação de ambos, onde ocorre a identidade da identidade sujeito-objeto e a não identidade sujeito-objeto, pois somente assim será possível ilustrar “as condições necessárias do conhecimento empírico se a identidade sujeito-objeto existir no interior do dualismo sujeito-objeto de nossa experiência” (BEISER, 2014, p.27).

Para melhor compreender o motivo pelo qual estamos trazendo o pensamento hegeliano para dentro do campo das Ciências da Religião, é importante mencionar que suas produções intelectuais abordam o conteúdo da religião, tanto nos escritos de sua juventude, quanto nas suas reflexões mais

seguinte são características intrínsecas do próprio espírito, mas este as vê como características de objetos. Por conseguinte, a consciência de objetos não só não é o mais elevado modo de ver o espírito, como tampouco é a suprema fase do espírito, mas apenas uma que ele deve superar. 3- Mas *FE* está interessada não só na ilusão geral envolvida na consciência como tal, mas também na possibilidade de qualquer “forma dada de consciência” seja ilusória, de que seus objetos intencionais ou sua concepção de objetos possam não corresponder aos objetos reais. Hegel propõe resolver esse problema, não, como Lambert, pelos estudos das relações entre a aparência e o objeto real, mas por um exame interno de cada forma de consciência e de modo que seus defeitos intrínsecos a transformam numa diferente forma de consciência. Hegel e Lambert compartilham do objetivo de atingir a verdade por meio da aparência. Mas, enquanto para Lambert a verdade ou falsidade de uma aparência reside em sua relação com um objeto distinto dela, para Hegel reside dentro da própria aparência, e a verdade é alcançável mediante exame de desdobramento de cada aparência em sua sucessora (verdade mais próxima), até atingirmos o CONHECIMENTO absoluto, no qual as aparências e seus defeitos intrínsecos são *SUPRASSUMIDOS. Hegel estuda a fenomenologia do espírito não só em *FE*, mas também em *Enc. III*. Nesta última, tem um alcance muito mais limitado do que em *FE*, cobrindo apenas a consciência e a *AUTOCONSCIÊNCIA (com uma curta seção sobre RAZÃO); exclui (além da antropologia e da psicologia) o espírito objetivo e o absoluto, os quais figuram (em diferente forma) em *FE*. As conferências de Hegel em Nuremberg (*PF*) também restringem a fenomenologia à consciência e distinguem-na da psicologia, política etc.” (INWOOD, 1997, p. 140-141).

⁹ “O conceito do todo é o de conter partes; mas se o todo é POSTO como o que é segundo o seu conceito, ele se divide, ou se reparte, e assim deixa de ser um todo. Portanto, um todo e suas partes estão essencialmente relacionados entre si e não mutuamente independentes” (INWOOD, 1997, p. 307).

maduras. O conteúdo dessas reflexões sacudiram as estruturas religiosas do Ocidente no final do século XVIII até os dias de hoje. Vale lembrar, que “o sistema de crenças efetivo de um católico, anglicano, presbiteriano, luterano, congregacionalista ou metodista típicos no Ocidente é hoje muito diferente daquele de até cem anos atrás” (HICK, 2000, p. 19).

Dentro dessa lógica, segundo o modo de Hegel pensar a religião mudou a maneira, também, de pensar a fé e, ao mesmo tempo, o modo de falar sobre Deus. John Hick¹⁰ afirma, em sua obra: *A metáfora do Deus encarnado*, que os acontecimentos do século XIX levaram a religião a “repensar suas crenças, mesmo que de modo muito relutante no início, à luz de um influxo maciço de novas informações, salvou-as de ficarem marginalizadas em um gueto cultural” (HICK, 2000, p. 19).

Assim, a propagação desse pensamento suscitou a hipótese de que Hegel teria lançado luzes para que outros pensadores pudessem pensar a religião de outra forma, ao apontar para a morte de um Deus que seja somente transcendente, propondo um Deus também imanente – que pudesse ser cognoscível na forma de conceito – na pessoa de Cristo, ao dizer que: “Este homem singular, portanto, como o homem que a essência absoluta se revelou ser. [...] Ele é o Deus imediatamente presente” (HEGEL, 2002, p. 512). Esse Deus do qual fala Hegel – que morre parcialmente – é o Deus da tradição religiosa dogmática¹¹, da transcendência Absoluta. Isso nos leva a refletir que, ao proclamar a morte de Deus puramente transcendente – propondo um Deus também imanente – em meio à cultura moderna, Hegel possibilitou uma nova leitura da religião, uma nova forma de falar de Deus e não o seu fim.

A validação dessa hipótese fundamenta-se no surgimento dos diversos movimentos religiosos espiritualistas, que se espalharam por toda parte,

¹⁰ É teólogo e filósofo da religião de grande renome a nível internacional, é autor de inúmeros livros, muitos dos quais se tornaram obras de referência obrigatória em sua área de estudos. Foi o preletor das prestigiosas Gifford Lectures nos anos de 1986 e 1987, e em 1991 recebeu o Prêmio Grawemyer, dedicado ao pensamento inovador na área dos estudos de religião.

¹¹ “Em primeiro lugar, nós lembramos que Hegel era protestante luterano, natural de uma região onde o luteranismo era religião muito viva porque era cercada por Estados católicos, e Hegel foi profundamente marcado pela presença do luteranismo em sua formação. Ele foi destinado a ser pastor, e só no curso de Teologia (*Tübingen*) é que optou por ser professor de Filosofia ou, mais exatamente, intelectual, e não pastor. Em *Tübingen*, Hegel participou do confronto que renovou fundamentalmente a teologia protestante nos fins do século XVIII, que se prolongou no século XIX e até os nossos dias. Foi o confronto da teologia protestante com o Kantismo, sobretudo, e com a Ilustração” (VAZ, 2014, p. 167).

desvinculando-se de suas matrizes originárias e se organizando em pequenos grupos. Neste sentido, a religião não pode mais ser vista em seu caráter absoluto. Pois o fato de Hegel ter trazido o divino para dentro do humano, propondo um conhecimento racional do mesmo a partir da interioridade subjetiva, sem precisar de mediações¹² (instituições, detentores do sagrado), faz-nos pensar tal hipótese. Também destacamos aqui, a obra do italiano Massimo Borghesi, denominada: *L'era dello spirito: Secolarizzazione ed escatologia moderna*, publicada em Roma em 2008. Nela Borghesi descreve o rumo que a cristologia tomou após a morte de Hegel, em 1831¹³.

Neste sentido, consideramos necessário apontar nessa introdução alguns aspectos importantes da vida de Hegel, para situar e compreender o motivo da discussão que haveremos de encontrar ao longo desta pesquisa ao abordar as experiências religiosas da consciência numa perspectiva hegeliana acerca do fenômeno religioso presente na obra de 1807, denominada *Fenomenologia do Espírito*¹⁴.

O primeiro aspecto a ser considerado é o fato de Hegel ter iniciado sua formação religiosa dentro de um seminário protestante (luterano), estudando filosofia e teologia. Seu pensamento filosófico religioso originou-se a partir das

¹² “Já que o indivíduo agora sabe que está plenificado com o espírito divino, ficam suprimidas todas as relações da exterioridade: não existe mais diferença entre sacerdote e leigo, não há mais uma classe que detenha exclusivamente o conteúdo da verdade, assim, como todos os tesouros espirituais e temporais da Igreja. É o coração, a espiritualidade sensível do homem, que pode e deve apoderar-se da verdade – e essa subjetividade é a *de todos os homens*” (HEGEL, 2008, p. 345).

¹³ La cristologia come antropologia. L'itinerario della sinistra hegeliana: 1. Strauss. La cristologia come teoria del Genere umano, p. 219; 2. Bauer. Dalla cristologia speculativa all'ateismo dell'autocoscienza critica, p. 229; 3. Feuerbach. La cristologia come antropologia, p. 233; 4. Stirner. La negazione della cristologia come crisi dell'antropologia, p. 245; 5. Marx. Dal comunismo umanistico al materialismo storico, p. 250 (BORGHESI, 2008, p. 219).

¹⁴ A primeira edição da *Fenomenologia* apareceu no início de abril de 1807, publicada pelo editor Joseph Anton Goebhardt, sediado em Bamberg e Wurtzburg, e teve a sua apresentação feita pelo próprio autor publicada no Jornal Literário de Jena, em 28 de outubro daquele mesmo ano. A tradução direta e completa da *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*) que estamos usando como aporte teórico para a presente pesquisa foi feita pelo professor Paulo Meneses, que constituiu um verdadeiro marco na história da recepção e da divulgação da filosofia de Hegel, ao fornecer ao leitor de língua portuguesa um acesso de excelente nível a essa obra fundamental da própria “história da humanidade”. Nesta obra, Hegel expõe seu sistema filosófico nas suas linhas estruturantes. Esta tradução que estamos utilizando foi publicada pela editora Vozes, em 1992, em dois volumes, e já teve cinco edições. Dez anos depois, aparece a tradução corrigida, em um só volume: é quase uma nova tradução, pois o original alemão foi cotejado linha por linha, e ainda comparado com as duas traduções francesas mais recentes, a saber, de Jean-Pierre Lefebvre (Aubir, 1991) e de Pierre-Jean Labarrière (PUF, 1993), além das traduções referidas, a inglesa de Miller (Oxford Univ. Press, 1977) e a italiana de Negri (La Nuova Italia, Firenze, 1973) (HEGEL, 2002, p. 9). Assim, em relação às fontes, foi dada preferência à utilização de textos já traduzidos para o português, por uma questão de acesso do leitor nativo.

reflexões acerca dos acontecimentos históricos que marcaram seu tempo, mais efetivamente a *Revolução Francesa* (1789-1799) e as *guerras napoleônicas* (1803-1815). No período de sua juventude escreveu várias obras acerca da religião e seu discurso. Destacamos aqui alguns desses escritos: *Religião popular e cristianismo* (fragmentos); *A História de Jesus* (1795); *A positividade da religião cristã* (1795/1796); *O espírito do cristianismo e seu destino* (1798). Tais títulos, segundo a nossa percepção, justificam o fato de encontrarmos em sua maturidade, ou seja, nos seus escritos posteriores, questões relacionadas à religião.

Dentre suas produções, destacamos a obra: *Fenomenologia do Espírito* (1807), enquanto fonte que sutilmente expressa sua eficácia intelectual na qual se apresenta um tipo de pensamento totalmente original, dotado de marca doravante inconfundível, mostrando a necessidade “de uma metafísica estritamente imanente fundada unicamente na experiência” (BEISER, 2014, p. 33). Nesta obra, Hegel apresenta o vir a ser (*Werden*)¹⁵ da *Ciência* em geral, conduzindo o sujeito desde seu saber sensível até o saber científico, por meio das etapas formativas da consciência, descrevendo o caminho das experiências humanas na constituição do saber absoluto, por meio de um movimento histórico-dialético especulativo, no qual o sujeito, reconhecendo-se a si mesmo, chega ao conhecimento verdadeiro.

Informamos nossos leitores que a presente pesquisa tem como suporte teórico primário a obra *Fenomenologia do Espírito*, sobretudo no que abrange a

¹⁵ “*Das Werden* “devir”, é formado a partir de *werden*, “tornar-se, transformar-se em”. (*Werden* é também usado como verbo auxiliar no futuro presente e pretérito e em verbos passivos: assim, *ich werde fahren* é “eu guiarei” e *geliebt werden* é “ser amado”.) Devir está associado, para Hegel, com Heráclito, que sustentou que tudo está envolvido não em ser, mas em contínuo devir e conflito. Platão edossou essa doutrina a respeito do mundo fenomênico e afirmou, no *Timeu*, que a palavra “ser” deve ser usada somente em relação a FORMAS ou IDEIAS imutáveis, enquanto que “devir” deve aplicar-se apenas ao mundo degenerado da APARÊNCIA. Filósofos gregos posteriores compartilharam, em sua maioria, da preferência de Platão pelo ser sobre o devir. Os pensadores alemães, em contrapartida, foram propensos a preferir *devir* à rigidez de *ser*, e aplicaram “devir” ao DESENVOLVIMENTO autônomo, mas árduo e eivado de conflitos, da HISTÓRIA e da VIDA. Eckhart considerou o devir a ESSÊNCIA de DEUS. Goethe, cuja máxima “Torna-te o que és!” foi repetida por Nietzsche em *Assim falou Zarathustra* (1883-84), atribui o que *está em devir* à RAZÃO (“o que desfruta de desenvolvimento”), e o *que veio a ser* e, portanto, é, ao *ENTENDIMENTO (“o que quer reter tudo firmemente, para que possa usá-lo”). Como escreveu Nietzsche em *A gaia ciência* (1882): “Nós, alemães, somos hegelianos, mesmo que nunca tivesse havido um Hegel, na medida em que nós (em oposição a todos os latinos) atribuímos instintivamente ao devir, ao desenvolvimento, um sentido mas profundo e um valor mais rico do que aquilo que ‘é’; mal acreditamos na legitimidade do conceito ‘ser’” (INWOOD, 1997, p. 293).

seção religião (Cap. VII), na qual “descreve a religião desde a antiga Israel e/ou Pérsia até o cristianismo” (INWOOD, 1997, p. 143)¹⁶. Assim, auxiliados por alguns comentadores da obra hegeliana de 1807 (Jean Hyppolite, Charles Taylor, Vittorio Hösle, Michael Inwood, Frederick Beiser, Lima Vaz, Alexandre Kojève, Gérard Lebrum, Karl Löwith etc.), buscaremos compreender e apontar as diversas manifestações religiosas experimentadas pela consciência no contexto da religião, tendo em vista o encontro do humano com o divino, sob o aspecto da encarnação do Verbo, ou seja, de Deus que se fez homem na pessoa de Cristo e se tornou presente por meio da experiência feita pela comunidade religiosa na ação do Espírito Santo.

Feitas essas considerações que julgamos necessárias, fica claro que não se pretende fazer nesta pesquisa uma abordagem histórica ou biográfica do autor, mas apenas delinear os fatos que o marcaram e foram determinantes para influenciar seu pensamento filosófico, tentando propiciar uma melhor compreensão de sua obra, em vista do tema proposto: “Uma análise das experiências religiosas da consciência segundo a ‘*Fenomenologia do Espírito*’ de Hegel”.

Mediante o tema proposto, destacamos que a problematização desta pesquisa versará no apontamento dos momentos em que ocorreram as manifestações religiosas, enquanto experiência da consciência, na esfera do fenômeno religioso, presente na obra *Fenomenologia do Espírito*, com o objetivo de apresentar o modo como a consciência religiosa experimenta o Divino na religião natural, na religião da arte e na religião manifesta¹⁷.

Ocupamo-nos, nesta pesquisa, principalmente com a contribuição de Hegel para o discurso religioso, optando por uma abordagem das experiências religiosas da consciência (sujeito que experimenta a divindade de diversas formas até

¹⁶ “Na *Fenomenologia do Espírito*, a filosofia Hegeliana da religião não é ainda verdadeiramente estendida às religiões orientais. Ela as subsume um pouco indistintamente sob o conceito de religião natural. E é apenas em seus Cursos sobre a Filosofia da Religião que Hegel aprofundará seus estudos das religiões e que se interessará notadamente pelo budismo e pelo hinduísmo (THIBODEAU, 2015, p. 138).

¹⁷ Destacamos que para Hegel não existe diferença entre religião manifesta (*offenbare*) e religião revelada (*geoffenbart*), porém, na *Fenomenologia do Espírito*, na versão brasileira que foi usada, a expressão “religião manifesta” aparece na p. 502 como subtítulo do capítulo Religião. Por isso a expressão “religião manifesta” aparece com mais frequência no interior desta pesquisa. Portanto, não existe, em Hegel, a princípio, diferença entre religião manifesta (*offenbare*) X religião revelada (*geoffenbart*).

experimental a si mesmo), buscando estabelecer, por meio de princípios metodológicos hermenêuticos, uma relação dialogal entre os desafios sociais e os conteúdos emblemáticos das religiões, tais como registrados em suas tradições orais, nos seus textos sagrados e nos desenvolvimentos culturais ao longo da história da humanidade, através das tradições que se institucionalizaram e das experiências dos sujeitos que nelas vivenciam suas experiências religiosas, tanto abstratas quanto concretas.

Essa contribuição de Hegel faz-se presente nas reflexões de Filoramo e Prandi ao tratar das “*Escolas Fenomenológicas*” que buscavam os elementos fundamentais da vida religiosa a partir da natureza e da essência da religião. Dentre os pensadores que haviam explorado essa temática, destaca-se Hegel, pois, segundo eles:

Hegel, com sua *Fenomenologia do Espírito* lançou as bases para uma pesquisa sistemática sobre a relação existente entre os aspectos conceituais e os momentos empíricos da religião, levantando um problema de fundo que continuará a animar toda a pesquisa da FR (Fenomenologia da Religião) posterior (FILORANO E PRANDI, 1999, p. 28).

Assim, considerando a complexidade da sua produção na obra acima citada, fez-se necessário restringir o campo dessa análise, dando maior atenção ao capítulo VII (religião), por melhor expressar sua percepção das experiências religiosas feitas pela consciência (religião natural, religião da arte e religião manifesta). Tal análise consiste em refazer o percurso feito por Hegel, considerando suas argumentações a fim de entender os movimentos internos do texto que está sendo analisado. O método usado neste tipo de análise é considerado eminentemente filosófico e ajuda a salvaguardar a intenção do autor, ou seja, ele nos manteve fiel ao pensamento dialético especulativo¹⁸.

¹⁸ O método da *Fenomenologia do Espírito*, com seu procedimento crítico “negativo”, explorando todos os caminhos que a consciência pode tomar em sua experiência, de forma sistemática e dialética – e mostrando que ela falha – leva a consciência até o outro. De fato, é no encontro com o outro – com a diferença – que a consciência se apercebe de suas falhas e transforma a si mesma: o princípio da negatividade dialética, que é próprio das consciências de si desejante em relação viva, gera o positivo e demonstra o caráter de não opcionalidade da intersubjetividade (a mediação pelo outro é, portanto, necessária). Assim, a progressiva exteriorização da consciência de si, a partir do desenvolvimento dialético das configurações da consciência articulado nas dimensões críticas do movimento, da negatividade e da mediação dá-se sob o pano de fundo da intersubjetividade normativa, e não coercitiva, do encontro com o outro e da condição de ser por ele reconhecido. Na relação que é unidade da relação e da não relação – o ponto de vista da infinitude –, o ser-um entre consciência singular e consciência universal a unidade entre “nós” e “eu”. (HEGEL, 2002, p. 142) concretiza-se – sempre de forma provisória e sujeita a

Na *Fenomenologia do Espírito*, cada instância de conhecimento envolve uma relação entre um sujeito e um objeto, na qual a consciência compara suas alegações de conhecimento com a sua experiência de saber se estas alegações permanecem coerentes. Se uma contradição surge entre a experiência da consciência e sua argumentação de conhecimento, a consciência reconstrói a relação entre conhecimento e objeto, de modo a corresponder com a sua experiência. A consciência supera qualquer disparidade que apareça entre saber e verdade cancelando os aspectos inadequados da sua configuração original e incorporando os aspectos positivos em uma unidade mais complexa da consciência e do seu objeto. O que surge é uma nova relação entre conhecimento e o seu objeto, uma nova configuração do saber e da verdade. Esse movimento, Hegel o denominou como experiência dialética da consciência: o movimento desde um padrão inicial de consciência, sua inversão em uma posição oposta, e a reconfiguração de ambos dentro de uma unidade mais complexa (SINNERBRINK, 2017, p. 34-35).

A aplicação desse método nos permitiu “ter acesso aos movimentos constituintes da obra que está sendo pesquisada” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 140). Portanto, foi este movimento que permitiu que a consciência religiosa transitasse de uma religião a outra sem perder o sentido de seus movimentos. Pois o Absoluto está em movimento. A experiência da consciência está em movimento, fazendo o percurso que leva ao espírito em movimento. Segundo Hegel:

A ciência desse itinerário é a ciência da experiência que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela e seu movimento são objetos da consciência. A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e em verdade, como objeto de seu próprio Si. O espírito porém, se torna objeto, pois é esse movimento de tornar-se um Outro – isto é, objeto de seu Si – e de suprassumir esse ser-outro. Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – se aliena e depois retorna a si dessa alienação; e por isso – como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade (HEGEL, 2002, p. 46).

Para demonstrar isso, estruturamos a presente pesquisa em dois capítulos. No primeiro capítulo faremos uma abordagem dos momentos¹⁹ que constituem a religião dentro da *Fenomenologia do Espírito* de 1807, apontando os aspectos

transformações – na eticidade reconhecida como produto e origem das consciências de si independentes.

¹⁹ “Um *Moment* é o que é SUPRASSUMIDO (*das Aufgehobene*) ou IDEAL (*das Ideelle*). Universalidade, particularidade e individualidade são momentos de um todo ou totalidade. Mas, de um modo mais geral, um momento é uma característica ou aspecto essencial de um todo concebido como um sistema estático, e uma fase essencial num todo concebido como movimento ou processo dialético” (INWOOD, 1997, p. 309-310).

que antecipam a religião propriamente dita, em que o espírito está presente como um todo em cada um desses momentos. Neste itinerário que nos propusemos fazer, abordaremos o conteúdo suprassensível nos limiares da religião, tal como se faz presente na obra citada, e sua importância para o sistema hegeliano, pois o processo inteiro de sua filosofia consiste no reconhecimento progressivo da imanência do todo em suas partes. No segundo e último capítulo analisaremos as experiências religiosas da consciência e suas implicações, partindo da religião natural, passando pela religião da arte até chegar à religião manifesta, que se dará na experiência religiosa da comunidade, por meio de seu saber representativo (religião) que deverá ser suprassumido (*Aufheben*)²⁰ em saber absoluto. Essa será, portanto, a realização das experiências religiosas da consciência que há de se experimentar a si mesma. Neste sentido:

A fenomenologia hegeliana significa o autoexame do conhecimento no qual as alegações da consciência de conhecer o mundo são testadas contra os seus próprios padrões de conhecimento, e estes padrões de conhecimento são, por sua vez, testados contra a experiência da consciência. Este movimento (dialético especulativo) continua até que seja alcançado um padrão de conhecimento adequado a toda a experiência histórica da consciência (ocidental), desde as origens da filosofia grega à cultura iluminista (SINNERBRINK, 2017, p. 27).

Assim, quando atingirmos este padrão, segundo Hegel, teremos chegado à perspectiva do saber absoluto, que se firma na identidade sujeito-objeto. Deste modo, a Fenomenologia de Hegel descreve a peregrinação da consciência em sua marcha em direção ao autoconhecimento filosófico e histórico.

²⁰ *Aufheben* tem três principais sentidos: 1- “levantar, sustentar, erguer”. 2- “anular, abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender”. 3- “conservar, poupar, preservar” (INWOOD, 1997, p. 302). “Aqui, Hegel define esse termo básico de sua filosofia, o *aufheben* – que propusemos traduzir por suprassumir –, como um ato de negar e conservar ao mesmo tempo, sublinhando num nível superior” (MENESES, 2003, p. 23). “Este é um dos conceitos de assinatura de Hegel, um conceito que define o pensamento especulativo hegeliano. A palavra alemã *aufheben* é de uso corrente, mas ela expressa significados opostos: *cancelar, eliminar*, mas também *preservar ou levar a um nível mais elevado*” (SINNERBRINK, 2017, p. 43).

CAPÍTULO I: A RELIGIÃO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Olhando para a estrutura do próprio texto da *Fenomenologia do Espírito*, é possível perceber que a religião já se faz presente, de certa forma, em momentos que antecedem o próprio momento consagrado à religião mesma. Nos capítulos antecedentes, a religião, de algum modo, já aparece no momento em que a consciência vai se identificando paulatinamente com o conteúdo Absoluto.

Em um ensaio denominado: *O estatuto da Vorstellung na filosofia hegeliana da religião* (1985), Paul Ricoeur usa o termo “momentos” para apontar “as estruturas de base da fenomenologia em seu conjunto (consciência, consciência de si, razão, espírito)” (RICOEUR, 1996, p. 45). Trata-se dos momentos individuais da religião em que o espírito se faz presente em cada um deles. Portanto, esse termo será usado por nós nesta pesquisa para assinalar os momentos que antecedem o momento da religião, como dito acima.

Nos momentos ainda abstratos da consciência e da consciência de si²¹, a religião é no *entendimento* o interior suprassensível. “Mas o suprassensível, eterno – ou como aliás queiram chamá-lo –, é *carente-de-si*: é apenas inicialmente o *universal* que está muito longe de ser o espírito que se sabe como espírito” (HEGEL, 2002, p. 458). Na consciência infeliz, a religião aparece como pensamento esvaziado, no qual o divino se torna inalcançável, pois a consciência de si projeta-se para além de si mesma, em busca de sua realização por meio da

²¹ É importante registrar aqui que consciência de si é diferente de consciência-de-si = autoconsciência (*Selbstbewusstsein*). Enfim, são todos momentos diferentes, cada vez mais completos – absolutos, suprassumindo os anteriores: consciência, consciência-de-si, razão e espírito (*Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist*). O uso dos termos “consciente de si” X “consciente-de-si” X “autoconsciente” ou “consciência de si” X “consciência-de-si” X “autoconsciência”, são diferentes, pois consciência-de-si com ifen “*selbstbewußt*” (“consciente-de-si” ou “autoconsciente”) é tido como sinônimo de algo, versus “*selbst bewußt zu sein*” (ser consciente de si), enquanto atividade do espírito (*Geist*) ou da série das consciências da consciência. Paulo Meneses traduziu, na *Fenomenologia*, quase sempre, *selbstbewußt* por consciente-de-si (e por autoconsciente na *Filosofia do Direito*) e *Selbstbewußtsein* por “consciência-de-si” (e por autoconsciência na *Filosofia do Direito*), usando do hífen para mostrar que é apenas um termo. Lembramos que a “consciência” (*Bewußtsein*), dependendo do estágio ou da figura em que se encontra, pode ou não “ser consciente de si” (*selbst bewußt sein*) e, assim, ser ou ter uma “consciência-de-si” ou “autoconsciência” (*Selbstbewußtsein*). Enfim, toda “consciência-de-si” ou “autoconsciência” (*Selbstbewußtsein*) é “consciente de si” (*selbst bewußt*), sendo o nível mais elevado o “espírito consciente-de-si” ou “autoconsciente” (*selbstbewußte Geist*). Assim, ter “consciência de si” (*Bewußtsein von sich*) é diferente de ter ou estar no nível da “consciência-de-si” = “autoconsciência” (*Selbstbewußtsein*), inclusive porque há a questão da “consciência do si” (*Bewußtsein des Selbsts*), e “consciência-de-si” ou “autoconsciência em si mesma, para si” (*Selbstbewußtsein an sich selbst, für sich*).

sua unidade com a consciência imutável, mas como isso não se efetiva, resta “somente a dor do espírito lutando por chegar de novo à objetividade, mas sem consegui-la” (HEGEL, 2002, p. 458), pois essa essência imutável, que a consciência de si busca, reside num além inatingível. Nesse processo da consciência, a razão não se apresenta em suas formas concretas à religião, pois a cisão que se apresenta anteriormente, entre além e aquém, finda-se mediante a identificação da consciência singular com a essência absoluta, no encontro que se dá “no *imediato* Presente” (HEGEL, 2002, p. 458) e não em um além inalcançável. Por fim, dentro da história do espírito, Hegel aborda o conteúdo da religião ao fazer menção à bela eticidade grega, mostrando o embate entre as leis divina e humana. “Essa religião é a crença na noite do destino, assustadora e desconhecida” (HEGEL, 2002, p. 458); e ainda, finalmente, na luta travada entre fé e inteligência, apontará o perdão no âmbito da moralidade como via de acesso ao conteúdo da religião, propriamente dita.

Portanto, a religião, dentro da *Fenomenologia do Espírito*, pressupõe a totalidade desses momentos (consciência, consciência de si, razão e espírito). Ela “é a totalidade *simples* ou o Si absoluto dos mesmos” (HEGEL, 2002, p. 460). Esses momentos constituem segundo Hegel, “o espírito em seu ser-aí mundano” (HEGEL, 2002, p. 461).

1.1 A estrutura da religião na *Fenomenologia do Espírito*

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant havia postulado que a unidade da razão transcendental, as categorias do entendimento e as formas de intuição são as dimensões fundamentais do conhecimento humano. Assim, o Absoluto não poderia ser conhecido, pois tal conhecimento extrapolaria os limites e as necessidades da razão teórica. Rejeitando esse postulado, Hegel se sente impelido a procurar um método pelo qual fosse possível conhecer o Absoluto. Segundo Frederick C. Beiser:

A resposta de Hegel a esse desafio foi sua famosa dialética, que ele começou a esboçar no início da década de 1800. Essa dialética é patente a partir dos planos iniciais de Hegel para uma “lógica” que deveria demonstrar, começando com os conceitos do entendimento, o ponto de vista do conhecimento absoluto (BEISER, 2014, p. 32).

Essa dialética que haveria de conduzir ao conhecimento absoluto foi desenvolvida na *Fenomenologia do Espírito*. Nela, segundo Beiser:

Hegel mostra como a tentativa da consciência comum de conhecer a realidade em si mesma acaba em contradição e como essa contradição pode ser resolvida somente por meio de uma elevação para um ponto de vista mais inclusivo. A dialética da consciência comum consiste em seu *autoexame*, a comparação de seu conhecimento efetivo com seu próprio critério de conhecimento (BEISER, 2014, p. 33).

Portanto, é nessa obra, a *Fenomenologia do Espírito* (1807), que “Hegel descreve o processo lógico mediante o qual a mente humana emergiu da simples consciência, através dos estágios da autoconsciência, da razão e do espírito, até o conhecimento absoluto” (STRATHEN, 1998, p. 26-27). Trata-se de um livro que almeja delinear o processo de construção deste conhecimento que vem a ser em si e para si mesmo: descreve a longa e complexa história da experiência da consciência que terá sua elevação no saber absoluto que reconcilia a substância e o sujeito, ou seja, Deus e o homem. Em outras palavras, diz Hegel:

O que esta *Fenomenologia do Espírito* apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber que para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalhar através de um longo caminho (HEGEL, 2002, p. 40-41).

Esse processo firma-se no movimento que o espírito faz em direção a si mesmo, a experiência que a consciência faz, apresenta exatamente como o espírito poderá se manifestar para si mesmo como saber de si. Neste percurso, a consciência atravessa um caminho que é composto por determinados elementos que formam as bases para que a religião se faça presente anteriormente ao capítulo (VII).

Seguem-se, aqui, os momentos, que constituem a consciência como consciência de si do espírito, que formam o espírito em sua existência mundana como tal: consciência (cap. I-II-III), consciência de si (cap. IV), razão (cap. V) e espírito (VI). Nesses quatro momentos que constituem os seis primeiros capítulos da obra em questão, aponta para a atitude humana diante do desenvolvimento da consciência que está limitada ao desenvolvimento da realidade finita que, como tal, não pode se elevar ainda à verdade da essência absoluta, o que se dará apenas com a religião (cap. VII).

1.2 Momento da consciência

Neste primeiro momento (consciência), temos a *certeza sensível* (cap. I)²², *percepção* (cap. II)²³ e *força e entendimento* (cap. III). Neste âmbito, surge a primeira das aparições precedentes da religião, mais especificamente na parte em que Hegel trata da mesma (consciência) enquanto força e entendimento. Enquanto entendimento, a consciência toma consciência de um interior sob a forma do em-si de uma substância (essência). Este interior aos poucos vai se manifestando como a verdade mesma da consciência, abrindo caminho para o para-si da consciência-de-si, mas que inicialmente tomado como força, jogo de forças, mundo suprassensível e leis da natureza, ainda permanece como um objeto, uma essência que, separada da consciência, ainda é o único objeto da mesma, visto que aqui a consciência ainda não tem a si mesma como objeto para-si. Segundo Hyppolite:

De início, tudo é uma força para o entendimento, mas a força não é outra coisa senão o conceito, o pensamento do mundo sensível, ou a reflexão desse mundo em si mesmo – ou na consciência. Tal pensamento do mundo sensível, que se manifesta à consciência, primeiramente como o além vazio desse mundo, o suprassensível enquanto tal, torna-se o interior desse mundo em um sistema de *leis* (HYPPOLITE, 1999, p. 133).

Neste momento a consciência já não toma seu objeto como uma coisa exterior (objeto da percepção, entendido aqui como exterior sensível), mas sim como um interior a esta (um suprassensível). Este interior ou suprassensível (para

²² “A primeira experiência que faz a consciência é a do saber sensível. Parece o mais seguro e rico dos conhecimentos, porém, examinado mais de perto, sua abstração e pobreza se mostram, pois a verdade que ela busca não está no sujeito e nem no objeto. Para sanar esse problema, ela aposta na união dos dois no ato do conhecimento, mas o problema ressurge, porque a consciência continua oscilando entre um e outro. Neste jogo ela possui o objeto como universal, pois quando ela diz que só a coisa singular é verdadeira é fazer um juízo universal, pois toda coisa é singular: é afirmar como verdade universal, na mesma sentença que atribui a verdade exclusivamente ao singular. A linguagem tem esse dom divino de transformar em universais quaisquer tentativas de se restringir ao singular. Assim, a consciência vê que, em lugar de se ater ao imediato sensível, tem de tomar a coisa na sua verdade (*wahr nehmen*=perceber)” (MENESES, 2003, p. 21-22).

²³ “Na figura da percepção, a consciência já tem universais como objeto; mas essas noções são aderentes à certeza sensível, é a tradução direta das sensações, ou seja, têm por único, contudo as qualidades sensíveis pelas quais se conhece a coisa, entendida como algo subjacente a tais qualidades. No âmbito da percepção temos dois momentos: o do objeto e do sujeito. Na percepção, a coisa (objeto) é um Uno, que enfeixa propriedades distintas. No entanto, essas propriedades são *universalidades* e não constituem um Uno singular. Para conciliar isso, tenta-se pensar que essa multiplicidade é por conta do sujeito. Porém, as propriedades pertencem à coisa que as faz diferente das outras. Neste contexto, a consciência vê que a coisa e sua percepção têm as duas características de unidade e diversidade, pois para si ela é uma; enquanto é, para os outros, múltipla. Urge aqui fazer uma nova suprassunção: a primeira foi feita da sensação para a percepção (universal condicionado); agora esse condicionamento ao ser sensível tem de ser suprassumido nas puras determinidades do entendimento” (MENESES, 2003, p. 22-24).

além, ou para dentro do sensível) que a figura da consciência aqui menciona, diz que o verdadeiro de todo o fenômeno que antes aparecia para a percepção como o real é, na verdade, aquilo que o próprio fenômeno não explicitava em sua aparição particular; o verdadeiro disto que aparecia imediatamente à percepção é, na verdade – diz esta figura da consciência (força e entendimento) –, aquilo que está por detrás daquilo que aparece. Ou seja, é o que não aparece. Trata-se de uma essência interior a toda aparência. E isso, a consciência perceptiva não foi capaz de captar (essência), por estar além do sensível. Para o entendimento, o verdadeiro ou o real está para além da aparência, do particular percebido. Dentro desse contexto, o interior também deixa a desejar em si a dinâmica que a percepção ainda não sintetizava entre particular e universal.

Neste visar uma essência universal que está para além do mero fenômeno que se apresenta à percepção, associamos a figura desta consciência com o momento da religião, que também busca em um suprassensível a essência do real.

Ao chegar nesse nível, “a consciência acha, então, que seu objeto seja uma força” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 93), na qual, há o trânsito da diferença na unidade e da unidade na diferença; onde há esta passagem do conteúdo na forma e da forma em conteúdo:

Para a consciência é isso que vem-a-ser [como resultado] na percepção do movimento da força: os dois extremos nada são em si, segundo esses dois lados; mas ao contrário, esses lados, em que deveria subsistir sua essência diferente, são apenas momentos evanescentes – uma passagem imediata de cada lado para seu oposto (HEGEL, 2002, p. 114).

Assim, a força aparece, para a consciência, como a solução do impasse deixado pela percepção, pois seu objeto se perdia em infinitas determinidades; aparece como o universal que encerra em si a diferença, ou ainda, que é para si o que é para um outro, é “a unidade do *ser-para-si* e do *ser-para-outro*” (HEGEL, 2002, p. 109). Aqui, a consciência conserva a unidade e a multiplicidade, pois ambas possuem a mesma essência, onde os dois termos se suprassumem um ao outro. Neste âmbito, a força é a passagem, o solo fluido em que estas determinidades se mesclam.

No início desse processo, temos dois momentos: a força recalcada sobre si e a força exteriorizando-se. Segundo Hegel, num primeiro momento, “a força

recalcada sobre si tem de exteriorizar-se; e em segundo lugar, na exteriorização ela é tanto força em-si mesma essente, quanto exteriorização nesse ser-em-si-mesmo” (HEGEL, 2002, p. 110). Assim, para a consciência, a força substantivada aparece de um lado, e, de outro, estão as matérias (sua exteriorização), que “se apresenta sob a forma daquele Outro que a *aborda e solicita*” (HEGEL, 2002, p. 112). Mas, a força é, justamente, este meio universal no qual as matérias subsistem como momentos, isto é, aquilo que deveria ser um outro (solicitante), aparece, ali, como o mesmo, e a força é, então, também as matérias. Deste modo, a força aparece, tanto como este meio universal, quanto como a unidade da matéria. Assim temos duas forças: “uma solicitante e outra solicitada” (HEGEL, 2002, p. 113). Nesta duplicação, as forças aparecem como independentes e entram em um jogo entre solicitantes e solicitadas, num dos lados está à força recalcada sobre si mesma e, de outro lado, as matérias ou o meio destas: uma solicita, outras são solicitadas; uma é ativa, outras passivas; ambas são dois lados da mesma força em movimento.

Neste jogo entre as partes desta força duplicada, estas mesmas partes, seus dois extremos, só são uma através da outra, a saber, são sempre em sua efetividade, sempre num suprassumir a si mesmas, isto é, a força só se realiza na medida em que perde a si mesma, é na medida em que é no jogo de forças. Para Hegel, “a realização da força é assim, ao mesmo tempo, a perda da realidade” (HEGEL, 2002, p. 115). Neste âmbito, as forças só são aparentemente diferentes, e o suposto perder-se de um de seus lados é a própria efetividade da força como jogo de forças que quando se realiza deixa de ser real. Assim, “a verdade da força permanece, pois, só como *pensamento* da mesma, e os momentos dessa efetividade, suas substâncias e seu movimento desmoronam sem parar numa unidade indiferenciada” (HEGEL, 2002, p. 115). Deste modo, o jogo de forças que se reflete sobre si, é uma “perpétua instabilidade que tem sua unidade e sua consistência unicamente no pensamento” (HYPPOLITE, 1999, p. 138).

Este jogo de forças é o meio termo através do qual a consciência capta então “o fundo verdadeiro das coisas” (HEGEL, 2002, p. 115). Ainda sobre este jogo de forças, Hegel salienta sua importância para o desenvolver do negativo, no qual a unidade só é na diferença consigo mesma e vice-versa, e o que sobressai é este pulsar imanente ao jogo, seu movimento. “Esse jogo de forças é, pois, o Negativo desenvolvido; mas sua verdade é o positivo, a saber, o *universal*, ou o

objeto em-si-essente” (HEGEL, 2002, p. 116). Ao chegar neste ponto, a consciência ainda não chegou à reflexão sobre si mesma da consciência de si, isto é, não direciona sua reflexão sobre si mesma, mas a aborda como reflexão das coisas.

Neste processo dialético, o interior que a consciência desvela se torna um estranho para si, isto é, este interior já aparece para ela como o movimento do conceito, o conceito como conceito, mas esta ainda não sabe da verdade mesma deste, ainda não é consciência de si. “Para a consciência, o interior é ainda um puro Além, porquanto nele não encontra ainda a si mesma: é vazio, por ser apenas o nada do fenômeno, e positivamente [ser] o Universal simples” (HEGEL, 2002, p. 117). Neste sentido, ele (interior) não aparece nem como consciência de si, nem como o que a consciência pode tocar (certeza sensível) ou perceber (percepção) inteiramente através do fenômeno, mas um inaudito, um vazio que é essência vazia da aparência fenomenal, um interior da exterioridade objetiva (pensamento), um suprassensível:

De fato, a essência desse suprassensível é ser fenômeno, como também ser fenômeno é a verdade do que é conhecido pela certeza sensível e pela percepção. Fenômeno é justamente isso: esses mundos postos como suprasumidos (MENESES, 2003, p. 26).

Neste contexto, a consciência apresenta, o suprassensível, este além que é aquilo que permanece sobre a contingência²⁴ do aquém, “o puro elemento em que a verdade tem sua essência” (HEGEL, 2002, p. 116), ou ainda, este vazio em que o mundo do aquém (sensível) encontra sua causa e essência.

Como vimos acima, o suprassensível só apareceu para a consciência a partir do fenômeno, e o elevou à universalidade vazia, no entanto, de volta ao fenômeno, origem do suprassensível, a consciência tenta buscar nele, agora, sua universalidade, onde a diferença encontrada na multiplicidade dos fenômenos encontra enfim uma unidade, qual seja, uma lei. Essa lei é universal, que não muda e permanece “como imagem constante do fenômeno estável” (HEGEL,

²⁴ “Contingência tem como significado uma eventualidade, alguma coisa que aconteceu fundamentada apenas na incerteza, na improbabilidade, que poderia ou não ter acontecido. A contingência é a característica de algo duvidoso, mas possível, que pode ocorrer, mas não necessariamente. Para Hegel, o uso da palavra contingência é influenciado pelo contraste de Aristóteles entre o que é real (*energeia*) e o que é meramente potencial (*dunamei*)” (INWOOD, 1997, p. 234).

2002, p. 119). Assim, o mundo suprassensível passa a ser o tranquilo reino das leis, distante do mundo de mudanças, contudo, se faz presente nele.

As leis aqui aparecem diversificadas, de acordo com a diversidade dos fenômenos, o entendimento tende a unificá-las, mesmo na diferença de seu movimento constante que rege tanto a queda dos corpos, quanto o movimento dos astros:

A unificação de todas as leis na atração universal não exprime conteúdo mais amplo que justamente o mero conceito da lei mesma, que aí se põe como essente. A atração universal diz apenas que tudo tem uma diferença constante com Outro. O entendimento pensa ter aí descoberto uma lei universal, que exprime a universal efetividade como tal. Mas, na verdade, só encontrou o conceito da lei mesma (HEGEL, 2002, p. 120).

Neste estágio, segundo Hyppolite, a lei “encontra seu conteúdo nessa natureza e, em troca, comunica-lhe sua forma” (HYPPOLITE, 1999, p. 142). No entanto, a lei permanece abstrata para abarcar a multiplicidade fenomênica e a perde tentando abarcá-la. Neste sentido, a consciência recai no contrassenso ao acolher a unidade da lei e, com isso, perde a multiplicidade imanente ao fenômeno e vice-versa. Deste modo, a identidade e a relação encontradas na lei para a multiplicidade fenomênica continuam abstratas. Nesta dinâmica diz Hegel: “Nada de novo resulta na Coisa mesma através desse movimento que, aliás, só vem à consideração como movimento do entendimento” (HEGEL, 2002, p. 124). Sendo assim, as leis não passam de tautologias, pois ao tentar dizer algo diverso para se explicar, repete sempre a mesma coisa. A unidade que se encontra aqui, não é interna, necessária, mas sim imposta desde fora da mesma unidade (desde o entendimento); isto porque o entendimento, aqui, “persiste na unidade tranquila de seu objeto” (HEGEL, 2002, p. 124).

Dado isso, o entendimento deve agora suprasumir-se (na mediação do pensamento), colocando o fenômeno “em sua integridade como fenômeno, ou seja, na completa manifestação de sua essência” (HYPPOLITE, 1999, p. 146). Assim, compreendendo, para além da abstração da lei, a integridade do fenômeno, a consciência, em seu movimento dialético, começa a integrar forma e conteúdo. Neste âmbito, o pensamento já não mais se separa de sua matéria e da sua multiplicidade qualitativa, no entanto, a consciência ainda cria para si uma outra figura a partir disso, e apresenta agora a essência do fenômeno transformado em um mundo invertido, onde “o reino tranquilo das leis, a cópia

imediate do mundo percebido, transmuda-se em seu contrário” (HEGEL, 2002, p. 125). Essa contradição é a absoluta oposição em si mesma, “é o pensamento como infinidade” (HYPPOLITE, 1999, p. 152). Esse mundo invertido conduz o pensamento para sua experiência de limite, para a vida infinita, abre as portas para que a consciência suprassuma seu ser cindido de si em um mundo para além dela mesma, pois:

O mundo suprassensível, que é o mundo invertido, tem, ao mesmo tempo, o outro mundo ultrapassado, e dentro de si mesmo: é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo o seu oposto numa unidade. Só assim ele é a diferença como interior, ou como diferença em si mesmo, ou como infinitude (HEGEL, 2002, p. 128).

Para Hegel, a infinitude que aqui se manifesta é justamente esta “inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, [faz] com que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade” (HEGEL, 2002, p. 130). Assim, quando a infinitude torna-se objeto para a consciência, esta se torna consciência-de-si, pois tudo aquilo que representava o além da aparência (a força interior, o mundo-suprassensível, a infinitude), na verdade, é a própria consciência.

Neste interior preliminarmente já aparece a religião (especificamente como o interior suprassensível), pois o mesmo é um processo em movimento, no qual a objetividade que estava para além de si, encontra finalmente a si mesma neste outro que é o sujeito. Este sujeito é o que se revela como a verdade deste interior, é o que aqui se faz presente com o nome de força, do jogo de forças, da lei, que é universal simples e que é a diferença em si e que se reflete no suprassensível e no mundo invertido, mundo invertido que se abre como infinitude para encontrar, por fim, a vida da consciência-de-si.

Portanto, neste primeiro momento, a *Fenomenologia do Espírito*, apresenta a consciência enquanto entendimento, que toma consciência de um interior suprassensível, que se identifica também como interior do ser-aí objetivo. Mas, Hegel considera esse suprassensível carente-de-si por ser um universal “longe de ser o espírito que se sabe como espírito” (HEGEL, 2002, p. 458), pois falta a esse o interior, o Si da consciência.

1.3 Momento da consciência-de-si

No momento anterior, a consciência, como foi possível ver, buscava sua verdade em um objeto separado de si, no em si de uma substância, que aos poucos foi deixando ser objeto da percepção para penetrar em um interior que cada vez se volta mais para uma abstração do empírico acabando por encontrar a interioridade da consciência mesma. Neste momento, a consciência vai se configurando como uma nova face do real, adquirindo autonomia e particularidade, quando o mundo deixa de ser o em si do ser e passa a ser o para si da consciência que olha não mais para o exterior, mas sim, para o interior de si, configurando-se, assim, a si mesma. Agindo assim, a consciência encontra a consciência-de-si, fazendo de si seu objeto.

Neste itinerário que estamos percorrendo rumo ao saber absoluto, a consciência-de-si surge como consciência infeliz²⁵. Ela é infeliz por supor um além (Deus) dela mesma como uma separação. Neste momento se dá a segunda aparição precedente da religião na *Fenomenologia do Espírito*. Neste quadro, a consciência-de-si tem a si mesma como objeto, ali ela passa progressivamente de um objeto que lhe é um outro exterior, um senhor (que é outra consciência para além de si) e caminha na direção de suprasumir este outro em si mesma, reconhecendo-o e sabendo este reconhecimento como fruto de seu próprio labor.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel expõe a consciência infeliz como consciência intensamente bipartida (senhor e servo, Deus e homem) porque ela é tanto o sujeito imutável e igual a si mesmo do pensamento quanto o indivíduo que está sujeito ao mundo mutável, ou seja, o desfecho da relação entre o senhor e o servo ocorrerá dentro do próprio sujeito. Esse dado caracteriza o momento da consciência infeliz, tal como veremos a seguir.

Nesse processo em que se situa a consciência infeliz há, portanto, um elemento importante, pois, paradoxalmente, é o servo que, com o tempo, é transformado em uma consciência independente. Pois, “como consciência recalcada em si mesma, transformar-se-á, por uma reviravolta, em verdadeira independência” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 135).

²⁵ “Hegel meditara sobre a infelicidade da consciência desde seus trabalhos teológicos. Poder-se-ia mesmo dizer que, em seus primeiros trabalhos sua preocupação essencial fora à descrição da infelicidade da consciência sob suas mais diversas formas, a fim de haurir a essência dessa dor. Preocupado com realidades supra – individuais – o espírito de um povo ou de uma religião –, havia encarado o povo grego como o povo feliz da história, o povo judeu como povo infeliz. Vira também no cristianismo, uma das grandes formas da consciência infeliz” (HYPPOLITE, 1999, p. 589).

Vejamus como isso se desenvolve: primeiro, pela experiência do medo, ele se torna diretamente cômico da transitoriedade da existência humana; segundo, pelo trabalho ele é forçado a controlar seus próprios desejos (instintos); terceiro, ele trabalha no mundo, aprendendo a deixar nele uma marca duradora, uma essência objetificada. Essa experiência da consciência servil faz com que passe da “vida animal para uma vida espiritual” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 137). Sendo assim, juntando esses fatores, percebemos que o servo ganha consciência pensando a si mesmo. Dado isso, será necessário que essa oposição senhor-servo seja superada, mas serão necessárias várias e longas transições dialéticas até que seja supressumida. Como primeira tentativa de anular essa diferença, Hegel aponta para o *estoicismo*²⁶, uma escola filosófica famosa entre os romanos. Assim, diz Hegel:

Como es bien sabido, a esta libertad de la autoconciencia, en tanto que entra en escena como su aparición consciente en la historia del espíritu, se le ha llamado Estoicismo [...]. Su actividad es tal que, si ocupa el señorío no tiene su verdad en el siervo. y si es siervo, tampoco tiene su verdad en la voluntad del señor y en el servicio de este, sino que, lo mismo sentada en el trono que atada con cadenas, cualquiera que sea la dependencia de su existencia singular, es libre y conserva para sí la apatía que se retira continuamente del movimiento de la existencia, tanto del obrar como del padecer y se recoge en la esencialidad simple del pensamiento (HEGEL, 2010, p. 274-275).²⁷

O estoicismo é próprio de um tempo de medo, de servidão universal. Assim, a contradição do relacionamento senhor-servo é supressumido no pensamento estoico, apenas no sentido de que tanto o Mestre Marco Aurélio (121-180) quanto o Servo Epíteto (55-135) refugiam-se na interioridade, exaltando a ideia de que a verdadeira liberdade é interior e de que os sujeitos possuem autoconsciência interna, embora os relacionamentos externos permaneçam inalterados. Por isso, diz Hegel:

²⁶ “A essência desta consciência é ser livre, quer no trono, quer no cativo, mesmo no seio de qualquer dependência relativamente à existência individual. A posição estoica contém em si qualquer coisa de ilusório que não permite abrir-se para o mundo, pois é uma liberdade que reduz a consciência-de-si a si mesma, de tal modo que o mundo lhe permanece exterior, sem ser vivido. Torna-se uma abstração, separada da multiplicidade das coisas e da vida” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 138-139).

²⁷ Como é sabido, chama-se estoicismo a liberdade da consciência-de-si, quando surgiu em sua manifestação consciente na história do espírito [...]. Seu agir não é o do senhor que tem sua verdade no escravo (servo), nem a do escravo (servo) que tem sua verdade na vontade do senhor em seu servir; mas seu agir é livre, no trono como nas cadeias e em toda [forma de] dependência de seu ser aí singular. [Seu agir] é conservar-se na impassibilidade que continuamente se retira do movimento do ser-aí, do atuar como no padecer, para a essencialidade simples do pensamento (HEGEL, 2002, p. 153).

O estoicismo é a liberdade que imediatamente saindo sempre da servidão retorna à pura universalidade do pensamento. Como forma universal do espírito do mundo, o estoicismo só podia surgir num tempo de servidão universal, mas também de cultura universal, que tinha elevado a forma até o nível do pensar (HEGEL, 2002, p. 153-154).

Neste sentido, há um progresso no estoicismo, ele não é só uma ideologia do servo, pois descobre que a razão, o pensamento, governa o mundo, o que é o começo de uma nova atitude. No pensar, afirma o estoicismo, eu sou livre, pois não estou no outro. Contudo, a consciência cética contém o germe de sua contradição, uma vez que suas ideias edificantes logo se tornam tediosas, pois não possuem nenhum conteúdo determinado pelo mundo externo. “No entanto, quando este pensamento, simples negação do mundo das relações determinadas, em vez de se bastar a si mesmo, como pensamento estoico, se defronta com a particularidade das coisas, torna-se ceticismo” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 139). Neste processo, o estoico logo dá lugar ao cético, para o qual só o EU existe e tudo o mais é negado. No *ceticismo*²⁸ diz Hegel:

A consciência se experimenta em verdade como consciência em si mesma contraditória; e dessa experiência surge uma nova figura que rejunta os dois momentos que o ceticismo mantém separados. A falta de pensamento do ceticismo a respeito de si mesmo tem de desvanecer, porque de fato é uma consciência que tem nela essas duas modalidades [...]. Assim, se no estoicismo, a consciência-de-si é simples liberdade de si mesmo, no ceticismo, essa liberdade se realiza, aniquila o outro lado do ser-aí determinado; aliás, melhor dito, se duplica, e agora é para si mesma algo duplo (HEGEL, 2002, p. 158-159).

Deste modo, o ceticismo nega a existência do mundo externo, onde persistem as diferenças entre o senhor e o servo. Essa atitude reporta a uma forma desesperada de antirracionalismo, pois através dela a consciência cética se convence de que a satisfação racional é impossível para nós. Mas, também a consciência cética contém uma contradição implícita, posto que seja impossível ao cético deixar de pensar e agir como se o mundo externo não existisse. Assim,

²⁸ “Seu agir é tanto o aderir quanto negar: lidar com o dado e negá-lo; desconfia das formas do pensar, mas pensa com elas; nega a realidade da servidão, mas continua amarrado aos grilhões, mantendo-se nesta eterna contradição. O pensamento encerra-se em si mesmo anulando toda riqueza do ser do mundo em sua variedade e sua complexidade. Assume, então, uma postura negativa ao diferente, às necessidades e ao trabalho. Declara a nulidade dos sentidos, mas faz uso deles; nega as exigências éticas, mas comporta-se segundo os imperativos éticos. Daí se deduz a incapacidade dessa figura de permanecer nesse nível de negação do pensamento. Seu agir e suas palavras se mantêm na incoerência teórica e prática e, com isso, apresenta-se como uma consciência contraditória” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 140).

ao rejuntar os momentos que o estoicismo mantinha separado (pensar e agir), a consciência cética se duplica. Desse modo, diz Hegel:

Por lo cual, este desdoblamiento, que antes se repartía en dos singulares, el señor y el siervo, se vuelve uno; está aquí presente, por tanto, el desdoblamiento de la autoconciencia en sí misma, desdoblamiento que es esencial en el concepto de espíritu, pero todavía no está presente su unidad, y la conciencia desdichada es la conciencia de sí en cuanto esencia doble que no hace más que contradecirse (HEGEL, 2010, p. 274-275).²⁹

Portanto, com a superação da figura cética nasce, já no início do cristianismo e durante a Idade Média, aquilo que Hegel chamou de *Consciência infeliz*. Vamos apresentá-la aqui, segundo Taylor:

Como uma consciência profundamente dividida porque ela é tanto sujeito imutável e idêntico consigo mesma do pensamento quanto o indivíduo que está sujeito ao mundo mutável. Ela pode ser vista como consciência religiosa. E na base desse estudo hegeliano encontra-se copiosidade de suas reflexões sobre o desenvolvimento histórico do judaísmo e do cristianismo. Esses temas nos escritos de Hegel sobre a religião aparecem desde 1790, em particular o tema da separação, na qual o ser humano projeta sua unidade perdida num espírito transcendente, ao qual ele sujeita a si mesmo de modo absoluto, como ocorre na religião de Abraão (TAYLOR, 2014, p. 188).

Assim, surge neste contexto “uma nova figura que reúne, em si, o que o ceticismo tinha separado e é, em razão disso, sua verdade: a consciência infeliz” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 140). Para Hegel, a consciência infeliz é uma espécie de interiorização da relação senhor-servo; trata-se da consciência de uma alma alienada³⁰, dividida, na qual a oposição senhor-servo ocorre dentro de um mesmo Eu. Em meio a essa oposição, a consciência aspira tornar-se independente do mundo material, assemelhando-se a Deus, o senhor, um ser puramente espiritual. Essa essência, diz Hegel:

É o Além-inatingível, que foge quando abraçado, ou melhor, já fugiu. Já fugiu, pois de um lado é o Imutável que se pensa como singularidade, e assim a consciência nele alcança imediatamente a si mesma; a si

²⁹ A duplicação que antes se repartia entre dois singulares – o senhor e o escravo (servo) – retorna à unidade; e assim está presente a duplicação da consciência-de-si em si mesma, que é essencial no conceito do espírito. Mas não está ainda presente a sua unidade, e a consciência infeliz é a consciência-de-si como essência duplicada e somente contraditória (HEGEL, 2002, p. 159).

³⁰ “Alienação para Hegel é o estágio de desunião que emerge de uma simples unidade e é subsequentemente reconciliado numa unidade superior, diferenciada. Em *FE*, VI-B, é um paradigma da consciência dilacerada (*zerrissene*) e do espírito auto-alienado (*sich entfremdete*). O indivíduo alienado é um estranho para si mesmo” (INWOOD, 1997, p. 46-47). Verificar também a nota de nº 25.

mesma, mas como o oposto do Imutável. Em vez de captar a essência, apenas a sente, e caiu de volta a si mesma [...] Assim, de outro lado, não pode apreender o Outro como [algo] *singular* ou efetivo (HEGEL, 2002, p. 164).

Por conta disso, ela se reconhece na condição de servo, corrompida e prisioneira do mundo material, ou seja, ela procura Deus pelas preces, contudo, ainda não o encontrou, apenas devota buscá-lo. Esse crente da consciência infeliz busca Deus através do trabalho e da autorrenúncia. Entretanto, tal consciência é contraditória, porque sua humildade e renúncia são falsas. Assim, conclui Hegel:

Portanto, embora a consciência renuncie na aparência à satisfação de seu sentimento-de-si, ela a si mesma alcança a satisfação efetiva desse sentimento; pois ela foi desejo, trabalho e gozo, e como consciência ela quis, agiu e gozou. Sua ação de graças, na qual reconhece o outro extremo como essência, e se suprassume – é igualmente seu próprio agir (HEGEL, 2002, p. 165).

Assim, por não encontrar Deus na realidade, ela procura encontrá-lo através dos desejos, do trabalho, dos frutos do seu esforço. E agradece a Ele por ter lhe oferecido a oportunidade de realizar estes atos: “com isso, sente-se agraciada e, ao agir sobre o mundo, atribui a Deus o princípio de sua opção, perdendo, desse modo, a satisfação de sua independência e ganhando o sentimento de sua unidade com o Imutável” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 143). Porém, ela não se dá conta que ocorre aqui uma contradição, pois não percebe que esses atos pertencem a ela mesma, pois foi ela quem desejou, trabalhou, gozou.

Sendo assim, mesmo quando ela tenta renunciar esse prazer através do jejum, da mortificação, realiza essa renúncia apenas na aparência, pois uma vez tendo agradecido é porque foi satisfeita por algo, isto é, por ter desejado, trabalhado e gozado. Ao tomar consciência desta realidade, ou seja, de ter se encontrado consigo mesma, ela se dá conta que “seu agir é mesquinho e por isso, recurva sobre si mesma, se tornando tão infeliz quanto miserável” (HEGEL, 2002, p. 169).

Agindo assim, a consciência infeliz entende que encontrou uma inimiga, qual seja, ela mesma. E resolve fazer a última tentativa para se reconciliar com o Divino, tentativa que é propiciada por um mediador, que “representa os dois extremos, um para o outro” (HEGEL, 2002, p. 169), pois ela admite que sozinha

não é capaz de se libertar do seu sofrimento, de sua infelicidade. A reconciliação, então, é possível, aos olhos da consciência infeliz através da mediação de um padre (ou qualquer outro servo de Deus). Esse mediador é quem decide o que é correto, justo. Esse mediador, diz Hegel: “enquanto está em relação imediata com a essência Imutável (Deus), desempenha seu ministério aconselhando sobre o que é justo” (HEGEL, 2002, p. 169). Deste modo, em seu esforço para purificar-se, a consciência infeliz volta-se contra o próprio corpo, seu próprio agir, mas, quanto mais ela tenta dominar sua natureza física, mais ainda se sente atraída por ela. E aí, finalmente, ela se coloca nas mãos do mediador, entre ela e Deus. “O mediador agora passa a ser depositário que determina tudo o que é justo e ela é dona de seus atos” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 143).

Dessa forma, a consciência infeliz renuncia à sua liberdade, à sua subjetividade, ao seu Eu. Ou melhor, ela pensa conseguir isso. O que acontece, todavia, é a confirmação da sua escolha (escolha individual), do seu caráter. Essa religiosidade, portanto, carece de uma fundamentação mais coerente, que faça com que essa individualidade supere os conflitos que ela mesma fantasiou. Neste processo, o que a consciência infeliz não percebe é que as qualidades desse Deus que ela experimenta são as suas próprias qualidades. Por isso, a consciência infeliz é alienada de si mesma, pois ela põe as suas qualidades essenciais para além do que ela própria é em si mesma. E vendo-se a si mesma considera-se miserável e insignificante, pois Deus continua além dela. Neste contexto, a consciência-de-si, enquanto consciência infeliz, objetifica-se, tornando-se razão. “Na razão unem-se a consciência e a consciência de si. A certeza é verdade: seria o termo da experiência que a consciência faz de si mesma, pois com a razão a aparência torna-se igual à essência” (MENESES, 2003, p. 34).

Portanto, a consciência infeliz, essa consciência-de-si abstrata, projeta para além de si mesma seu ideal de realização que seria o da unidade dela mesma com a consciência imutável. Contudo, como essa essência imutável reside em um além inatingível e inalcançável, o espírito acaba por buscar uma objetividade sem jamais consegui-la, sobrando apenas a “dor do espírito” (HEGEL, 2002, p. 458), a essa infeliz consciência.

No âmbito do quinto capítulo, a razão é o momento em que a consciência que antes se apresentava cindida na sua infelicidade, agora retorna sobre si

mesma realizando identificação da consciência singular com “a essência absoluta” (HEGEL, 2002, p. 458), o que faz com que ela fique certa de ser toda a verdade, mudando, assim, seu comportamento diante da realidade, pois agora sabe que tudo lhe pertence. Assim, pode-se dizer que a razão não carrega, nas suas formas concretas, a religião, pois sua consciência-de-si não é buscada em um além, mas antes, no “imediate Presente” (HEGEL, 2002, p. 458) e neste encontra o objeto que busca.

Portanto, no momento da razão, não há nada para além de si, não há exterior, ou seja, não há religião, pois o indivíduo não é capaz de realizar-se como um si universal, isso só será possível quando ele se relacionar com uma instância que estabeleça leis universais. Segundo Hegel, “a efetuação de si, buscada pela individualidade em si e para si real, é possibilitada pela substância ética, isto é, por normas e valores que subjazem à prática de uma comunidade, realizando e concretizando-se nela” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 230).

Neste sentido, dentro do itinerário da *Fenomenologia do Espírito*, depois da consciência infeliz, a religião volta a aparecer preliminarmente no capítulo em que “o espírito é a substância e a essência universal, igual a si mesma e permanente” (HEGEL, 2002, p. 305), ou seja, são espíritos reais presentes no mundo efetivo. Desta forma, o espírito torna-se presente na vida comum, e aqui Hegel faz menção à vida da pólis grega, a relação do reconhecimento mútuo e a identidade supraindividual que nela se constitui, o “Eu, que é Nós” (HEGEL, 2002, p. 142).

1.4 Momento do espírito

Neste momento (capítulo VI – O Espírito), os traços religiosos se fazem presentes no mundo grego, nas Eumênides subterrâneas³¹ (mundo ético), no impasse existente entre a lei humana e a lei divina, o homem e a mulher. No mundo grego, da eticidade, a consciência está imediatamente voltada para a lei, tanto para a lei humana (masculina-Creonte), quanto para a lei divina (feminina-Antígona):

A lei humana, alma da comunidade, tem sua verdade no que vigora manifestamente e se expõe à luz do dia (ordem pública) e reside no Estado, movimento do agir consciente de si. Seu outro, que a defronta, a lei divina, reside na comunidade natural da família, orienta-se para o

³¹ “Quanto à lei oculta e subterrânea, ele a atribui às Erínias, deusas malévolas e vingativas” (THIBODEAU, 2015, p.149).

singular, e muito particularmente, não ao vivo, mas ao morto, que saindo da longa série de sua existência dispersa se recolhe numa única figura acabada, e se eleva à inquietude da vida contingente e à quietação da universalidade simples (MENESES, 2003, p. 44-45).

Neste contexto, o mundo ético grego apresenta-se dividido em dois mundos: o mundo da universalidade (mundo público) e o mundo do particular (mundo privado). Tais mundos sempre se afastam um do outro naturalmente; esta divergência imanente, que nunca se reconcilia, firma-se na substância que forma o mundo grego da bela eticidade, no qual estão contidas as duas leis. Deste modo, ele se divide de forma natural, pois neste campo, a lei humana representada pelo governante (Estado – consciência universal), não pode deixar que o ser-aí ético se perca no ser-aí natural, representado pela lei divina (Família – consciência singular). Contudo, ambos os lados (Estado e Família) são partes da mesma substância, um depende do outro para sobreviver. Neste momento da caminhada do espírito, tanto um quanto outro nesta oposição não é consciente de si, pois, no mundo grego, essas leis sempre se opõem. Quando se executa uma, coloca-se imediatamente contra a outra:

Assim, pelo ato, a consciência-de-si torna-se culpa. Com efeito, ela é seu agir, e o agir é sua mais própria essência. A culpa recebe também a significação de delito, pois a consciência-de-si, como simples consciência ética, consagrou-se a uma lei, mas renegou a outra e a violou mediante seu ato (HEGEL, 2002, p. 323).

De fato, o que rompe a aparente harmonia do mundo grego é o ato, o entrar em vigência de qualquer um dos lados, tanto do lado da lei humana (esta lei do Estado e de seu governante que pertence o ser para-si dos particulares), quanto da lei divina (lei inconsciente ou familiar que se vinga daquele pertencimento que o todo o impõe); o ato é o que põe à mostra este paradoxo – este ser cindido inerente à substância deste mundo grego – sua tragicidade e contingência. “Nessa verdade, o ato surge assim à luz do dia – como algo em que está unido um elemento consciente a um inconsciente” (HEGEL, 2002, p. 325), pois na medida em que qualquer um dos lados se pronuncie e se eleve a partir da efetividade do ato, este lado vem à tona como o oposto do lado que não se pronuncia.

Aqui é uma referência à tragédia grega, pois ao enterrar o irmão (Polinice), Antígona³² cumpre com o dever da família (lei divina) e transgredir a lei do Estado, ao passo que Creonte, ao punir Antígona, cumpre a lei do Estado (lei humana), mas fere a lei da família: assim, o lado que atua, na medida em que atua a partir de sua substância, violenta o outro lado, torna-o culpado, e este lado, violentado, procurará então sua vingança; portanto, o ato, que sempre se efetiva, de um e de outro lado (pois que lhe são o fluir natural de sua própria substância), sempre, no momento em que acontece, explicita a cisão não conciliada, imanente à substância do mundo grego, entre as leis humana e divina. Diante disso diz Hegel: “O ato consumado inverte o ponto de vista da consciência; a implementação enuncia, por si mesma, que o que é ético deve ser efetivo, pois a efetividade do fim é o fim do agir” (HEGEL, 2002, p. 325).

Deste modo, o ato expõe a diferença essente à substância da comunidade grega, pondo fim, assim, à sua harmonia, o ato faz com que o nó existente entre as duas leis se desfça, fazendo aparecer sobre a comunidade grega sua verdade, como o seu destino trágico, este suposto além que consome tanto a lei humana quanto a lei divina na sombra de sua universalidade. Assim, na ação de um, ou, como na ação de outro, está presente o destino de ambos, pois o destino é este que vem à tona quando um dos lados age, e é também este abalo que recai sobre ambos os lados a partir do momento em que a ação toma parte. Desta forma, “a oposição das duas leis faz que a ação segundo uma delas seja delito e culpa para a outra lei. A tragédia grega ilustra genialmente esse conflito” (MENESES, 2003, p. 46).

Neste âmbito, o destino possui em si a tragédia, a qual castiga toda ação que ali vem a ser, pois toda vez que uma ação obedece a uma lei, seja a lei divina ou a humana, esta mesma ação desobedece imediatamente à outra. O destino se configura a uma divindade abstrata (substância) que paira sobre ambos os lados da contradição grega, pois quando este se manifesta, o mundo grego vai à ruína,

³² Hegel admira Antígona porque esta tragédia permite pensar as relações múltiplas que se tecem entre o masculino e o feminino, entre a família e o Estado, entre o divino e o humano. Eis a razão pela qual a menção explícita de Antígona aparece no final do capítulo sobre a Razão. Os movimentos dialéticos da razão que dá a lei e dá razão que põe à prova a lei constituem uma espécie de transição para o capítulo sobre o Espírito. É nessa transição que surge a ideia que Hegel vê esboçada na poesia trágica: a ideia das duas trajetórias como um círculo que abraça a totalidade da essência espiritual que é para a consciência-de-si enquanto lei [...] eterna que não tem seu fundamento na vontade de tal indivíduo particular, mas que é em e para si, a absoluta e pura vontade de todos (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 262-263).

“porque ao passar de seu conceito para a ação, suas contradições vêm à tona” (MENESES, 2003, p. 46) e o resultado desse conflito será o fim do mundo ético, pois a lei divina e a lei humana são abatidas pelo destino. Com isso, diz Hegel, “a figura ética do espírito desvaneceu, e surge uma outra em seu lugar” (HEGEL, 2002, p. 330). Esta outra figura que agora entra em cena é o mundo romano, o mundo da servidão onde o servo alimentado em sua própria condição de cativo começa a formar para si a sua própria liberdade. Este mundo será a porta de entrada para o mundo dilacerado da cultura³³. Segundo Paulo Meneses:

O que caracteriza o mundo da cultura é que o ser-aí da efetividade, a essência da substância vem da perda de essência, da alienação do si, que com isso forma um mundo espiritual – compenetração do ser e da individualidade –, mas onde não se reconhece: parece-lhe algo alheio, estranho (MENESES, 2003, p. 47).

Assim, tudo que era aparentemente harmônico no mundo ético, passa agora a dar vazão para a dilaceração e formação do mundo alienado³⁴ da cultura, onde o todo universal e a particularidade do individual separam-se um do outro e se formam para si mesmos. Este mundo da alienação é onde se desenvolverá a subjetividade do si. Se antes o indivíduo (singular) grego era levado pela natureza, e assim se coligava ao todo (universal) da cidade, agora o indivíduo da cultura é movido pelo entendimento, que tudo cinde; o indivíduo da cultura é aquele que vê seu caráter se perder em função da vontade, em função de sua formação espiritual.

³³ “Para Hegel, a cultura envolve ALIENAÇÃO e OPOSIÇÃO: O único modo de desenvolver as múltiplas potencialidades no homem é colocá-las em oposição mútua. Esse antagonismo de forças é o grande instrumento de cultura (*Kultur*). Hegel, vê a educação como uma progressão de um estágio de unidade natural primitiva para um estágio de externalização, e daí para um estágio de harmoniosa reconciliação (*Versöhnung*). O contraste iluminista de fé e razão é, em si mesmo, uma característica de alienação, a qual será superada no estágio de reconciliação” (INWOOD, 1997, p. 86).

³⁴ “FE contém duas impressionantes descrições da alienação. Uma é a descrição quase feuerbachiana da CONSCIÊNCIA infeliz, inteiramente cindida (*entzweite*) do cristianismo primitivo e medieval, que se considera variável e não-essencial, e projeta seu aspecto universal, essencial e invariável num ser transcendente com quem busca reunir-se. A outra ocorre em FE, VI, especialmente B.I., onde a VIDA ÉTICA não-alienada da Grécia antiga declina, primeiro, no atomismo dos indivíduos dotados de direitos do Império Romano, e, depois, no mundo do espírito auto-alienado (*sich entfremdete*). Esse mundo (que Hegel situa entre a queda de Roma e a Revolução Francesa) é marcado pela separação: entre o mundo efetivo e um além-mundo, o qual é representado pela fé (*Glaube*) como a ESSÊNCIA do mundo efetivo; entre o indivíduo AUTOCONSCIENTE e a SUBSTÂNCIA social; e entre o poder do Estado e a riqueza. Cada um desses elementos é estranho aos outros e, no entanto, depende deles. A interação entre eles ocorre na forma de CULTURA (*Bildung*): uma pessoa abandona ou aliena o seu eu meramente natural e só tem valor em proporção à sua cultura adquirida” (INWOOD, 1997, p. 46-47).

Neste mundo da cultura, entra em cena o mundo do trabalho e da propriedade privada, onde o indivíduo, por meio de seus afazeres específicos acaba por se individualizar e se isenta de outras ocupações por conta de seu trabalho. Assim, ele aliena sua natureza em função de algo que está para além de seu ser particular, do seu ser-aí natural na medida em que trabalha, assemelhando-se ao servo que sempre é em função de seu senhor. Segundo Hegel:

Esse mundo é essência espiritual, é em si a compenetração do ser e da individualidade. Seu ser-aí é a obra da consciência-de-si, mas é igualmente uma efetividade imediatamente presente, e estranha a ela; tem um ser peculiar e a consciência-de-si ali não se reconhece (HEGEL, 2002, p. 336).

Neste contexto, o homem individual não possui mais um referencial comunitário do qual faça parte, por isso precisa readquirir a partir de si; com isso, vai além de sua natureza, trabalha para o todo que almeja para si. Esse todo (universal) que é formado a partir do si da consciência particular, aparece como poder do Estado, como a riqueza, o mundo suprassensível da fé. Tudo concentra-se no si, ele que sabe de si como fonte deste todo; é, portanto, o eu que torna tudo em objeto para si. “Mas o ser-aí desse mundo, como também a efetividade da consciência-de-si, descansa no movimento pelo qual a consciência-de-si, se extrusa de sua personalidade e assim produz o seu mundo” (HEGEL, 2002, p. 339). Ao produzir seu próprio mundo, o si alienado do mundo da cultura, toma consciência da vaidade do mundo em que vive, e posta à essência universal em um mundo objetivado para além deste mundo do aquém onde se faz presente a figura da fé e o mundo suprassensível que a consciência efetiva como o todo que lhe é a essência universal afastada de si.

Para Hegel, “o que aqui considera não é, portanto, a consciência-de-si da essência absoluta, tal como é em si e para si; nem a religião, mas a fé, enquanto é a fuga do mundo efetivo, e assim não é em si e para si (HEGEL, 2002, p. 339). Assim, o indivíduo afetado por esse mundo dilacerado da cultura, em seu pensamento cria um outro mundo (suprassensível), no qual põe suas esperanças. Neste sentido, “a fé é um pensar que se desloca para um além da pura

consciência – do pensamento para a representação³⁵ –, criando um mundo suprassensível, que é essencialmente outro em relação à consciência-de-si” (MENESES, 2003, p. 48-49). Dito de outra forma, a fé acredita que seu pensamento, aquilo que ela mesma cria, é em verdade um outro mundo que em sendo dado a si é, justamente, aquilo que se afasta de si, aquilo que é exterior ao seu próprio movimento. Assim, ao criar um outro mundo para si, a consciência religiosa não percebe que aquilo que ela busca no exterior está contido no interior de seu si, que a colocava em obra em e para si. Neste sentido, a fé ainda é consciência cindida de si, perde-se na própria infelicidade desta cisão, que busca fora de si aquilo que está em si mesma.

Neste caminho que estamos percorrendo, todas as manifestações preliminares da religião, que analisamos até aqui, colocaram a Substância Universal (Deus) em um para além da consciência atual. Assim diz Hegel:

Como aqui a religião – pois é claro que dela se trata – surge como a fé do mundo da cultura; ainda não surge como é em si e para si. Ela já nos apareceu em outras determinidades, a saber, como consciência infeliz – como figura do movimento, carente-de-substância, da consciência mesma. Também na substância ética a religião aparecia como fé no mundo subterrâneo [...] Aqui porém a religião, por uma parte, emergiu da substância e é sua pura consciência; por outra parte, essa pura consciência é alienada de sua consciência efetiva: a essência é alienada de seu ser-aí. Assim, não é mais, certamente, o movimento carente-de-substância da consciência, mas tem ainda a determinidade da oposição frente à efetividade como esta efetividade em geral, e frente à efetividade da consciência-de-si em particular. Portanto é essencialmente apenas uma fé (HEGEL, 2002, p. 365-366).

“Nesse ínterim, a fé é uma alienação do puro pensar a partir do elemento da objetividade da cultura” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 285). Assim, a fé é esta figura que vem à tona a partir do dilacerado mundo da cultura, a partir daquilo que é o coração mesmo deste mundo, a saber, sua alienação. Portanto, a fé carrega sempre consigo a carga e a contingência da consciência particular que se separa de sua essência universal, ela abre as portas para a reconciliação, pois a ação individual e subjetiva do si se reconhece numa objetividade universal que ela

³⁵ “A representação é para Hegel o modo característico de expressão da religião: Ela tem como principal tarefa “representar o espírito para o espírito mesmo”, a fim de realizar a unidade entre aquilo que Hegel denomina “espírito consciente de si como espírito” e o chamado “espírito no mundo”. Este processo se dá mediante o desenvolvimento da consciência em direção a esse espírito como absoluto” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 409).

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

O mundo da consciência crente (fé) é aquele “conteúdo sem inteligência” (HEGEL, 2002, p. 367); do outro lado da mesma dialética, o pensar encontrado se desenvolve como a pura inteligência, munido de um conteúdo negativo, que assume sempre a forma do si, do “puro Eu” (HEGEL, 2002, p. 367). Cada um dos dois lados – nesta dialética – refere-se ao outro; ambos totalizam a consciência pura, consciência esta em que a formação do mundo da cultura acabou por incidir, um é *conteúdo sem inteligência* (fé), outro, *inteligência sem conteúdo* (pura inteligência). Ambas “pertencem conjuntamente ao elemento da consciência pura, as duas são também conjuntamente o retorno a partir do mundo efetivo da cultura” (HEGEL, 2002, p. 368). Assim, o objeto da consciência crente é este mundo do aquém que, segundo Hegel, se “elevou à universalidade da pura consciência” (HEGEL, 2002, p. 368). Este mundo é o mundo que a *consciência crente* transfigura, a partir de si, num além de si, “e se torna um mundo suprassensível, que seja essencialmente um Outro da consciência-de-si” (HEGEL, 2002, p. 367).

Para a fé, a verdade deste mundo que ela encontra, e que ela mesma elevou, a partir de um aquém, é uma verdade que se dá como um acontecer, um algo que se dá imediatamente, que não passa pela mediação da reflexão; este acontecer suprassensível apresenta, para a fé, o que ela toma imediatamente como sua verdade, “uma essência absoluta [...], uma substância eterna simples” (HEGEL, 2002, p. 368).

Neste contexto, a fé se lança para seu outro, sua verdade não é a do “tempo presente” (HEGEL, 2002, p. 369), deste mundo, seu além “se distancia no espaço e no tempo” (HEGEL, 2002, p. 369). Entretanto, este além, que para a fé é o suprassensível, de certa forma, é o desenvolvimento de um interior da consciência de si. Mas, a fé não tem conhecimento disto, pois não reflete em si essa dinâmica, na forma do conceito, apenas na forma da representação.

Se, de um lado, temos a fé que caminha nessa direção, do outro, temos a pura inteligência como desenvolvimento da pura consciência que reflete em si sua

realidade, seu objeto é sempre um para-si, a individualidade que o mundo da cultura formou na qual o outro (universal) é também o Eu. Segundo Hegel, “a pura inteligência não é só a certeza da razão consciente-de-si, de ser toda a verdade; mas [também] sabe que ela é isso” (HEGEL, 2002, p. 370).

Assim, como na consciência infeliz encontramos uma consciência duplicada, na qual o imutável e o mutável residiam no seio de um mesmo Eu. Aqui também temos uma duplicação da consciência: de um lado, o EU, a pura consciência, uma inteligência sem conteúdo, que culminará no entendimento do *Iluminismo*³⁶, que “declarou uma guerra total à fé” (MENESES, 2003, p. 49), e de outro lado, está à fé, ela mesma, este conteúdo sem inteligência que cria “um mundo suprassensível” (MENESES, 2003, p. 48). Nesta duplicação, encontramos os lados da mesma moeda, pois ambos fazem parte do mesmo desenvolvimento, são um pensar. “Aqui, o que é o Outro para o Eu, é só o Eu mesmo” (HEGEL, 2002, p. 371). Deste modo, o todo, tudo que se faz presente no mundo, deve ser para o pensamento na pura inteligência; este todo, sendo para o pensamento na pura inteligência, revela aquilo que é próprio deste todo, o pensamento, ou seja, o próprio Eu.

Portanto, tanto a fé, como a pura inteligência, são formas nutridas pelo puro pensar, e, ambas, carregam consigo a alienação do mundo da cultura: a fé é o puro pensar enquanto *objetividade* e a pura inteligência o é enquanto *subjetividade*. “Entretanto, acima do saber vão, o saber da essência ainda se mantém firme; e a pura inteligência só se manifesta em sua atividade peculiar na medida em que se contrapõe à fé” (HEGEL, 2002, p. 373). Assim, tanto a fé, quanto a pura inteligência são a mesma pura consciência que, duplicadas, se opõem. Neste contexto, tanto uma quanto a outra são iguais em essência e se opõem apenas enquanto forma.

Nesta oposição, a pura inteligência, que também é fruto do mundo dilacerado da cultura, volta-se, enfim, contra a fé. Esta inteligência, segundo Hegel, “reúne em uma imagem universal aqueles traços que se dispersam, e então faz deles uma só inteligência de todos” (HEGEL, 2002, p. 372). Deste

³⁶ “No Iluminismo, o ser humano livra-se da autoridade exterior da Igreja e determina que confiará a si mesmo unicamente à sua própria razão. Porém, ele persegue essa emancipação unilateralmente a partir de uma sensação de ruptura e oposição à autoridade, justamente, no final das contas, à autoridade espiritual de Deus não mediada pelo ser humano” (TAYLOR, 2014, p. 546).

modo, na pura inteligência se acalma e silencia a “balbúrdia deste mundo da cultura” (HEGEL, 2002, p. 373). Neste sentido, a pura inteligência ajunta tudo o que era algazarra espiritual de uma forma mais holística e “mostra à maioria que há uma perspicácia melhor que a sua; ou pelo menos, mostra a todos que uma perspicácia mais variada que a deles, um melhor saber e um ajuizar em geral, como algo universal e agora universalmente conhecido” (HEGEL, 2002, p. 373)³⁷, no qual o Eu torna-se capaz de compreender em si mesmo as diversas facetas do mundo real. Deste modo diz Hegel, “a inteligência singular se dissolve na inteligência universal” (HEGEL, 2002, p. 373). Aqui, entra em cena o Iluminismo, o qual, na forma de inteligência pura, entra em conflito com a fé.

Para a pura inteligência, que outrora se apresentava como conteúdo sem inteligência – um Eu vazio – a fé diverge, precisamente porque não possui o si como um essente; por conta disso, a pura inteligência toma a fé como oposta à verdade, visto que, para a pura inteligência, o verdadeiro é o si, o Eu ele mesmo. Neste sentido, a fé é para a inteligência pura, na expressão usada pelo próprio Hegel, “um reino de erro” (HEGEL, 2002, p. 374).

Nesta esteira, a pura inteligência acredita que a fé é a grande responsável pelo ofuscamento cultural da maioria, que é manipulada pelos detentores do sagrado. Segundo Hegel, essa maioria “é a vítima da impostura de um sacerdócio que leva a termo sua vaidade ciumenta de permanecer só na posse da inteligência, como também em seus próprios interesses egoísticos e que, ao mesmo tempo, conspira com o despotismo” (HEGEL, 2002, p. 374), ou seja, esse sacerdócio ditador encoberta desta mesma massa a inteligência, a cultura. Dessa forma, os que são conhecedores da cultura (minoría) tapeiam a maioria, negando a elas o acesso à cultura. Por isso, a pura inteligência condena a fé e os que a ela se aliam, criando assim, uma grande inimizade entre elas.

Neste entrave que agora se instaura, o Iluminismo tem por objetivo arrancar a massa das mãos da fé e educá-la, para que esta tome consciência de si mesma, da verdade de seu si. Na busca desse objetivo, o Iluminismo, se espalha por todo o corpo da fé, “através das partes nobres de lado a lado, e logo se apodera radicalmente de todas as vísceras e membros do ídolo carente-de-

³⁷ Aqui, Hegel parece referir-se à Enciclopédia de Diderot (1751-1772).

consciência, e, uma bela manhã, dá uma cotovelada no tipo, e – bumba! – o ídolo está no chão” (HEGEL, 2002, p. 376).

Deste modo, o Iluminismo combate a fé, adentrando no seu organismo como uma moléstia contagiosa, sem dar conta que aquilo que está combatendo, é ele mesmo, pois a fé traz consigo o mesmo conteúdo do Iluminismo, este conteúdo é a essência ela mesma do real, o além do sensível, o puro interior, o puro pensar:

Assim, o que a pura inteligência enuncia como seu Outro – como erro ou mentira – não pode ser outra coisa que ela mesma: só pode condenar o que ela é. O que não é racional não tem verdade; ou seja, o que não é concebido, não é. Portanto, quando a razão fala de um Outro que ela, de fato só fala de si mesma; assim não sai de si (HEGEL, 2002, p. 377).

Neste sentido, o Iluminismo e a fé encontram-se no mesmo patamar, pois aquilo (essência) que a fé outrora elevava ao alto (suprassensível), o Iluminismo, igualmente traz para o Eu. Assim, tanto um, quanto o outro buscam além do sensível, esta “essência absoluta” (HEGEL, 2002, p. 379) que é, em verdade, o puro pensar universal, contudo, ambos a encontram de forma contingente, pois de um lado, surge como o objetivo suprassensível na representação da fé (um conteúdo sem inteligência) e de outro, surge como o Eu esvaziado da pura inteligência (uma inteligência sem conteúdo).

Sendo assim, de uma parte, temos a fé que se atém imediatamente ao seu objeto e a certeza que tem dele é a certeza que tem de si, na qual o indivíduo singular abandona sua contingência e se reconhece imediatamente na essência universal (suprassensível). Da outra parte, o Iluminismo também abandona o singular e se lança no universal, contudo este universal é, para ele, a universalidade da pura inteligência, do puro Eu esvaziado.

Neste âmbito, o Iluminismo tem um comportamento semelhante ao da fé, pois ele cunha para si uma essência universal, e do mesmo modo, a afasta de si, tomando-a como um exterior a si. Neste jogo dialético especulativo, entre essas duas consciências (fé e razão), em que a fé representa sua entrada no universal, como objetividade do supra-sensível, diferentemente da subjetividade do puro Eu, o Iluminismo quer levar a fé a crer naquilo que ela não é, pois a mesma acredita naquilo que está para além do sensível, pois:

O que a fé adora não é para ela em absoluto, nem pedra ou madeira ou pão, nem qualquer outra coisa sensível temporal. Se ocorre ao Iluminismo dizer que o objeto da fé é isso *também*, ou

mesmo que é isso em si e em verdade, [precisa notar] que a fé, de um lado, conhece igualmente *aquele também*, mas para ela está fora de sua adoração; porém de outro lado, coisas como pedra, etc., em geral para ela nada são em si; para ela só é em si a essência do puro pensar (HEGEL, 2002, p. 382).

Neste sentido, o Iluminismo diz da fé aquilo que ela de fato não é, pois se apoia em testemunhos históricos sem consistência, ignorando que a fé “não pretende vincular sua certeza a tais testemunhos e contingências” (HEGEL, 2002, p. 383), pois a fé, em si mesma, diz Hegel, “é relação espontânea com seu objeto absoluto, um puro saber desse objeto que não mistura com sua consciência da essência absoluta caracteres, códigos e copistas: e por isso não se mediatiza através de coisas dessas espécies” (HEGEL, 2002, p. 383). Para a consciência crente, o que faz sentido é a relação imediata que ela, na sua singularidade, estabelece com sua divindade (o todo). Neste caso, ela age em obediência ao todo e ali tem a certeza de sua unidade com Ele. Caso ela se deixe levar pelo criticismo do Iluminismo, como relatado acima, é porque ela se deixou corromper por ele.

Assim, a crítica do século XVIII esvazia os enquadramentos da teologia transcendentalista enquanto a Revolução Francesa faz a realização da ideologia iluminista e suprime a noção de transcendência dando ao ser humano um perfil a-religioso. Deste modo, no decorrer da história, usando de seus artefatos, o Iluminismo acabou por contaminar a fé, levando a consciência crente a uma dicotomia entre o além e o aquém, fazendo com que a mesma se visse confusa em relação ao finito e o infinito. Esse paradoxo que o Iluminismo causa na consciência crente é inaceitável pela mesma, pois tende a separar o finito do infinito, coisa que não acontecia antes, em relação à fé, ou seja, antes da contaminação. Segundo Meneses, essa situação é:

Uma polêmica sem fim, em que a razão nem sempre está do lado da Ilustração, que tem razão no que afirma, mas não necessariamente no que nega; contudo a vitória final vai caber à Ilustração, porque consegue contagiar a fé – que, como ela, é também pura consciência – com suas razões e críticas. A Ilustração vitoriosa se biparte em duas correntes que se hostilizam: uma chama o absoluto de “matéria” (a materialista) e a outra, de “essência absoluta” (deísta) (MENESES, 2003, p. 49).

Neste sentido, o Iluminismo entra em conflito consigo mesmo, no que diz respeito ao seu próprio conteúdo, tornando-se uma consciência duplicada acerca

da mesma essência (matéria e essência absoluta). Segundo Hegel, nenhuma dessas duas correntes iluministas:

Chegaram ao conceito da metafísica cartesiana, de que o ser e o pensar são em si o mesmo; nem ao pensamento de que o ser, o puro ser, não é uma efetividade concreta, mas a pura abstração; e inversamente, o puro pensar, a igualdade consigo mesmo ou a essência, é por uma parte o negativo da consciência-de-si, e, por conseguinte, ser; por outra parte, como simplicidade imediata, também não é outra coisa que o ser: o pensar é coisidade, ou coisidade é pensar (HEGEL, 2002, p. 398).

Assim, tanto um quanto outro não percebe que o puro pensar e a pura matéria insinuam a mesma coisa, o mesmo simples que ambos buscam. No entanto, nenhum dos dois lados acaba por encontrar o outro neste contexto. Não há aqui a igualdade entre “o ser e o pensar” (HEGEL, 2002, p. 398), entre a substância e o sujeito. Assim, diante dessa divergência no seio do próprio Iluminismo, que se desenvolveu por meio da dialética entre a fé e a razão, tem como resultado o utilitarismo. Segundo Hegel:

O útil é apenas a alternância incessante daqueles momentos, um dos quais, na verdade, é o próprio ser-retornando-a-si-mesmo, mas só como ser-para-si, isto é, como um momento abstrato, que aparece de um lado em contraste com os outros momentos (HEGEL, 2002, p. 399).

Tais momentos, que aqui se alternam, remontam à dialética do mundo da cultura, em que se faz presente a subjetividade do Iluminismo que se biparte em puro pensar e pura matéria, bem como a objetividade da fé, como um puro pensar positivo, mas que não possui ainda a forma da consciência de si. Sendo assim, ainda falta à fé a certeza de si mesma (mundo do sujeito) e, do mesmo modo, falta também ao Iluminismo o em si da substância universal, o conteúdo objetivo. Neste contexto, o reino da cultura (Iluminismo) e o reino da essência (fé), se encontram na utilidade, na qual tudo será para o si da consciência. Assim, reúnem-se os dois mundos, “pois o útil só é objeto pelo fato de o olhar da consciência o penetrar (*durschauen*) e de a certeza singular de si mesmo ter nele o gozo ou seu ser-pa-si” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 323). Contudo, essa união imediata do objeto com a consciência, que expressa a certeza universal de si mesma, deverá ser supprassumida por uma reunião mais profunda que se dará no âmbito da moralidade. Deste modo, “o reino dividido e distendido entre o *aquém* e o *além* retorna à consciência-de-si, agora na *moralidade* se apreende como essencialidade, e apreende a essência como Si efetivo” (HEGEL, 2002, p. 306-

307), como o eu que sabe o real, a razão universal, ou seja, “o espírito *certo de si mesmo*” (HEGEL, 2002, p. 307).

No momento da moralidade, dentro da rota da *Fenomenologia do Espírito*, o Si efetivo (sujeito) volta-se para a interioridade, pois nela cada devoto pode encontrar sua divindade infinita, e não na exterioridade do mundo sensível. A moralidade exhibe o mundo mediado pelo eu (sujeito individual) que escolhe autonomamente, a partir de si mesmo, o ser moral (universal). Neste quadro, o “perdão” (HEGEL, 2002, p. 431) desempenha o papel reconciliador, levando a consciência ao saber de si. Segundo Hyppolite, “esse saber de si como saber divino é religião, e tal saber como objeto de intuição é o verbo da comunidade que diz seu próprio espírito” (HYPPOLITE, 1999, p. 542).

Dito de outro modo, o perdão é a figura que redime a contingência do ato, pois o penitente ao se confessar parcialmente, lança-se para junto da universalidade espiritual, “sua ação é a contemplação de sua própria divindade” (HYPPOLITE, 1999, p. 442). Essa atitude (ato individual determinado) faz com que a consciência do si individual renuncie a si mesma em favor de um outro, da substância universal (comunidade). “Nessas comunidades cada um age segundo a inspiração de seu coração, mas cada um reconhece os outros em razão desse discurso no qual o Si é expresso e reconhecido como a essência” (HYPPOLITE, 1999, p. 542). Neste sentido, o perdão explicita-se como reunião do ato individual (determinado) e do universal da comunidade que representa a totalidade do espírito. Aqui, “o espírito é dado enquanto *espírito universal* tanto como *espírito particular*” (HYPPOLITE, 1999, p. 546). Deste modo, o perdão é a figura do espírito que revela a possibilidade de uma comunidade que se edifica sobre a superação da dialética da consciência ativa e da bela alma, pois ambas encarnam-se “em figuras concretas” (HYPPOLITE, 1999, p. 546), que elevam o mundo subjetivo para junto do mundo objetivo da comunidade universal, ou seja, o perdão faz do eu subjetivo um nós objetivo consciente de si como de uma comunidade. Assim diz Hegel, nas palavras de Jean Hyppolite:

O sim da reconciliação – no qual os dois Eus desistem de seu ser-aí opostos – é o ser-aí do Eu expandindo-se em dualidade, Eu que nisso permanece igual a si mesmo; e que, em sua completa alienação e em seu contrário completo, tem a certeza de si mesmo – é o Deus que se manifesta no meio daqueles que se sabem como o puro saber (HYPPOLITE, 1999, p. 551).

Esta reunião que o perdão representa, é o despertar, para o espírito, daquilo que é a sua efetividade mais própria, deste vir-a-ser que a unidade dos opostos manifesta, da efetividade do movimento que punge a identidade à alteridade e a alteridade novamente a identidade³⁸. Essa relação é de espírito para espírito, pois o conceito de espírito não é outro senão o de estar fora de si estando em si mesmo. Neste contexto, a religião aparece como o elemento que reúne (na forma da representação) o individual ao todo (comunidade) que se reconhece imediatamente junto da essência universal, tornando-se comunidade religiosa³⁹.

Nas estruturas desses capítulos assim apresentados, Hegel descreve os momentos⁴⁰ em que se desdobra o ser-aí do espírito. Tais momentos constituem “o espírito em seu ser-aí mundano” (HEGEL, 2002, p. 461). Para Hegel, “a religião pressupõe todo o curso desses momentos, e é a totalidade simples ou o Si absoluto dos mesmos” (HEGEL, 2002, p. 461). Segundo ele, tais momentos não convêm ser representados, em relação à religião, no tempo, pois só o espírito considerado em seu conjunto está no tempo. Apenas os momentos do espírito total apresentam-se em sucessão temporal, pois só o todo tem realidade propriamente dita, visto ser ele “um equilíbrio estável de todas as partes” (HEGEL, 2002, p. 318). Mas os momentos do todo (os quatro momentos: consciência, consciência-de-si, razão e espírito), por serem apenas momentos, não têm existência empírica estando separados.

No desenvolvimento desses momentos, foi possível perceber que o espírito diferencia-se a si mesmo e, igualmente, se diferenciam de si mesmos em seus

³⁸ Na religião este Outro de mim é Eu mesmo, por isso pode se dizer que na religião o Si sabe-se Si mesmo. “As doutrinas teológicas e metafísicas de unidade mais do que a identidade abstrata e a diferença abstrata do entendimento. Elas pedem um tipo de identidade que se diferencia em pluralidade, ou um tipo de identidade que nos habilite não à mera declaração de que Deus é pura e simplesmente idêntico ao mundo ou pura e simplesmente distinto dele, mas que está relacionado com este por uma identidade-na-diferença que se desenvolve por si mesma” (INWOOD, 1997, p. 173). Assim, o Absoluto lança-se para fora de si, em um outro, para ser, enfim, na igualdade consigo mesmo; o Absoluto positivo, em Hegel é cheio do negativo e da diferença, a saber, o em si mesmo é, unidade e uma igualdade preenchidas pelo movimento, pela alteridade que forma a igualdade.

³⁹ A comunidade religiosa, na *Fenomenologia*, não é mais que uma forma imperfeita do saber absoluto. Se bem que nela a representação volte à consciência de si, esse retorno não é para ela efetivo: ainda é representado por ela de maneira que a reconciliação encarnada pela consciência de si não lhe aparece como sua obra; decerto ela é a verdade que sabe a si mesma, mas não está consciente de que produz essa verdade. Tal produção da verdade como desenvolvimento do Si compete ao saber absoluto (HYPPOLITE, 1999, p. 597).

⁴⁰ “Os momentos são: a consciência, a consciência-de-si, a razão e o espírito” (HEGEL, 2002, p. 461).

respectivos interiores, separando-se no tempo, mas pertencendo a um todo particular. Assim, pode-se dizer que o espírito desce de sua universalidade para a particularidade passando pela determinação específica, o meio termo, que é a Consciência, a Consciência-de-si, a Razão e o Espírito. A forma concreta desses momentos molda a particularidade e representa o espírito na mesma, em sua realidade objetiva. As formas concretas, desenvolvidas no interior de cada um dos quatro momentos, distinguem-se no tempo de maneira tal que a forma seguinte conserva e mantém a anterior.

Resumindo o que foi exposto acima, foi possível constatar que:

A religião era aquele *suprassensível* ou *interior* na seção “Entendimento” (ainda universal apenas, mas não espírito que se sabe como espírito). Era também a *essência imutável* na figura da “consciência infeliz”; eram as Eumênides subterrâneas, no “mundo ético”; como também as *representações celestiais* do mundo da fé, e igualmente o “*mais além*” do Iluminismo, que, afetando o mundo da moralidade com seu negativismo, não lhe permitia unir essencialidade e efetividade no seu *legislador supremo* (MENESES, 2003, p. 53).

Desse modo, a religião (cap. VII) implica o conjunto dos momentos que Hegel aponta no decorrer dos seis primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*. Esse processo que constitui a religião na *Fenomenologia do Espírito*, é produto da história e é nela e por ela que um determinado povo toma consciência de si. Segundo Hegel:

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

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

pertencem ao espírito que se sabe, que se conhece a si mesmo. Em todo esse processo, “a consciência conheceu, como seu próprio limite, uma certa experiência religiosa” (HYPPOLITE, 1999, p. 561).

Em seu interior, a religião possuirá suas respectivas fases que apontarão para diferentes religiões, cada qual representando uma determinada sociedade, podemos dizer até, de um determinado espírito, possuidor de um saber de Deus que será reflexo direto de um povo determinado⁴¹. Tal saber é, em um primeiro momento, dado na imediatidade, na qual a essência absoluta toma uma consciência de si de um modo ainda bastante limitado por meio da natureza (religião natural); depois, essa tomada se dá na figura da consciência-de-si humana, que é o que acontece na religião grega (religião da arte) e, por fim, na religião cristã (religião manifesta), a própria essência absoluta (Deus em Cristo) se manifesta como homem e este se manifesta como a essência, realizando assim a fusão absoluta entre imanência e transcendência, o humano e o divino, o finito e o infinito. “A natureza divina é a mesma que a humana” (HEGEL, 2002, p. 510). Em Cristo, Deus se torna também imanente.

Nesse processo, as figuras que apareceram ao longo dos seis primeiros capítulos apontadas aqui vão seguir agora, na religião, uma nova ordem diferente da anterior⁴². Pois, se outrora cada momento se elaborava aprofundando-se em si mesmo e tornando-se um todo, agora, os quatro elementos constitutivos recebem a mesma determinação específica, a do todo. Visto que a religião é um resultado de todos os momentos que a precederam, é o lugar onde todos os momentos anteriores se fazem presentes. Dá-se, então, a possibilidade de se ter um espírito que tem em si a “certeza *de si mesmo*” (HEGEL, 2002, p. 464), que tem no movimento dialético especulativo sua realidade objetiva verdadeira, que tem o ser em si e para si dos momentos constitutivos. A diferença que estes momentos possuíam entre si, até então, mas é agora, na religião, “somente predicados do sujeito” (HEGEL, 2002, p. 463). Deste modo, todas aquelas formas distintas

⁴¹ “Para o jovem Hegel, a religião já é um pensamento especulativo tanto como uma ética. Há um *espírito do helenismo*, um *espírito do judaísmo*, um *espírito do cristianismo*, e a esses diversos espíritos correspondem religiões diversas na história” (HYPPOLITE, 1999, p. 558).

⁴² Segundo Paulo Meneses, “há uma homologia entre os momentos da consciência e as formas da religião: as figuras da consciência correspondem à *religião natural*; a consciência de si, à *religião da arte*; e a razão e o espírito, à *religião revelada*. Ou, melhor dizendo, a religião se efetiva num devir cujo movimento corresponde a esses momentos; penetra a todos e lhes confere um caráter comum, operando uma síntese superior em que os momentos antes soltos se reúnem num feixe” (MENESES, 2003, p. 54).

reúnem-se agora no espírito, pois a essência religiosa de cada povo carrega consigo o todo daqueles momentos.

Neste contexto, da religião dentro da *Fenomenologia do Espírito*, num primeiro momento o espírito está na forma da consciência (religião natural – objetividade), no segundo momento ele está na forma da consciência de si (religião da arte – subjetividade), já no terceiro momento ele une as duas anteriores e assume a forma do ser em-si e para-si (religião manifesta). É, pois, consciência e consciência de si, isso enquanto preserva a ideia de um Deus separado, imutável e abstrato, na forma de um ser outro distinto do eu mesmo, mas, ao mesmo tempo, reconhece a presença deste mesmo Deus no mundo efetivo e o compreende como semelhante ao Si humano (Cristo-encarnado).

Dito de outra forma, é o conhecimento do Eu (humano-histórico) mesmo enquanto algo distinto deste mesmo Eu (humano-histórico); a identidade da identidade e da não identidade. Na medida em que o espírito se representa, se exterioriza nessa fusão sendo em-si e para-si, tem-se então a religião manifesta, na qual o espírito atinge a sua “*figura verdadeira*” em Jesus Cristo; essa figura e sua representação serão o aspecto ainda não suprassumido, mas que o espírito ainda deve suprassumir para chegar ao conceito.

Para isso, será necessário que tal figura seja suprassumida no caminho em que o próprio Deus morre para ressuscitar com a sua divindade universalizada na Comunidade. Assim, se dissolverá aquela sua forma representativa, que dará lugar a uma abstração de sua realidade que terá, por sua vez, a sua verdade na consciência de si universal dos que creem. Porém, esse movimento estará fundado sob um alicerce representacional que deverá ser suprassumido por meio do saber conceitual (filosófico). Mas esse é tema do cap. VIII (saber absoluto), no qual toda representação suprassumida e o espírito pode então se saber através do conceito que mostra, sem sombras e de modo transparente, que o que está para além do Eu não é não-Eu, que a essência imutável e absoluta tem a sua verdade na consciência de si em-si e para-si do saber filosófico que se sabe o todo.

Essa verdade não é pura abstração, pois ela transporta em si o todo da existência, da experiência viva da história do espírito, configurando-se a si mesma num contínuo jogo que transforma a essência na forma, a diferença na igualdade, o mesmo no outro, “o Em-si (*an sich*) no Para-si (*für sich*); da substância no

sujeito; do objeto da consciência em objeto da consciência-de-si; isto é, em objeto igualmente supracompreendido, ou seja, no conceito” (HEGEL, 2002, p. 539).

Assim, no saber especulativo (saber filosófico) hegeliano, é a história que aponta a substância como aquela que veio a ser a partir daquilo que dá a ela uma forma, história que desenrolará o próprio em si da substância como o para-si do sujeito, que se vê sabendo da totalidade de seu ter vindo a ser verdade como o espírito absoluto. Esse vir-a-ser do espírito absoluto que a obra de 1807 de Hegel descreve, permeia as pendências deixadas pela história, por meio da qual o pensamento humano foi se moldando numa luta constante em direção a si mesmo, através das experiências da consciência. “Esse vir-a-ser para si mesmo, o que não significa outra coisa que: deve por a consciência-de-si como um só consigo” (HEGEL, 2002, p. 40).

Por fim, precisamente por ser a *Fenomenologia do Espírito* uma obra que ambiciona delinear a formação do espírito em seu vir a ser, por meio dos estágios da consciência se faz necessário atentar para a seriedade de cada um dos momentos que compõem as distintas etapas desta obra extraordinária e que delinea o percurso que começa por analisar o espírito abstratamente, enquanto a experiência da consciência vai até o saber absoluto, que sabe de si e da essência. Cada um desses momentos tem sua própria constituição e movimento e é igualmente necessário neste processo de formação, pois cada momento ajuda a formar o real, o verdadeiro, tal qual ele é:

A meta final desse movimento é a intuição espiritual do que é o saber. A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar *as longas distâncias* desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que *demorar-se* em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa (HEGEL, 2002, p. 42).

Cada um destes momentos representa uma etapa do reconhecimento⁴³ (*Anerkennung*), uma forma do mesmo, do espírito em direção ao total

⁴³ “Hegel associa o reconhecimento à *AUTOCONCIÊNCIA. Ser autoconsciente ou uma *PESSOA é estar cômico de si como um eu, em contraste com os seus estados corporais e psicológicos. É estar “refletido em si mesmo” e não existir, simplesmente, como uma interminável proliferação de, por exemplos, desejos. (A primeira tentativa da autoconsciência para estabelecer-se é satisfazer o seu desejo consumindo um objeto após outro). Mas a REFLEXÃO no próprio eu requer que o eu seja refletido de volta para algo que não é simplesmente visto como um objeto para meu consumo, mas como um outro eu em igualdade de condições com o meu próprio eu” (INWOOD, 1997, p. 276-177).

reconhecimento de si no saber absoluto. Esse processo de reconhecimento aponta o espírito vindo a ser a verdade em si e para si mesmo. Em suma:

A Fenomenologia do Espírito propõe-se a partir de nossa consciência comum das coisas, e conduzir-nos desta para a verdadeira perspectiva do *Geist*. A obra é chamada de “fenomenologia” porque lida com o modo como as coisas aparecem para a consciência, ou com as formas da consciência. Nesse caso, porém, “aparência” não deve ser contrastada com “realidade”; o mais real de todos, o absoluto, é essencialmente autoaparência. A fenomenologia não é ciência de coisas menores, que pode ser deixada para trás, mas um caminho para aceder ao conhecimento absoluto, para tornar o absoluto “aparente” (TAYLOR, 2014, p. 156).

Essa proposta de mostrar como a consciência comum cede perante a contradição (*Widerspruch*), quando examinada cuidadosamente, faz com que ela mesma se eleve, indo além de si mesma para um conhecimento mais elaborado das coisas postas para ela. Neste sentido, Hegel propõe nesta obra que acompanhemos o movimento dialético-especulativo que a consciência faz em torno de si mesma, comparando seu conhecimento efetivo com seu próprio critério de conhecimento, ou seja, se autoexaminando. Esse é o método que norteia toda a obra hegeliana, partindo da consciência comum até o saber de si mesma. Com isso, “o que Hegel pretende oferecer nessa obra é nada menos que ‘uma dedução transcendental’ do conhecimento absoluto” (BEISER, 2014, p. 33).

1.5 Momento da religião

Como vimos acima, a religião na *Fenomenologia do Espírito*, pressupõe o todo dos momentos, elementos constitutivos, que Hegel aponta no decorrer dos seus seis primeiros capítulos, nos quais a religião aparece como fruto da história e é nela e por ela que um determinado povo toma consciência de si. Esse momento da religião antecede o momento do saber absoluto no itinerário do pensamento de Hegel. Esse momento da religião é muito importante para o movimento do espírito que trabalha em direção a si mesmo, ou seja, na construção de sua verdade. Porém, a religião ainda guarda em si uma contingência, pois objetifica o infinito como um revelado, um dado, uma certeza não-mediada. Neste nível, a religião ainda é um acreditar imediato e não um saber que pensa a si mesma de forma especulativa. Hegel diz, que essa consciência “não é só e simplesmente consciência imediata, mas ao mesmo tempo é consciência religiosa” (HEGEL, 2002, p. 510).

A consciência religiosa, mesmo sendo a consciência de si da verdade do espírito, não é um saber que reflete a si mesma especulativamente. Ela não faz desta consciência de si o objeto de sua própria consciência, pois “sua consciência-de-si se sabe, ou se – busca – no imediato Presente” (HEGEL, 2002, p. 458), ou seja, a religião não põe no jogo do pensamento vivo do saber absoluto, o que ela mesma diz; dito de outra forma, a consciência religiosa diz a verdade, mas não tem conhecimento efetivo daquilo que diz, pois, “o pensamento religioso é um modo de consciência representativo [...]; ela não revela as conexões internas. Essa será a tarefa do pensamento” (TAYLOR, 2014, p. 518). Ressaltamos aqui, que a religião, dentro da filosofia do espírito absoluto, só se eleva, ao máximo, ao nível da representação, e não do conceito, que só é possível pela filosofia, pela racionalidade. A religiosidade, para Hegel, permanece no nível da fé, e não da certeza, do conhecimento racional ou científico.

Esse momento da religião, não é o último momento do itinerário do espírito em direção ao Absoluto, pois esse momento (religião) é suprasumido pelo saber absoluto. Esse momento da religião, na *Fenomenologia do Espírito*, é constituído pelos elementos da religião natural (consciência), religião da arte (consciência-de-si) e religião manifesta (ser em-si e para-si)⁴⁴. A religião manifesta, dentro desse quadro, é o último ponto da religião, no qual a representação aparece como sua verdade, mas não o fim da *Fenomenologia do Espírito*, que apontará a verdade em si sem o conteúdo da representação.

Essa religião exposta na *Fenomenologia do Espírito*, que estamos apresentando, aponta para um Deus que se humaniza progressivamente, a fim de realizar-se a si mesmo em um saber de si como espírito. Considera-se aqui o auge da religião, “o cume da experiência religiosa” (AQUINO, 1989, p. 44), momento em que parcialmente acontece a deificação humana e a humanização divina na experiência vivida pela comunidade, tal como atesta Taylor: “na plenitude do tempo, quando chegou o momento apropriado no plano de Deus,

⁴⁴ Encontramos a correlação desses conceitos hegelianos na obra de Marcelo F. de Aquino da seguinte forma (AQUINO, 1989, p. 47):

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

Deus tornou-se homem em Cristo; as duas naturezas foram unidas numa só pessoa” (TAYLOR, 2014, p. 530). Ou ainda, “a comunidade é o veículo *autoconsciente* do *Geist*, a comunidade é o verdadeiro homem-Deus” (TAYLOR, 2014, p. 239). Assim, na comunidade daqueles que creem, Deus é concebido como Espírito presente.

Com isso, Hegel “aponta a inadequação da concepção de Deus pelos judeus, que levou à experiência do exílio e da alienação. Sua divindade era exterior, não vista e não sentida” (PLANT, 2000, p. 24), dado que, na religião manifesta, a consciência religiosa por meio de sua fé experimenta Deus em si mesma na pessoa de Cristo enquanto Espírito Absoluto presente na comunidade dos fiéis. Por fim, o itinerário transcorrido pelo espírito absoluto passa por um momento histórico em que não há mais necessidade da mediação (*Vermittlung*) da religião para se acessar o conhecimento absoluto⁴⁵. Pois as reflexões que a filosofia de Hegel propõe fazem com que o ser humano rompa todos os obstáculos, que até então o separavam do Absoluto, e que agora são supressumidos pela força do conceito (*Begriff*). Dessa forma, diz Hegel: “o conceito ganhou na religião o conteúdo absoluto, como conteúdo” (HEGEL, 2002, p. 535).

Perante isso, entendemos que o que separa o momento da religião do momento do saber absoluto é a carência de reflexão que a consciência religiosa possui mediante a alocação por ela mesma mencionada, ou seja, falta a ela a paciência do conceito, para saber o que ela mesma menciona como verdade. Essa verdade, da qual fala a consciência religiosa, está no nível da representação (*Vorstellung*), ou seja, ela cria para si imagens, alegorias para caracterizar um conteúdo mais elevado do Absoluto. Neste representar, a consciência religiosa já aponta para o universal pensamento da verdade do espírito, porém somente o representa. “Essa descrição de um domínio mais elevado por meio de imagens extraídas de um domínio mais baixo é típica do pensamento religioso” (TAYLOR, 2014, p. 518). Contudo, esta imagem não passa de um retrato, e por ser apenas um retrato, não é a vida mesma do real como tal, mas apenas sua imagem morta

⁴⁵ Ao interpretar o fenômeno religioso, Kierkegaard vê que Hegel fala da fé como se estivesse falando da lógica, por isso ambas não estão claras no seu pensamento. O sistema especulativo de Hegel repele o mistério da fé. Segundo o dinamarquês: “Hegel tenta falsear a fé com o fim de a integrar no seu sistema” (KIERKEGAARD, 1979, p. 142).

e sem vida. Neste sentido, o conteúdo da religião apresenta a verdade como uma verdade espiritual, mas não a compreende efetivamente:

Em virtude desse fato, a Religião permanece uma instância de expressão: ela *apresenta* o que seria preciso *deixar dizer-se* – e, com essa pecha, rapidamente desliza na superstição, na crença nos milagres ... E no entanto a Religião é um indispensável “testemunho do Espírito” (LEBRUN, 2006, p. 120).

Assim, pelo fato da consciência religiosa procurar sua verdade em imagens, demonstra uma certeza que ainda não pensa o que diz a partir da absoluta mediação do conceito. Por isso, a verdade da essência pode se perder, pois seu discurso não corresponde com o ser-aí dado. Refere-se, portanto, a enunciados, como por exemplo: o Eterno, que o sujeito espiritual nomeia, mas não o aprende como tal, isto é, permanece como palavra dita ao vento. Com isso, a consciência religiosa dá um exemplo, para si, do que é a verdade do espírito mesmo, mas não pensa, pois falta a ela o “trabalho do negativo” (HEGEL, 2002, p. 35). Assim, ela não dá ao exemplo que ela mesma cria a vida efetiva da verdade espiritual que o saber absoluto determina. Pois, “na medida em que a religião permanece no *médium da representação*, ela se enreda em *dualismos*: suas verdades valem para ela independentemente de sua relação com o espírito que as crê” (HÖSLE, 2007, p. 700). Deste modo, a representação pode até dizer a verdade do espírito, mas não em sua forma efetiva e absoluta, pois se prende a algo já estabelecido. “Isto é justamente o que se sente na devoção religiosa: que estamos separados de Deus” (TAYLOR, 2014, p. 520). Neste âmbito, a consciência religiosa pela fé sabe da revelação, mas não sabe que é ela mesma que concretiza, manipula essa revelação. A consciência religiosa ao tomar consciência de si de maneira inconsciente, pensa estar conhecendo um ser superior a ela, uma divindade transcendente, distinto do humano que se situa no além. Para Hegel, isso seria um engano, pois a consciência filosofante identifica Deus consigo mesma, não como um não-Eu, mas como o Eu histórico e universal que vive em um determinado tempo e lugar, pois, diz Hegel: “a substância viva é o ser, que na verdade é sujeito” (HEGEL, 2002, p. 35).

Portanto, a religião na sua incessante busca pela verdade é, no pensar de Hegel, traída pela forma que a consciência religiosa dá ao seu próprio discurso, pois ao não identificar consigo mesma seu objeto, acaba por deificá-lo e conseqüentemente adorá-lo. Diante disso, cabe agora ao saber absoluto tomar

consciência da verdade contida no discurso religioso, superando seu saber imediato, reconciliando o ser divino com o ser humano; objetividade (*Objektivität*) e subjetividade (*Subjektivität*) não estarão mais separadas como na representação. Neste âmbito, há a igualdade da forma (para-si) com sua essência (em-si), assim, a essência (Deus) só pode ser captada mediante sua forma (Cristo-homem). Nesse processo, em que o verdadeiro é exprimido como sujeito (em-si e para-si), o todo é tomado como verdadeiro:

Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo (HEGEL, 2002, p. 36).

Deste modo, “a dialética da representação conduz, no entanto, ao conceito especulativo de religião que, todavia, apenas entra na consciência filosofante, não na consciência religiosa” (HÖSLE, 2007, p. 702). Com isso, a consciência suprassume a contingência (*Zufälligkeit*) do saber representativo e alcança seu saber absoluto, que tem o espírito conhecedor de si em si mesmo, por meio das experiências da consciência. Esse fato, em que o divino não possa ser tomado como um ser somente em si mesmo, mas sempre em relação à consciência humana, demonstra que ambos são inseparáveis, pois após alcançar o saber absoluto crê que deva atentar para uma transformação “da substância no sujeito; do objeto da consciência em objeto da consciência-de-si; isto é, em objeto igualmente suprassumido, ou seja, no conceito⁴⁶” (HEGEL, 2002, p. 539). Essa será, portanto, a meta do processo da formação do espírito absoluto em si e para si mesmo que Hegel nomeia na *Fenomenologia do Espírito* como “saber absoluto”.

Neste processo que estamos apontando ao descrever o conteúdo da religião na *Fenomenologia do Espírito* deve-se considerar que “na ‘fenomenologia do espírito’ cada momento é a diferença entre o saber e a verdade, e [é] o movimento em que essa diferença se suprassume” (HEGEL, 2002, p. 543). Tendo

⁴⁶ “Neste ponto se encerra a *Fenomenologia do Espírito*. O que o espírito nela se prepara é o elemento do saber. Agora se expandem nesse elemento os momentos do espírito na forma da simplicidade, que sabe seu objeto como si mesma. Esses momentos já não incidem na oposição entre o ser e o saber, separadamente; mas ficam na simplicidade do saber – são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade é só diversidade de conteúdo. Seu movimento, que nesse elemento se organiza em um todo, é a *Lógica* ou *Filosofia Especulativa*” (HEGEL, 2002, p. 47).

considerado isso, na análise que até aqui fizemos, encontramos elementos que justificam a problemática levantada por Hegel ao anunciar parcialmente a morte de Deus ao propor uma identificação com o Absoluto diferente da proposta da religião cristã firmada na representação. Ou seja, essa identificação não necessita da representação colocada pela religião, mas sim do conceito fornecido pela ciência que Hegel aponta na obra de 1807, que une o finito e infinito, transcendente e imanente. Agindo assim, a consciência em sua experiência “volta a si mesma, a seu próprio mundo e [a seu] presente; descobre-os como propriedade sua, e assim deu o primeiro passo para descer do mundo-intelectual, ou melhor, para vivificar com o Si efetivo o elemento abstrato desse mundo” (HEGEL, 2002, p. 540). Dessa forma, o Deus da representação da consciência religiosa é suprassumido (de acordo com a dialética-especulativa, Ele é negado, mas também conservado e elevado) na verdade do saber especulativo ao extrair da religião a sua verdadeira essência, o saber de si mesmo:

Com efeito, com o capítulo VII, Hegel abandona a perspectiva de uma fenomenologia da consciência para abordar uma fenomenologia de Deus mesmo. O fenômeno que se fenomenaliza. Hegel escreve que na consciência do espírito se encontra a oposição e daí a *determinidade* da figura sob a qual ele sabe de si e aparece para si (BARON, 2002, p. 52).

Em meio a outras tantas considerações acerca da presença divina na vida de uma comunidade, a religião pode servir como meio para o discurso especulativo do absoluto, visto que a comunidade é por si a verdade do cristianismo, que pensa pacientemente a palavra que pronuncia como uma certeza: Deus se tornou homem e:

Segundo Hegel, somente o ser humano é uma expressão adequada do absoluto – esse conhecimento expressa – se na fé em que Deus se tornou homem, e não animal. Porém, na passagem decisiva em que Hegel traduz aquela representação religiosa no conceito, consta o seguinte: A unidade da natureza divina e da humana, o ser humano em sua generalidade é a ideia do ser humano e a ideia do espírito absoluto existente em si e para si (HÖSLE, 2007, p. 699).

A partir das informações obtidas e das considerações feitas, continuaremos nossa pesquisa sem tirar o foco daquilo que é nossa proposta neste trabalho, a saber: analisar as experiências religiosas da consciência segundo a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Contudo, para que isto se efetive, temos de percorrer o longo caminho das manifestações religiosas da consciência até

chegarmos à “religião manifesta (*offenbare*), vista também como religião revelada (*geoffenbart*)” (LEBRUN, 2006, p. 119). Neste sentido, reiteramos que o papel da religião, dentro da *Fenomenologia do Espírito*, é dissipar a dualidade entre o humano e o divino, unindo-os dialeticamente. Para Hegel, o humano e o divino encontram-se na religião manifesta por meio da encarnação, quando a essência absoluta, o imutável torna-se efetivo na pessoa de Cristo. Nesta esteira, Marcelo Aquino recorda que: “Hegel insiste na *efetividade* da encarnação que não é um sonho do homem. A esta efetividade conecta-se tanto a historicidade do evento Cristo, quanto a seu significado universal” (AQUINO, 1989, p. 44).

Neste sentido, pela encarnação de Deus, o conteúdo da consciência não está mais separado da sua existência. É essa a razão que nos leva à consciência da própria divindade e nos faz capazes de pensar Deus não só em sua transcendência, mas também na imanência, pois o Absoluto já está em nós. Na pessoa de Cristo, o humano sabe-se reconciliado com o divino. Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel diz: “A natureza divina é o mesmo que a humana” (HEGEL, 2002, p. 510). Porém, vale dizer que esse momento da religião manifesta, em que se reconcilia o humano com o divino em Cristo, não é o fim do itinerário proposto por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*.

Visto por esse prisma, a religião que Hegel propõe (religião manifesta) nesta obra, difere daquilo que propõe a religião da ortodoxia cristã (religião revelada), que diz que a existência e a natureza de Deus devem ser entendidas fora do mundo, ou seja, Deus está para além do humano, é um ser transcendente. Para Hegel, Deus não pode ser compreendido apenas em si-mesmo, deve ser compreendido também para-si-mesmo, ou seja, dentro do mundo, “na comunidade de crentes” (PLANT, 2000, p. 24). É dentro da comunidade que o Espírito Absoluto se manifesta, esse é o saber da comunidade⁴⁷ que advém pela efetivação do conceito de religião, pois Ele é o conteúdo de sua representação. Portanto, a religião é importante na *Fenomenologia do Espírito*, para a efetivação do Espírito Absoluto (Deus), pois sem ela não seria possível ter acesso a Ele. A religião tem conhecimento Dele,

⁴⁷ “A consciência da comunidade é o lugar em que o conteúdo da representação está ao mesmo tempo enraizado na aparição efetiva e orientado para o seu “retorno” à consciência de si do espírito. A consciência da comunidade é o lugar da revelação, de sua interpretação figurada e de sua reinterpretação filosófica” (RICOEUR, 1996, p. 58).

mas não do saber absoluto, pois este está reservado ao saber filosófico e não ao religioso.

Tendo analisado o modo de como a religião se constitui dentro da *Fenomenologia do Espírito*, sob o ponto de vista da consciência, passaremos agora a analisar e acompanhar o percurso que a consciência de si fará até o saber absoluto. Tal percurso haverá de nos mostrar o modo de como suas experiências religiosas a levarão a experimentá-la a si mesma na religião manifesta, momento que antecede o tal saber.

Para atingir tal objetivo, segundo a perspectiva hegeliana, a consciência fará suas experiências religiosas de forma gradativa. Ela dará início às suas experiências religiosas na religião natural, passará pela religião da arte até chegar ao seu destino, que, segundo a proposta desta pesquisa, será a religião manifesta, o momento último da religião dentro da *Fenomenologia do Espírito*, tal como Hegel a concebe. Resaltamos que, para Hegel, na religião manifesta o divino se manifestará para o sujeito e no sujeito, ou seja, no pensar. Essa compreensão difere da compreensão da Tradição Cristã⁴⁸, que concebe o divino como revelação, ou seja, somente para o sujeito e não nele.

⁴⁸ Lebrun diz que “é preciso distinguir a Religião *revelada* (*geoffenbarte*) da Religião *manifesta* (*offenbare*): para a religião cristã, é apenas secundário ser *geoffenbarte*, dada ao homem do exterior. Afinal, tudo deve nos vir do exterior... É necessário que esse lado seja também reencontrado na Religião manifesta. Esta aparece no modo da positividade, mas tal origem não permite preconceber seu caráter diferencial, nem a natureza do Aparecer que ali se desdobra; não lhe é essencial permanecer prisioneira da simples representação, da simples lembrança. E se o cristão compreende sua fé dessa maneira, ele se engana tanto quanto o *Aufklärer* que o combate. Pois confunde o acessório e o essencial, a vida do Nazareno e o fato de que esse homem (e, nesse caso, o demonstrativo conta mais que a data ou o local de nascimento) era o Filho de Deus. Tal é o conteúdo especulativo em que o entendimento do *Aufklärer* fica encerrado e que não é mais confirmado por testemunhos sensíveis quando infirmado por uma crítica histórica. Conteúdo especulativo, entendamos: conteúdo de que eu participo e que não está diante de mim como um livro para ser lido” (LEBRUN, 2006, p. 35).

CAPÍTULO II: AS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS DA CONSCIÊNCIA E SUAS DETERMINAÇÕES NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

Ao falar das experiências religiosas da consciência, uma das ideias que Hegel exhibe no capítulo VII, ao discutir o conteúdo da *religião*, é que o espírito que se sabe como espírito é uma consciência de si que se concretiza na forma objetiva de coisa, que sai de si para se tornar outro que é idêntico a si mesmo (Deus que se fez homem). Porém, essa identidade consigo mesma será a última das várias experiências que a consciência religiosa fará ao longo de sua jornada. As experiências religiosas iniciais que a consciência há de fazer serão, como haveremos de ver, expostas ainda sob a aparência da consciência que provoca oposição no seu próprio interior, possui uma duplicidade interna, pois assinala para a determinação privativa e real na qual o espírito surge, mostra-se e se conhece, sem se dar conta que esse aparecimento é algo intrínseco ao ser humano.

O espírito tem contrariamente à consciência cindida, a sua verdade justamente nesse saber de si no outro que ocorre, segundo Hegel, por meio de um progresso paulatino de identificação entre o eterno e o contingente que se dá no interior de determinadas religiões históricas. A religião exposta no capítulo VII refere-se ao caminho que a consciência percorre para chegar ao saber de si mesma por meio de figuras concretas, que são o lugar em que o sujeito cognoscente vai se por a si próprio, em sua atitude autoconsciente, como a um objeto que se conhece e fazendo com que este objeto assemelhe-se cada vez mais a si mesmo.

Podemos dizer que a consciência de si é também consciência de algo exterior (Deus) que “se torna o Eu para a consciência” (HEGEL, 2002, p. 508), mas este algo exterior não é algo que se possa distinguir e separar da própria consciência. A consciência de si toma consciência de um Eu que é também objeto exterior, Deus, comportando uma aparência de um ser estático, imóvel, um aí dado, que não sofre mudanças ao ser conhecido. Contudo, este Eu vai avançar até se tornar sabedor e proprietário de tal conteúdo absoluto, como ocorrerá na *religião manifesta*, na qual o objeto essencial, a substância à qual se refere o Eu, é esse mesmo Eu, quando o homem se sabe o próprio Deus efetivado, isto é, “a essência divina assume a natureza humana” (HEGEL, 2002, p. 522). Este acontecimento tem sua veracidade histórica na pessoa de Cristo, que Hegel

denomina como finitude do infinito. É um Deus que se revestiu dos atributos da finitude humana. Deus se fez homem no representar da comunidade que conhece a Deus por meio do culto, da oração como expressão máxima das experiências religiosas. Essa atitude é a da consciência religiosa que põe Deus em um além substancial que não pode ser alcançado de modo efetivo.

Neste caminho que estamos propondo fazer em busca das experiências religiosas da consciência segundo a *Fenomenologia do Espírito*, partiremos da religião natural, passaremos pela religião da arte, até chegarmos à religião manifesta. Nosso objetivo aqui é analisar a forma como a consciência religiosa experimenta sua divindade no âmbito dessas diferentes religiões. Essas experiências religiosas nos mostrarão o espírito em seu caminho dialético especulativo⁴⁹. Em cada uma dessas religiões ocorrerá uma dialética progressiva entre a essência transcendente e a consciência religiosa efetiva imanente.

Neste caminho que nos levará de uma religião a outra, por meio das experiências religiosas da consciência, veremos de que modo a consciência religiosa efetiva a tomada de consciência do espírito em seu saber-de-si. Para que isso se concretize efetivamente, cada religião será essencial, pois em cada uma delas a consciência religiosa (histórica-coletiva) realiza, através da sua ação (a forma como ela se relaciona com o sagrado), essa atitude será indispensável para esse processo. É este relacionamento que fará com que ela tome consciência de si sob a figura e a forma da divindade infinita. Neste meio, haveremos de perceber que o espírito efetivo de um povo será constituído por meio da figura na qual ele se considera na religião. Esta figura há de ser o resultado da sua realidade efetiva. A essência, a substância divina que se conhecerá em cada religião não será outra senão a essência do próprio povo.

Neste contexto, a primeira religião em que a consciência religiosa fará sua experiência é a religião natural. Nela a consciência experimentará suas divindades nos elementos naturais. A segunda será a religião da arte, e nesta a consciência experimentará o divino nas produções artísticas. Por fim, na religião

⁴⁹ “Embora seu método especulativo goze de pouca simpatia da parte de nossa geração, ainda podemos ler com proveito a magistral caracterização que Hegel fez de algumas das grandes religiões históricas, em seus trabalhos *Filosofia da História* e *Filosofia da Religião*” (WACH, 1990, p. 63).

manifesta ela experimentará Deus no seu próprio ser, Deus que se fez homem na pessoa de Cristo.

2.1 A experiência religiosa da consciência na “religião natural”

Na *religião natural*⁵⁰, a consciência religiosa experimenta o divino nas formas de objetos naturais, como a luz, as plantas e os animais. Quando Hegel fala da religião natural, ele foca o Oriente, especificamente a Índia, a Pérsia e o Egito, mundos que precederam o nascimento e a constituição do mundo helênico. Hegel qualifica de naturais essas formas de representação do divino, pois elas têm em comum a divinização das forças, das potências da natureza. No Egito, se mistura o natural e o espiritual, as formas da natureza e as formas humanas. As experiências que a consciência religiosa faz na religião natural são marcadas pela finitude de suas divindades. São afetadas pelos fatos naturais que são o nascimento e a morte. Assim, ao perceber esses aspectos de finitude, a consciência religiosa não mais buscará suas divindades nas potências naturais metade humanas, metade animais. Ela passará a experimentar e representar seus deuses nas formas propriamente humanas.

Essa primeira forma de religião é considerada por Hegel como a mais primitiva e imperfeita, pois a experiência que a consciência nela realiza em todo seu trajeto não traz à tona aquilo que de fato deve ser revelado. Refere-se a uma consciência religiosa que busca a si mesma sem saber que é a si mesma que ela procura. Disso decorre, certamente, a imprecisão de sua experiência, pois as formas e os elementos não se assemelham em nada à figura humana. Ou seja, nada corresponde à própria consciência de si, são apreendidos como essência e substância. Essa experiência religiosa, que a consciência fará no âmbito da

⁵⁰ A religião natural é composta por três momentos, os quais podemos associar aos três primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*. A *religião da luz* está relacionada ao primeiro capítulo da obra: *certeza sensível*, que relata a experiência feita pela consciência do saber sensível na medida em que a verdade está na coisa, ou seja, no objeto. A *religião das plantas e dos animais* está em sintonia com o segundo capítulo: a percepção, que tem como princípio não mais o particular, mas o universal e encontra nele a verdade do real. Há nesse meio a mediação dialética em que o sensível é mantido. Contudo, contraposto a isso, é negado em sua singularidade. O terceiro capítulo: força e entendimento corresponde ao último estágio da religião natural, a *religião do artesanato*. Referem-se, portanto, às experiências que a consciência faz no seu processo de aprendizado, no qual se abandona a busca da verdade nos elementos sensíveis, nos quais o entendimento conserva a unidade e a multiplicidade das coisas e se volta par o interior delas. (Ser em-si – Consciência – Religião da natureza. AQUINO, 1989, p. 47).

religião natural, ocorrerá na essência da luz, no reino das plantas e dos animais e no trabalho do artesão.

2.1.1 Religião da Luz

A análise que faremos aqui haverá de aproximar espírito e natureza. Tal aproximação ocorre devido a uma necessidade inerente ao desenvolvimento da consciência. Dado que, de saída, já anunciamos a junção perfeita de espírito e natureza por meio da experiência que a consciência fará, seria também possível pensar, por outro lado, que, no início dessa experiência, espírito e natureza deveriam ser encontrados apartados. Porém, essa cisão não ocorre. Assim, a religião, no seu modo de ser primeiro, apresenta uma aproximação reservada entre a natureza e a consciência, pois a natureza não adquire uma configuração adequada. É, portanto, numa natureza amorfa que se descobrirá uma substância indeterminada representada pela luz: “Devido a essa determinação, ela é a pura *luminosidade* do raiar do sol, que tudo contém e [tudo] preenche, e que se conserva em sua substancialidade sem-forma” (HEGEL, 2002, p. 468). Neste âmbito, todas as criaturas são emanações da essência divina. Esta luz é o Absoluto além da consciência. Essa essência divina representada pela luz é a Divindade que paira sobre todas as coisas criadas, é o raiar do sol que a todos envolve. A essência encontrada aqui é abstrata. É um universal sensível sem real determinação, tudo se esvanece, são apenas nomes na luz. Diante disso, diz Hegel:

O conteúdo que esse puro ser desenvolve – ou seja, seu perceber – é portanto, um jogo carente-de-essência naquela substância, que apenas vem à tona, sem ir a fundo dentro de si mesmo, sem tornar-se sujeito e sem consolidar suas diferenças por meio do Si (HEGEL, 2002, p. 468).

Esta substancialidade que é a luz, no momento não tem consigo o aprendizado ou o desenvolvimento do Si: “Suas determinações são atributos apenas, que não adquirem independência, mas que só permanecem [como] nomes do Uno plurinominal” (HEGEL, 2002, p. 468). Esta luz em sua candura etérea prova a dificuldade que o espírito encontra de se tornar palpável para o ser humano. Contudo, na religião da luz, a consciência religiosa experimenta indícios de uma espiritualização da natureza que abandona seu estado de naturalidade e de uma naturalização do espírito que, em seu estado natural, não abandona sua

espiritualidade. Deste modo, o espírito que se faz presente na natureza é o bem e a natureza que está no espírito é a luz.

Nesta esteira, Hegel afirma que, para o povo persa, “a representação que o espírito tem de si mesmo ainda se encontra num estágio muito natural, que é a luz” (HEGEL, 2008, p. 103). Na luz, a consciência se vê cindida da natureza, pois nela seu saber de si não se efetiva. Esse fato oferece, no pensar de Hegel, as condições necessárias para que daí, do natural, possa surgir uma nova forma de religião. Assim, nos diz Hegel: “Com a luz dos persas começa a intuição espiritual, e aqui o espírito despede-se da natureza” (HEGEL, 2008, p. 185). Neste âmbito da religião da luz, o espírito é abstrato, carente de determinação. Tal determinação só se desenvolverá na próxima experiência religiosa da consciência: na religião das plantas e dos animais, em que a consciência haverá de experimentar suas divindades como seres vivos em sua múltipla determinação viva:

Hegel pensa aqui na figura histórica da religião da Pérsia antiga, sobretudo na religião da luz de Zoroastro⁵¹. No contexto dessa religiosidade natural imediata, a luz é uma matéria sutil cuja aparição sensível não apenas expressa ou representa o absoluto, mas é vista como ele próprio (GONÇALVES, 2001, p. 94).

Esse conhecer imediato da divindade, o visar, nos leva a perceber que a figura autoconsciente do Espírito Absoluto, em sua primeira divergência com o natural, ainda tem a determinação da consciência imediata. Trata-se do mesmo conhecer da certeza sensível. Contudo, “a luz de Zoroastro pertence ao mundo da consciência, ao espírito em relação a algo que difere dele mesmo” (HEGEL, 2008, p. 149). Nesta figura da luz, “o espírito se contempla na forma do *ser*” (HEGEL, 2002, p. 467). Esse ser, no entender de Hegel, “é o ser preenchido pelo espírito” (HEGEL, 2002, p. 468). Nesse jogo dialético especulativo, a escuridão aparece como seu negativo, como seu ser-outro. As efusões de luz são movimentos de ruptura de tal luminosidade sem resistência das trevas. Ou seja, a luz que dissipa as trevas dá vida, modela formas. Esses movimentos fazem despontar o vir-a-ser-

⁵¹ “Essa religião correspondia a uma sociedade dominada pela aristocracia guerreira e por suas confrarias iniciáticas, cujas práticas violentas culminavam no estado de “furor” (*aêshma*). Os sacrifícios de animais como o boi (*gav*) e o consumo de *haoma* (mencionado em *Yasna* 48.10, 32.14 como bebida que consistia na urina eliminada depois da ingestão de uma droga) constituíam a parte principal do culto” (ELIADE e COULIANO, 1995, p. 277).

para-si de tal luminosidade, é o seu por-se-no-mundo efetivo, que na linguagem de Hegel são:

Os movimentos de sua própria extrusão, suas criações no elemento sem-resistência do seu ser-outro, são efusões de luz. São em sua simplicidade, ao mesmo tempo, seu vir-a-ser-para-si e retorno [a partir] do seu ser-aí: são torrentes de fogo que devora a figuração (HEGEL, 2002, p, 468).

Essa diferença que a luz faz surgir, em sua habilidade de gerar distinções, ao se expandir na natureza, modela formas. Por trás das distinções que agora surgem devido à luz, há um pensar simples que paira sem inteligência e o intuir que aí incide é ainda um jogo desprovido de essência. Para Hegel, as substâncias do ser-aí que emergem graças à luz “vêm à tona, sem ir a fundo dentro de si mesmo, sem tornar-se sujeito e sem consolidar suas diferenças por meio do Si” (HEGEL, 2002, p. 468). Neste contexto, um aprofundamento em si não tem nenhuma razão de ser, dado que a forma natural revela o conteúdo diretamente. Portanto, a luz é a própria divindade. Neste sentido, Hegel diz que nesta experiência religiosa que a consciência faz na religião da luz “o Divino surge perante a consciência em unidade com suas manifestações naturais”, e tal divino “não está ainda, enquanto significação, completamente separado de sua realidade imediata no mundo existente” (HEGEL, 1993, p. 186). Deste modo:

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

Considerando essa experiência religiosa da consciência, por meio deste princípio da luminosidade, percebemos que a consciência assumida pelo povo é a de que “a verdade absoluta precisa ter a forma da universalidade, da unidade” (HEGEL, 2008, p. 152). No âmbito da *Filosofia da História* de Hegel, deparamo-nos com essa reflexão: “esse universal, eterno, infinito, não contém inicialmente nenhuma determinação, a não ser a identidade ilimitada” (HEGEL, 2008, p. 152). Essa linha de raciocínio nos fornece elementos essenciais para a análise que estamos fazendo no contexto da *Fenomenologia do Espírito*.

Na mesma esteira, afirma Márcia Gonçalves:

A unidade imediata e indiferente entre o espiritual e natural presente na religião da luz que soa como quase uma descrição mítica do paraíso e como unidade posta ou dada corresponde tanto ao momento ainda pré-simbólico, visto que a diferença característica do simbólico entre forma e significado ainda não se fez presente. A diferença, e mesmo a “luta”, entre significado e sua figura só começará a aparecer, segundo Hegel, no panteísmo da Índia (GONÇALVES, 2001, p. 96).

Hegel também associa a luminosidade da religião persa à determinação de Brama na religião hindu. Ele diz que se refere a “um sentimento religioso, uma existência não objetiva” (HEGEL, 2008, p. 150). Contudo, elas se diferem uma da outra, ou seja, para os persas “esse universal tornou-se objeto, e seu espírito a consciência dessa sua essência” (HEGEL, 2008, p. 152). Neste sentido, a luz dos persas é como a própria universalidade da essência (divindade), revelando-se sensivelmente de modo simples e natural.

Kojève diz que: “A dispersão da luz na planta etc. É o Ser (*Sein*) em sua existência concreta que é agora venerado (estágio da satisfação natural do desejo, não mais aquele do desejo ainda não satisfeito)” (KOJÈVE, 2002, p. 228). Assim sendo, esse Ser puro e natural deve se tornar ser-para-si, ou seja, fazer com que suas formas imediatas tornem-se consistentes. Isso se efetivará quando a consciência suprassumir a “certeza espiritual imediata pela percepção das formas naturais, que são então divinizadas em seu ser-para-si imediato” (HYPPOLITE, 1999, p. 574).

Na análise feita acerca da religião da luz, concluímos que a divindade experimentada pela consciência é algo carente de forma, compreendido como inacessível, o infinito informe que em nada a ela se assemelha. Para tentar resolver esse impasse, a consciência no itinerário de suas experiências religiosas passará a buscar sua divindade nas religiões das plantas e dos animais. Aqui, o infinito sem forma (luz) será separado em partes na pluralidade finita desses seres (plantas e animais).

2.1.2 Religião das plantas e dos animais

Nossa análise neste contexto versará sobre as experiências religiosas que a consciência fará no âmbito da religião das flores e dos animais, não mais na abstração da luz, mas na imediatez de seres naturais. Nela ela experimentará suas divindades nos seres vivos em sua múltipla determinação viva. Aqui, o espírito encontra-se no caminho de sua consciência de si, visto que, ao final da

experiência da consciência na religião da luz, ele se tornou contemplador de si mesmo, passou “a saber-se na forma do Si” (HEGEL, 2002, p. 468). Ele retorna daquela essência carente de figura para si mesmo e “determina sua simplicidade como uma múltipla variedade do ser-para-si” (HEGEL, 2005, p. 469).

Esta etapa da experiência da consciência aponta para traços determinados da sua divindade. Nesta experiência, a consciência continuará a representar suas divindades de forma imediata como seres naturais. Contudo, haverá de reduzir a total abstração que experimentara na religião da luz. É, portanto, a “religião da percepção espiritual em que o espírito se desagrega na pluralidade inumerável de espíritos, mais fracos e mais fortes, mais ricos e mais pobres” (HEGEL, 2002, p. 469). Portanto, as divindades serão experimentadas, neste contexto, como seres vivos, indivíduos viventes, criaturas determinadas.

De saída, a experiência ocorre na tranquila religião das plantas. Esta é a religião inocente, religião da contemplação, lugar em que as divindades se fazem presentes. São seres vivos que em suas vidas tranquilas não interagem entre si. A consciência aqui experimenta o divino numa natureza passiva que acaba por fraquejar diante do si nascente de uma nova experiência que a consciência faz na religião natural. Assim, diz Hegel:

A inocência da *religião das flores*, que é somente a representação carente-de-si do Si, passa à seriedade da vida guerreira, à culpabilidade da *religião dos animais*; a tranquilidade e impotência da individualidade contemplativa passam ao ser-para-si destruidor (HEGEL, 2002, p. 469).

Esta nova etapa desenvolvida pela consciência na religião dos animais é violenta, ela transcende a passividade da religião das plantas e anseia pelo extermínio. Refere-se à religião das divindades encarnadas em seres ativos, que deixa para trás a inocência das flores para assumir a ferocidade dos animais. Sendo assim, Hegel afirma que: “Esse panteísmo, de início a *tranquila* subsistência desses átomos-de-espíritos, converte-se no movimento *agressivo* dentro de si mesmo” (HEGEL, 2002, p. 469).

Como na *Fenomenologia do Espírito*, no capítulo em que descreve a *percepção*, aparece a tensão entre a unidade e a diversidade; neste momento também acontece uma oposição entre a unidade do objeto investigado, levando em consideração que todos os animais adorados pela consciência, representam a substância e a diversidade dos predicados, presente na pluralidade dos animais

adorados por ela. Ao apontar pra essa realidade, Hegel toma como exemplo a cultura hindu:

Hegel detecta neste primeiro momento do panteísmo fantástico da Índia⁵² um prosaísmo no fato, por exemplo, de que animais concretos e imediatamente existentes, como o macaco ou a vaca, sejam adorados nesta religião ainda natural não como símbolos do divino, mas “como o divino mesmo, observados e apresentados como o ser-aí adequado” (GONÇALVES, 2001, p. 97).

O fato do divino estar presente nos animais, aponta para uma consciência do universal (divindade) no particular (animal), uma percepção da infinitude (Deus) por meio de seres finitos (animais). Deste modo, o panteísmo acontece aqui em seu formato mais perfeito, uma vez que a consciência religiosa experimenta o Absoluto nos seres finitos e tais finitudes são compreendidas como Deus.

Na *Fenomenologia*, a religião das flores em sua inocência é considerada por Hegel como “somente a representação carente-de-si do Si” (HEGEL, 2005, p. 469). Trata-se de uma primeira forma deste panteísmo que dá lugar à luta hostil e mortal da religião dos animais, na qual “a tranquilidade e impotência da individualidade contemplativa passam ao ser-para-si destruidor” (HEGEL, 2005, p. 469). Neste contexto, o espírito efetivo pode ser representado aqui pelos povos isolados e insociáveis que, dominados pelo ódio, lutam não pela vitória, mas têm em consideração a própria luta, na qual o que importa é o combate até a morte. Para Hegel:

A consciência-de-si *efetiva* desse espírito disperso é uma multidão de espíritos-de-povos, isolados e insociáveis, que em seu ódio se combate até a morte e se tronam conscientes de figuras de animais determinadas como sua essência, porque não são outra coisa que espíritos animais, vidas animais que se isolam conscientes delas sem universalidade (HEGEL, 2002, p. 469).

Segundo Kojève, essa é a “religião do ato de matar, de povos que se combatem até a morte, é uma religião – natural – (a planta e o animal) sem conteúdo social propriamente dito” (KOJÈVE, 2002, p. 228). Esse espírito animal, desmedido destes enfrentamentos, faz com que as tribos envolvidas nesta luta

⁵² Na *Enciclopédia* Hegel faz menção à literatura *indiana*, na qual *Krishna* fala de si: “Sou o hálito que habita no corpo dos viventes; sou o princípio, o meio e também o fim dos viventes. – sou, entre os astros, o Sol irradiante, entre os signos lunares a Lua. Entre os livros sagrados, o livro dos hinos, entre os sentidos o sentido, o intelecto dos viventes etc.” (HEGEL, 1969, p. 182, vol. III).

“se torne conscientes de figuras animais determinadas como de sua essência, porque não são outra coisa que espíritos animais” (HEGEL, 2002, p. 469).

Esse espírito tribal que transita em meio a estes povos guerreiros faz com que a universalidade perca suas características, pois os aspectos de animosidade estabelecem uma não relação entre as tribos. Refere-se a um espírito animalesco que destrói a todos, acabando por destruir a si mesmo. Esta religião dos animais nutre-se do ódio dos deuses, de tribos rivais, tribos que acabam se impregnando deste ódio e se enclausurando cada vez mais. Hegel afirma que: “Nesse ódio desgasta-se a determinidade do ser-para-si puramente negativo” (HEGEL, 2002, p. 469).

Analisando os fatos descritos acima, encontramos as características totêmicas desta religião, dado que as tribos agressivas tomam para si as qualidades animalescas, a fim de encontrar um referencial, cuja identidade esteja em conformidade com a conduta de determinado animal. Assim, a consciência religiosa na busca de sua divindade (seu Deus), acaba por associá-lo a um determinado animal ao qual uma determinada tribo se identifica. Com isso acaba se tornando hostil a outras tribos que adotam outro animal para se identificar. Nesta religião, na qual essas tribos se digladiam, “mata-se o animal-totem, sacrifica-se o deus” (KOJÈVE, 2002, p. 228). Essa inimizade sustenta-se, porque a unidade do espírito não é perceptível na diversidade das formas (animais), aceita-se somente uma forma como toda a verdade do Espírito Absoluto.

Para Hegel, essa rivalidade, o ódio que dela decorre, é de suma importância, pois “através desse movimento do conceito, o espírito entra em uma outra figura” (HEGEL, 2002, p. 469). Tal movimento será a religião do artesão, a “religião do trabalho” (KOJÈVE, 2002, p. 228), que traz em seu bojo aspectos físicos e biológicos, ou seja, elementos naturais. Essa nova figura é como “o ser-para-si suprassumido é a forma do objeto que foi produzido por meio do Si; ou melhor: é o Si produzido, desgastando-se: quer dizer, convertendo-se em coisa” (HEGEL, 2002, p. 469). Essa capacidade de suprassumir o ser-para-si, levando-o à condição de objeto, demonstrará que a ação do artesão “não é apenas negativa, mas sim tranquila e positiva” (HEGEL, 2002, p. 469). Sua atividade construtiva se mostrará “acima e além do *ser-aí- imediato*, como do *ser-para-si abstrato*” (HEGEL, 2002, p. 469). Neste sentido, nesta nova religião, a consciência não experimentará mais suas divindades na luz (ser-aí-imediato),

nem nas plantas e nem nos animais (ser-para-si abstrato), mas nos objetos produzidos, manufaturados pelo artesão. Para Hegel, “esse produzir ainda não é o perfeito, mas uma atividade condicionada e o formar de um [material já] dado” (HEGEL, 2005, p. 470). Assim, nessa nova experiência que a consciência religiosa fará, haverá de experimentar sua divindade na forma de objetos. Nesta religião do artesão, este produz um deus-objeto que misturará a forma humana com a forma de animais, próprio da cultura egípcia, como haveremos de ver na sequência dessa nossa análise.

2.1.3 Religião do artesão

Depois de ter experimentado suas divindades nas religiosidades das culturas persa e hindu, a consciência agora se depara com a civilização egípcia⁵³. Nela a consciência religiosa encontra um solo fecundo em direção ao seu saber-de-si. Essa etapa de desenvolvimento da consciência corresponde ao terceiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, marcado pelo entendimento. Nessa etapa, “Hegel pensa na religião dos egípcios que se manifesta sob a forma abstrata da pirâmide e do obelisco, coisas que não existem na natureza e que, por conseguinte, simbolizam o trabalho” (KOJÈVE, 2002, p. 228). O trabalho será o artifício que indicará os aspectos subjetivos que mais se aproximam do espírito que busca a identidade consigo mesmo. Nesta busca, surge uma consciência que trabalha e pensa que produz com sua esperteza o artefato que servirá de canal para se elevar à divindade e pelo qual a divindade haverá de se revelar. Essa reflexão fará com que o espírito avance qualitativamente rumo à sua consciência de si. Contudo, o espírito do “mestre-de-obras” (KOJÈVE, 2002, p. 228), que aqui nos deparamos não se faz evidente no produto de suas mãos.

Na *Filosofia da História*, Hegel descreve o espírito egípcio como aquele que:

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

⁵³ “A tradição religiosa egípcia é extremamente conservadora. Resiste a qualquer mudança e possui seus modelos arquetípicos de deuses e heróis. É totalmente orientada para o além imutável em sua perfeição, cujos mistérios muitas gerações de pesquisadores tentaram decifrar” (ELIADE e COULIANO, 1995, p. 141)

Essa descrição feita por Hegel é uma chave importante para entendermos que o espírito, neste contexto, produz a si-mesmo como objeto, que se efetiva no labor do mestre-de-obras (artesão). Porém, Hegel leva-nos a atinar para o fato de que, em tal efetivação do espírito, ele mesmo ainda não alcançou o saber de si, devido à falta de mediação do senhor. Assim, diz Kojève:

Neste estágio, do *Werkmeister*, o homem trabalha de fato para outrem (o deus) e, por isso, não está satisfeito. Mas não é um trabalho propriamente humano, por não ser mediatizado pelo senhor. Trabalho de abelha, de certo modo. Não há o “servir” (KOJÈVE, 2002, p. 229).

Esse fato impede que a atividade desenvolvida seja considerada como trabalho humano, passando a ser apenas um instinto natural. Neste sentido, é justa a alusão que Kojève faz ao comparar a atividade do artesão à das abelhas, ao comentar Hegel, pois tanto um quanto outro exercem suas atividades de forma instintiva, ou seja, o pensamento de si mesmo ainda não foi captado pelo espírito nas atividades desenvolvidas.

Neste contexto, a religião egípcia difere das anteriores (persa e hindu), visto que ela não faz do elemento sensível a sua divindade, mas o faz por meio da forma externa que ela elabora, na qual almeja perceber o interior da mesma. É, portanto, através dessa intuição que há a promoção das formas externas em seu sentido. Deste modo, a religiosidade propagada nessa religião faz com que desenvolva a espiritualidade da consciência na medida em que o ser humano faz a mediação entre o interior e o exterior, ou seja, deixa de ser uma revelação sensível do divino, deixar de ser usual, e passa a ser algo produzido por ele. Com isso, a experiência religiosa que a consciência faz nessa religião, representada na arte egípcia, abre as portas para a efetividade do procedimento de reconhecimento do espírito como espírito. “O espírito aqui se manifesta como *artesão*, e seu agir, por meio do qual se produz a si mesmo como objeto” (HEGEL, 2002, p, 470). Márcia Gonçalves diz que esse é um processo de “libertação do significado divino de sua forma natural” (GONÇALVES, 2001, p. 108).

Hegel diz que a primeira forma que o artesão dá à sua obra é a “forma abstrata do *entendimento*” (HEGEL, 2005, p. 470), uma forma que brota do pensamento humano. Embora seja uma forma imediata e desprovida de espírito, é capaz de fazer com que o ser humano busque nela a sua santificação, pois nela

ele contempla a sua própria essência. Porém, ele ainda não consegue perceber que essa essência divina é a sua mesma, “devido à mera inteligibilidade da forma, ela não é a sua significação nela mesma; não é o Si espiritual” (HEGEL, 2002, p. 470). Assim, ao produzir seus artefatos representados na produção dos “cristais das pirâmides e obeliscos” (HEGEL, 2002, p. 470), elementos que não encontramos na natureza, “as simples combinações de linhas retas com superfícies planas e proporções iguais das partes” (HEGEL, 2002, p. 470), mas apenas no intelecto humano, não possui uma significação espiritual, mesmo tais formas contendo rigor formal, pois é algo estranho ao artefato pronto. Hegel diz que essas “obras se referem externamente ao espírito” (HEGEL, 2002, p. 470), pois o espírito em si é dela “estranho e separado, que abandonou sua compenetração viva com a efetividade, e [como é] ele mesmo morto, se aloja nesses cristais desprovidos de vida” (HEGEL, 2002, p. 470).

Diante desse fato, Hyppolite comentando essa passagem da *Fenomenologia do Espírito* diz: “nas Pirâmides, o Si é o espírito falecido – que permanece interior e oculto – ou ainda é, como Si exterior, a luz nascente que dá às obras as suas significações” (HYPPOLITE, 1999, p. 575). Deste modo, a experiência religiosa que a consciência faz na religião do artesão que até aqui expomos, parte de uma divisão que se dá no artefato construído: “a do *ser-em-si*, que se converte no material que ele elabora (obra de arte) e do *ser-para-si*, que é o *lado* da consciência-de-si que trabalha (artesão)” (HEGEL, 2002, p. 470). Essa divisão tornou-se objetiva, contudo deve ser suprassumida pelo trabalho do artesão, que deve dar vida ao espírito morto. Para tanto, o artesão deverá:

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

Essa suprassunção realizada pelo trabalho do artesão fará com que o espírito, neste movimento de suprassumir, mantenha sua unidade consigo mesmo. Porém, permanecerá a oposição entre o singular e o universal, em-si e para-si, inteligível e sensível. Por isso, diz Hegel: “a obra só constitui o lado abstrato da *atividade* do espírito, que em si mesmo não sabe ainda o seu conteúdo; mas sabe-o em sua obra, que é uma coisa” (HEGEL, 2002, p. 471). Neste ponto, no qual o saber restringe-se em um saber não elaborado das formas

brutas naturais, é que o espírito ainda continua preso à religião natural. Isso se explica pelo fato de o próprio artesão ainda não haver manifestado, apresentando como a “íntima e recôndita essência, que só se faz presente como todo, cindida na consciência de si ativa e em seu objeto produzido” (HEGEL, 2002, p. 471). Neste sentido, a efetividade externa, a coisidade da obra, é então “elevada à forma abstrata do entendimento” (HEGEL, 2002, p. 471) na medida em que o artesão elabora uma forma que contenha mais alma.

Neste contexto, a forma produzida tende a se configurar cada vez mais à consciência de si que a produziu (artesão), tornando-se um hieróglifo de um pensamento. Aqui, o artesão adota uma forma animal como símbolo, contudo, a forma humana aí contida aos poucos vai se misturando à forma animal. Essa característica do artefato egípcio separa o humano do animal. Com isso, a consciência religiosa passa a experimentar e representar sua divindade como metade humana e metade animal. Assim, diz Hegel:

Na vida animal o artesão não é mais imediatamente consciente de si, o que demonstra ao constituir-se frente a essa vida como a força que a produz, e ao saber-se nela como em obra sua; por isso a figura-animal é ao mesmo tempo uma figura supracumida, e se torna o hieróglifo de uma outra significação: a de um pensamento. Por conseguinte ela não é mais usada só e inteiramente pelo artesão, mas combinada com a figura do pensamento, com a figura humana (HEGEL, 2002, p. 471-472).

Deste modo, a figura que “aproxima da efetividade o espírito antes separado do ser-aí” (HEGEL, 2002, p. 471) e que expressa esse movimento de forma bem significativa é a Esfinge. Na *Filosofia da História*, Hegel aponta a Esfinge como uma figura que carrega em seu seio uma dualidade, por ser uma figura que traz na sua representação metade homem e metade animal. Trata-se de:

Um símbolo do espírito egípcio: a cabeça humana que se ergue acima do corpo animal, representa o espírito em seu começo, como se elevando acima do natural, para arrancar-se deste e a olhar em torno de si, já mais livre, sem, entretanto, libertar-se por completo da prisão (GONÇALVES, 2001, p. 107).

Assim, se antes o espírito mostrava-se separado do seu ser-aí representado nas linhas retas das pirâmides, agora ele se aproximou mais em feição à consciência de si. Porém, falta a essa nova figura a linguagem, pois “é ainda uma figura muda que necessita do raio do sol nascente para ter som, que,

produzido pela luz, ainda é somente ressonância, e não linguagem: denota apenas um Si exterior, não o Si interior” (HEGEL, 2002, p. 472). Ao falar dessa figura desprovida da linguagem, Hegel faz referência à estátua do *Menon*, pois “ressoa à primeira visão do sol nascente, mas ainda não é a luz livre do espírito que ressoa nele” (GONÇALVES, 2001, p. 108). Nesta representação, encontramos um elemento que possui um interior que é aí exteriorizado e um exterior que é interiorizado. Isso significa que a figura muda necessita do raio do sol nascente para ter um som (exterior). Mas essa ressonância não é linguagem, apenas revela um “Si exterior, não um Si interior” (HEGEL, 2002, p. 472).

Assim, podemos dizer que a religião do artesão, neste momento, consiste precisamente no movimento pelo qual a natureza, a partir do Si exterior, retorna à sua essência, ou seja, ao Si interior. Dito de outra forma, o Si exterior é a indicação e a sinalização de um Si interior, sendo este uma segunda figura, na qual para a consciência de si “esse interior é ainda, de início, a escuridão simples, o imoto, a pedra negra e informe” (HEGEL, 2002, p. 472). Neste ponto, Hegel faz alusão à *Kaaba de Meca*. A *Kaaba* “é o ponto central em que o divino toca o humano, a pedra negra – na verdade, provavelmente, o meteorito – em seu interior não pode ser senão o símbolo do divino mesmo” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 405).

A experiência que a consciência religiosa faz neste momento, coloca-a diante de um dilema. De um lado, temos o Si exterior e, do outro, o Si interior. O exterior está representado na estátua formada por características humanas, porém, vazia no seu interior pela ausência da linguagem. Assim, seu interior que se encontra mudo está separado de seu exterior (luz da manhã) que a faz ressoar. A religião mulçumana aqui mencionada encontra-se na mesma situação, visto que a pedra da *Kaaba* possui um interior que não procede do exterior.

Assim, ao apontar para essa experiência religiosa da consciência, que contrapõe a religião islâmica à religião egípcia, apontamos para o espírito na sua relação de oposição consigo mesmo. Oposição essa que, na dialética hegeliana, aponta para a unificação desses dois momentos, pois assim, diz Hegel:

A alma da estátua de forma humana ainda não deriva do interior; não é ainda a linguagem, o ser-aí que nele mesmo é interior. O interior do ser-aí multiforme é ainda algo mudo, que não se diferencia dentro de si mesmo; e algo separado de seu exterior, a que todas as diferenças pertencem (HEGEL, 2002, p. 472).

Diante desse dilema, o artesão tem a árdua tarefa de unificar esses dois momentos, suprassumindo-os, configurando a forma animal com a forma humana. Neste quadro, segundo Hegel, encontramos:

O consciente lutando com o inconsciente, o interior simples com o exterior multiforme; a obscuridade do pensamento juntando-se com a clareza da expressão – [todos eles] irrompem na linguagem de uma sabedoria profunda, difícil de entender (HEGEL, 2005, p. 473).

Essa falta de clareza é a prova de que a tentativa de unir interior e exterior, infinito e finito, ao término deste caminho percorrido pela consciência até aqui, fracassou, visto que, no jogo acima exposto, o espírito não alcançou a sua identidade consigo mesmo (metade homem e metade animal). Assim, na religião natural, o que temos é um espírito religioso que “ao perpassar os diversos momentos da religião natural, descobre-se a si mesmo como interioridade que se sabe a si mesmo e, com isso, determina-se como subjetividade ou como artista” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 407). Deste modo, fica claro para nós que, nas religiões da luz, das plantas e dos animais e do artesão, a consciência buscava em suas experiências religiosas algo que se assemelhasse consigo mesma, porém, não encontrou nada que refletisse o que ela realmente é.

Com isso, finda-se o trabalho instintivo e inconsciente do artesão, que uniu o exterior e o interior em uma forma consciente de si consigo mesmo. Aqui, “o espírito é para si figura e objeto de sua consciência” (HEGEL, 2002, p. 473) e o Si passa a existir como Si. Deste modo, ele deixa de ser artesão e passa a ser artista. Neste sentido, diz Hegel: “o artesão se tornou trabalhador espiritual” (HEGEL, 2002, p. 473). Surge aqui uma nova forma de religiosidade: a *religião da arte*. Nessa nova religião, a consciência religiosa passará a experimentar e representar suas divindades nas produções artísticas e não mais nas determinações da religião natural. Ela haverá, portanto, de experimentar suas divindades na forma humana (antropomórficos), abandonando, assim, o zoomorfismo e antropozoomorfismo, presentes na religião natural.

2.2 A experiência religiosa da consciência na “religião da arte”

Na religião da arte Hegel tem como referência o povo grego⁵⁴. Na Grécia, a consciência religiosa passará a experimentar e representar seus deuses nas produções artísticas, nas obras de arte propriamente ditas: na arquitetura, na escultura, na arte plástica, poética e teatral, e não mais nos artefatos de tipo artesanal como faziam na religião natural dos egípcios.

De início, a consciência religiosa haverá de experimentar o divino na escultura e na arquitetura. A estátua e o templo são obras da atividade humana. Elas apresentam suas divindades imóveis, são mudas, sem interioridade e sem pensamento. Para sanar essa dificuldade, a consciência religiosa passará a experimentar e representar sua divindade por meio da linguagem expressa nos hinos. Porém, a dificuldade continua: de um lado, a estátua e o templo só possuem o exterior e, do outro lado, o hino só possui o interior. Faz-se necessário, aqui, unir esses dois termos: a exterioridade da estátua e do templo com a interioridade do hino. A forma que a consciência religiosa encontra para tal situação é a prática do culto.

Pelo culto, ela se empenhará em aproximar e unificar o divino e o humano. Neste contexto, os ritos sacrificais, do mesmo modo que o conjunto das práticas culturais, tais como: os diversos festivais promovidos pelos gregos, as olimpíadas, os bacanais e outras festas serão as atividades pelas quais a consciência religiosa experimentará a vida de suas divindades; serão essas atividades religiosas, expressas na arte viva, que a consciência religiosa vinculará e assimilará a vida de todos os deuses à vida de todos os homens, de toda a comunidade humana. Cada uma das festas homenageará um determinado deus. Com isso, se formará o panteão, uma coleção de deuses. A formação do panteão dos deuses do Olimpo é o momento no qual a consciência religiosa vai começar a humanizar sua essência divina (os jogos). E esta humanização dos deuses se exprimirá na epopeia de Homero.

Neste âmbito, a consciência religiosa não se contenta em fazer um culto, uma homenagem ao seu deus nacional, mas ela reconta, ela narra sua vida e sua

⁵⁴ “A religião grega é de uma extraordinária complexidade e abrange várias dimensões. As pesquisas em matéria de psicologia, sociologia, história, arte e linguística revelam-nas uma após a outra, encontrando, às vezes, ressonância na interpretação moderna e permanecendo, outras vezes, impenetráveis, obscuras e perturbadoras” (ELIADE e COULIANO, 1995, p. 160-161).

história como se elas fossem os homens. Esses são os heróis, meio humanos e meio divinos. A epopeia descreve um mundo que é contraditório: ela conta uma história que é regida pela necessidade e pelo destino; ela mostra que os homens agem livremente de acordo com que eles são. No primeiro caso, os heróis são apenas marionetes que executam as ordens divinas, no segundo, eles aparecem como homens livres que querem agir justamente. Essa contradição deve ser resolvida na tragédia.

Os poetas trágicos haverão de se empenhar em rever e repensar os termos segundo os quais a consciência religiosa concebia as relações entre o divino e o humano, entre a necessidade, o destino, a fatalidade e a liberdade da vida humana. Os poetas trágicos porão seus heróis em situações em que estes vão descobrir e aprender qual será a lei que devem obedecer, e sua ação será tanto justa como injusta, e essa ação se dá no teatro, no qual cada herói, ator deve usar necessariamente uma máscara, pois ela tem a função de fazer aparecer a individualidade universal da figura heroica quando cobre o rosto do ator singular.

No desfecho da tragédia, a consciência religiosa interroga-se sobre as divindades; questiona se elas são capazes de ajudá-la em suas necessidades. Tal questionamento leva, então, a consciência religiosa a pensar Deus para além de si-mesma. Dessa forma, a harmonia que, antes, tinha-se entre as divindades e os seres humanos deixa de existir no momento em que, na tragédia, a máscara cai e o herói trágico depara-se com aquilo que ele é, ou seja: um ser humano revestido de carne e osso, e não um deus.

A retirada da máscara marca a passagem da arte trágica para a arte cômica. Aqui o divino e o humano, que na epopeia e na tragédia permaneciam separados, são agora completamente reunidos na forma humana do ator cômico. Na comédia a consciência experimenta um despovoamento do céu, pois ao deparar-se consigo mesma ela percebe que seus deuses são abstratos, não existem efetivamente. Nesta experiência dolorosa que a consciência religiosa faz, Hegel afirma: “Deus morreu” (HEGEL, 2002, p. 504).

Assim, nesta nova etapa das experiências religiosas da consciência, o artesão deixa de ser artesão e se transforma em “trabalhador espiritual” (HEGEL, 2002, p. 473), em artista, que traz em sua obra características próprias que se assemelham a si mesmo, ou seja, em sua figuração artística traz em si a forma da

sua própria consciência. É aqui a forma humana, forma que a consciência religiosa não conseguiu obter no âmbito da religião natural, como vimos acima. Naquele contexto, o espírito era apenas em-si, pois os povos da religião natural não conceberam o espírito para-si. Assim, neste novo contexto, a consciência religiosa haverá de se deparar consigo mesma em um outro-de-si. Nesta experiência da consciência o divino será determinado por si mesmo como subjetividade.

2.2.1 A estátua, o templo e o hino

As primeiras formas da obra de arte que Hegel apresenta na religião da arte são abstratas e singulares. De um lado, temos a estátua (escultura) e, do outro lado, o templo (arquitetura). Ambos não possuem vida em si, ou seja, não exprimem a subjetividade infinita. “Neste contexto, as esculturas dos deuses são tão somente objetos do culto religioso que facilmente se alienam de sua origem, perdendo sua vida ou tornando-se objetividades mortas” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 420).

Na estátua encontramos a forma humana, pois nela o divino é representado estaticamente. A consciência religiosa que a contempla em sua inércia não percebe que o Deus ali representado é labor de suas próprias mãos. O mesmo acontece com os templos que foram construídos por mãos humanas para servir de morada para as divindades representadas pelas estátuas. “Nas estátuas a consciência religiosa grega – por intermédio de seus artistas – mostra os deuses que ela venera, e em suas construções arquitetônicas, faz aparecer os seus templos” (THIBODEAU, 2015, p. 141). Nestas estátuas presentes nos templos pode-se perceber o movimento do espírito, que sai do imediato não lapidado e chega, por meio da obra em forma humana, à figura da consciência de si. Neste momento, diz Hegel: “A figura humana desposa-se da figura animal que estava mesclada; o animal é para o deus apenas uma roupagem contingente” (HEGEL, 2002, p. 477). Assim, se antes na religião natural a consciência religiosa egípcia misturava a forma animal com a forma humana, agora, na religião da arte, ela concebe sua divindade na forma humana, representada na estátua⁵⁵.

⁵⁵ “Na estátua de Atena, a consciência religiosa grega vê a presença da própria figura divina” (THIBODEAU, 2015, p. 141).

Deste modo, o conteúdo presente na obra esculpida, embora não seja orgânico, assinala para o ser que é consciente e orgânico na medida em que reproduz as suas formas. A estátua tem a sua figura plástica afastada ao máximo de sua consciência ativa, ou seja, do espírito artístico que a produziu. Assim:

Mesmo que não conceba seu trabalho como o de um artesão, esse artista grego compreende que ele não é um *criador*, mas antes um *fabricante*, um *poiètikon*, pois o que seus compatriotas veneram não é sua própria representação, sua própria compreensão da divindade, mas o fato de que sua estátua mostra esta figura divina tal como ela é (THIBODEAU, 2015, p. 141).

O exemplo claro disso é a pedra de mármore esculpida. Essa forma acabada da estátua, de um lado, traz em si a singularidade de ser o que é em sua forma empírica, a figura do Si humano. Por outro lado, Hegel diz que é “a universalidade que apresenta a essência inorgânica em relação à figura, como seu ambiente e morada” (HEGEL, 2005, p. 476). Neste sentido, o mármore deixa de ser apenas uma pedra e passa a ser a expressão da beleza e da perfeição humana. “O mármore, que em seu estado natural é duro e frio, ganha, por meio da escultura, a aparência macia e morna da pele humana” (GONÇALVES, 2001, p. 170).

Neste processo de antropomorfização dos deuses gregos, a consciência religiosa deve aprender que a figura divina não se manifesta unicamente nela, mas que sua presença é igualmente uma produção do artista, que ela depende da consciência de si e da atividade humana para vir a ser. Segundo Hegel, “a essência do deus é, aliás, a unidade do ser-aí universal da natureza e do espírito consciente-de-si” (HEGEL, 2002, p. 477). No ser-aí (estátua) temos o elemento natural (mármore) configurado a uma obra de arte abstrata. A “efetividade da consciência-de-si (deus) é um singular espírito-de-povo⁵⁶” (HEGEL, 2002, p. 477). Neste sentido, o natural e o espiritual ocupam o mesmo espaço na religião da arte. Porém, o natural e o divino não possuem a mesma identidade. Isso ocorre

⁵⁶ “*Volksgeist* é semelhante ao Espírito objetivo, mas inclui a contribuição de um povo para o Espírito absoluto, ou, pelo menos, aqueles seus aspectos que são mais específicos de um determinado povo e, sobretudo se se levar em conta que, ao contrário do Espírito objetivo, ocorre no plural, fica mais fácil vê-lo como espírito historicamente relativo e transitório. O espírito do mundo realiza-se num determinado povo (por exemplo, a Grécia), desenvolve seu espírito ao máximo e, alcançado o apogeu, afasta-se daquele e volta-se para um outro povo (por exemplo, Roma). O espírito de um povo sobrevive ao seu afastamento do centro do palco mundial, mas permanece relativamente estático e nunca mais pode voltar a dar uma contribuição decisiva para a história do mundo” (INWOOD, 1997, p. 118-119).

porque os deuses gregos representam, ao mesmo tempo, divindades e potências naturais⁵⁷. Esse aspecto ambíguo que aparece na figura dos deuses gregos aponta tanto para o seu poder natural, quanto para seu poder ético.

Leonardo Alves e Manuel Moreira afirmam que, na *Fenomenologia do Espírito*, “Hegel resolve dialeticamente essa questão interpretando a divindade grega como unificação espiritual de um ou vários povos que participavam da mesma religiosidade e praticavam o mesmo culto” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 420). Neste caso, a essência do deus é posta como singular, que tem nos elementos da natureza (mármore) o seu ser-aí, contudo essa essência mostra também a sua efetividade consciente de si que aparece objetivamente no espírito ético de um povo determinado. O aí natural que a estátua possui não encerra todo sentido, mas é reflexo do espírito revestido da figura humana, tornado imanente.

Nesta etapa, a consciência religiosa experimenta suas divindades nas estátuas e nos templos⁵⁸, ainda com resquícios dos elementos da natureza. Essas obras não possuem vidas, são elaboradas por mãos humanas, portanto o momento consciente de si não é concebido por Hegel somente na pessoa do artista que concebe e elabora a arte, mas também naqueles que atuam na contemplação e veneração, como recriadores da obra. Acerca disso, diz Hegel:

Ora, se esse conceito – como artista ou como espectador – for bastante desinteressado para declarar a obra de arte absolutamente inspirada nela mesma, e para esquecer a si, o autor ou contemplador, deve-se contra isso sustentar o conceito do espírito, que não pode prescindir do momento de ser consciente de si mesmo (HEGEL, 2002, p. 478).

Neste sentido, a consciência religiosa, na pessoa do artista, intui o divino que se efetiva na obra de arte, ou seja, aquela ideia que se tinha de deus representado no céu, na terra, no fogo, no oceano, é efetivada nas formas humanas, nas quais os aspectos da essência natural vão se esvanecendo e o espírito vai se configurando a si mesmo à sua forma própria, ou seja, tornam-se “claros espíritos éticos dos povos conscientes-de-si mesmos” (HEGEL, 2005, p.

⁵⁷ Ao falar das potências naturais, Hegel aponta para o reino a-ético dos Titãs dizendo que eles “já não são essências-da-natureza, e sim claros espíritos éticos dos povos conscientes-de-si mesmos” (HEGEL, 2002, p. 477).

⁵⁸ As construções arquitetônicas representam o lugar, o contexto no qual a escultura vive e evolui: os edifícios mostram “a universalidade que representa a essência inorgânica em sua relação com a figura e constitui seu desenvolvimento” (THIBODEAU, 2015, p. 141).

477). Neste contexto, a consciência religiosa tomando consciência de si mesma se aperceberá que tanto a escultura, quanto a arquitetura, não conseguem demonstrar esta consciência-de-si e este labor que é próprio da atividade humana. “De fato, essas duas formas de arte fazem aparecer os deuses imóveis e, sobretudo, elas mostram figuras divinas mudas, sem interioridade e sem pensamento” (THIBODEAU, 2015, p. 141-142). Diante desta constatação, diz Hegel, “deus exige uma outra saída” (HEGEL, 2002, p. 479), algo que seja diferente do ser-aí da obra de arte, um procedimento que permita que a consciência religiosa continue a representar suas divindades, sem se aprisionar na exterioridade do templo e da estátua, ou seja, na “coisa carente-de-consciência-de-si” (HEGEL, 2002, p. 479).

Assim, a saída encontrada pela consciência religiosa expressa-se em uma outra obra de arte que contém um elemento fundamental para representar a essência divina, a palavra, a linguagem. Nela, a consciência de si exterioriza-se, universaliza-se, comunicando-se com a voz de seus semelhantes por meio dos hinos. Esse será o elemento que efetuará um salto qualitativo na obra de arte em direção à revelação da arte enquanto imagem refletida do Si. Isso se justifica pelo fato de ser ela “um ser-aí que é a existência imediatamente consciente-de-si” (HEGEL, 2002, p. 479). A linguagem, segundo Hegel, é o lugar onde a “consciência-de-si singular é-aí” (HEGEL, 2002, p. 479). Ela se manifesta como um “contágio universal” (HEGEL, 2002, p. 479) e tal universalidade faz com que ela possa ser compartilhada por “muitos Si” (HEGEL, 2002, p. 479), diferentemente do artista, que vimos acima, que sozinho era senhor da estátua e do templo, pois foram construídos por suas mãos. Portanto, é a linguagem que faz com que a alma exista como alma, vai agora produzir o hino que, por sua vez, possui muitos Si como seu senhor (assembleia reunida).

Será nos hinos que a consciência religiosa imprimirá a consciência de si, a interioridade que estava ausente no templo e na estátua. O hino, diz Hegel:

Conserva dentro dele a singularidade da consciência-de-si; essa singularidade, ao ser escutada, - é aí - ao mesmo tempo como universal. A devoção, que em todos se acende 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*. O espírito, como essa consciência-de-si universal de todos tem em uma unidade sua pura interioridade, como também o ser para Outros e o ser-para-si dos Singulares (HEGEL, 2002, p. 479)

Olhando para esse quadro, para essa nova edificação do espírito, a essência divina efetiva-se na linguagem. Neste âmbito, diz Hegel: “a consciência-de-si permanece imediatamente junto a si no objetivar-se de sua essência” (HEGEL, 2002, p. 479) por meio da linguagem; a linguagem dos hinos é a do puro pensamento ou fervor, visto que a interioridade tem o seu ser-aí (hino) em algo que a consciência não distingue de si. Dentro desse mesmo ser-aí, ou seja, do hino, a singularidade da consciência de si, “ao ser escutado, é aí ao mesmo tempo como universal” (HEGEL, 2002, p. 479).

Esta universalidade não é difícil de ser compreendida quando se percebe a devoção e o fervor que o hino ascende nos fiéis preenchendo-os da essência divina, fazendo com que o agir não seja deste ou daquele singular, mas de todos os presentes na assembleia. Neste contexto, Hegel apresenta ainda uma outra forma de linguagem que não expressa a universalidade do hino. É “a linguagem do oráculo, é a linguagem de uma consciência estranha, de uma verdade percebida como inteiramente ininteligível aos homens” (THIBODEAU, 2015, p.142). Segundo Hegel, o oráculo é a “primeira linguagem necessária” (HEGEL, 2002, p. 479) que se faz presente nas religiões anteriores. De fato, “essa linguagem ao mesmo tempo em que funciona como o oráculo para os gregos, deve ser compreendida como os *resíduos*, os *restos* de uma consciência religiosa mais primitiva representada pelos antigos deuses⁵⁹” (THIBODEAU, 2015, p.142). A linguagem do oráculo informa apenas dados ocasionais e irrelevantes, ao passo que a linguagem do hino “é a expressão do Si da essência divina” (THIBODEAU, 2015, p.142), ela é detentora da essência da natureza e do espírito, ou como diz Hegel, ela “tem um ser-aí não só natural, mas também espiritual” (HEGEL, 2002, p. 480).

Ao fazer este contraponto, Hegel aponta para o oráculo fazendo com que ele seja também esse momento típico da arte grega de vincular partes que antes se encontravam separadas. Isso ocorre quando ele (oráculo) dá em-si-mesmo o Si próprio que a estátua, por conta de sua objetividade sem interioridade, não tinha e oferece, ao mesmo tempo, a figuração real que o hino, ao se encerrar na linguagem do Si universal, não possuía e, por conta disso acabava por se desfazer ao mesmo momento em que surgia. O que era inerte e inorgânico na

⁵⁹ “Eram as divindades titânicas, aos quais se opuseram os deuses do Olimpo” (THIBODEAU, 2015, p.142).

estátua, no oráculo, movimenta-se e é orgânico. O que era evanescente no hino sustenta-se no Si do oráculo⁶⁰. Neste momento:

A consciência religiosa vai terminar por dar-se conta de que seus hinos já não são a expressão perfeita de sua essência divina. De fato, se as estátuas e as construções arquitetônicas apenas fazem aparecer a figura exterior e imóvel de suas divindades, a palavra dos hinos, ao contrário, exprime apenas sua consciência de si e sua interioridade. Entretanto, se a estátua apenas mostra uma forma sem interioridade, o hino apenas diz uma interioridade sem forma (THIBODEAU, 2015, p.142)

Neste sentido, Hegel vai dizer que o hino “é o verdadeiro ser-aí consciente-de-si, que o espírito recebe da linguagem – que não é a linguagem da consciência-de-si estranha e, portanto, contingente, não universal” (HEGEL, 2002, p. 481), como o oráculo. Neste contexto, a exterioridade da estátua é posta em contraste com a interioridade do hino. Se a estátua é um ser-aí estático, o hino, por sua vez, é um ser-aí evanescente. A estátua em sua objetividade carece de um Si próprio. O hino, ao contrário, tem em Si a sua própria objetividade, porém, quando o termina, deixa, então, de ser presente⁶¹.

No pensar de Hegel, serão essas lacunas que levarão a consciência religiosa a buscar uma outra forma para representar sua essência divina. Tal forma se desembocará na prática cultural que visa aproximar e unificar o divino e o humano. “Esta nova forma tentará aliar a exterioridade da figuração – escultural e arquitetural – à interioridade da palavra dos hinos. Ela visará unir à plástica e o lirismo, a bela corporiedade imóvel da figura divina e a voz fluida e fugaz do Si Humano” (THIBODEAU, 2015, p.142). Portanto, para Hegel, a fusão desses dois extremos resulta numa nova experiência religiosa para a consciência que passa a experimentar suas divindades na prática cultural. Será, portanto, o culto religioso que promoverá a unidade entre a consciência religiosa e seu objeto (Deus). Assim, é neste contexto que agora haveremos de analisar os rituais de sacrifícios,

⁶⁰ Em a *Estética* Hegel aponta para uma deficiência do oráculo dizendo que: por meio dele “o saber e o querer dos deuses ainda se exprimem de um modo informe e por meios naturais” (HEGEL, 1993, p. 257). Isso acontece porque, no oráculo, deus se revela de modo indefinido, incoerentemente e o conteúdo espiritual é algo que ainda permanece confuso que precisa ser esclarecido pela interpretação da subjetividade humana. Na mesma esteira diz Kojève: o oráculo “não é uma linguagem verdadeiramente humana; não tem conteúdo universal” (KOJÈVE, 2002, p. 234).

⁶¹ “O que interessa a Hegel no hino religioso presente na religião da Grécia antiga é, entretanto, o contraponto estético que ele realiza com a figura do deus esculpido. Ambos se localizam no ambiente do templo religioso (uma obra de arte arquitetônica) e se relacionam dialeticamente entre si como dois polos contrários: um, estático e permanente, o outro, dinâmico e evanescente” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 422).

as práticas culturais e os festivais olímpicos, que serão as atividades pelas quais a consciência experimentará suas divindades.

2.2.2 O culto e os jogos

Na prática cultural, a consciência religiosa no seu ser-aí experimenta a “descida da essência divina desde seu além até ele” (HEGEL, 2002, p. 482). No culto, a divindade adquire a efetividade que pertence à consciência do Si. No lugar onde se pratica o culto, o hino e as estátuas também se fazem presentes. Na ação cultural a alma é purificada e elevada ao divino, na medida em que ela é uma com a essência. Neste ponto da nossa análise, veremos como se desenvolverá a união entre a essência divina e a consciência de si. Neste âmbito, a consciência de si não toma seu objeto como algo diferente de si, pois, na prática cultural “Deus é participante dessa ação, há interação entre o homem e Deus” (KOJÈVE, 2002, p. 234).

Assim, pela ação do culto, a alma do particular não está apartada da divindade, mas está unida a ela. Neste sentido, diz Hegel: “O *culto abstrato* eleva o Si a ser esse puro *elemento divino*” (HEGEL, 2002, p. 482). Nessa ação, a essência divina sai do seu inefetivo (além) e desce ao encontro da efetividade da consciência de si. É neste movimento de subida e descida que a alma purifica seu corpo, seu exterior, com abluções. Tal atitude “faz sua interioridade percorrer o caminho imaginado dos trabalhos, penas e recompensas [...] Através desse caminho, a alma alcança as moradas e a comunidade da beatitude” (HEGEL, 2002, p. 482).

Assim, a prática cultural permite a relação e a interação familiar da consciência com a divindade e solicita, conseqüentemente, um saber-de-si do sujeito que, em seu construir-se, tem diante de si um-outro no qual se reconhece. Este outro, através do qual a consciência religiosa por meio do culto alcança o saber de si, é a própria divindade que, por sua vez, por intermédio da consciência religiosa, igualmente constrói um saber de si como espírito, pois a consciência religiosa está imersa no universal (Deus), que tem o universal abstrato como seu oposto na consciência crente. Assim, a essência divina desce de sua universalidade até a singularidade (consciência religiosa), articulando-se com a realidade efetiva.

Para Hegel, “a ação do culto mesmo começa, pois, com o puro *abandono* de uma posse, que o dono aparentemente descarta como de todo inútil para ele ou faz evoluir-se em fumaça” (HEGEL, 2002, p. 483). Neste contexto do culto, que envolve o sacrifício, a propriedade e o gozo são renunciados e a ação ocorre em âmbito universal, no si da essência divina, pois ao ofertar seus pertences em oferenda às divindades em sacrifícios, a consciência religiosa oferece seu próprio si determinado à essência universal. Estas oferendas que são ofertadas às divindades pela consciência religiosa são elas mesmas as próprias divindades. “O animal que é sacrificado é o *símbolo* de um deus: os frutos que se comem são os *próprios Ceres e Baco, vivos*” (HEGEL, 2002, p. 483). Neste sentido, a consciência religiosa consome em si a essência universal das divindades. Neste contexto, o ser-aí da essência transforma-se no ser-aí da consciência de si, ou seja, aquilo que se sacrifica torna-se essência e a essência por meio do sacrifício coisifica-se⁶².

Com isso, vemos que nesta experiência religiosa da consciência por meio da prática cultural⁶³ a essência divina sacrificou-se a si mesma ao colocar seu ser-aí tanto no animal, quanto no fruto, renunciando sua especificidade. Segundo Hegel: “Essa renúncia, que assim a essência já consumou *em si*, o Si operante apresenta no *ser-aí*, e para a sua consciência; e substitui essa efetividade imediata da essência pela efetividade superior, a saber, pela *efetividade de si mesmo*” (HEGEL, 2002, p. 483), ou seja, a consciência religiosa agora se encontra unida à sua divindade ao consumir a oferta que, pela ação do culto, do sacrifício, tornou-se essência. Assim, se há um desapego por parte da consciência religiosa ao praticar o culto na sua particularidade efetiva, o mesmo ocorre com as divindades, pois, a seu modo, renunciam igualmente de sua universalidade abstrata.

Nesta ótica, o sacrifício nas suas diferentes práticas culturais, seja degolando um animal, ou ingerindo os frutos de Ceres e de Baco:

⁶² “Os pensamentos formam a ESSÊNCIA das coisas, e Hegel vê essa conexão preservada na semelhança das palavras: O pensar [*das Denken*] é coisidade [*Dingheit*], ou a coisidade é pensar” (INWOOD, 1997, p. 71).

⁶³ “Para Hegel, a prática religiosa do sacrifício presente no culto consiste no abdicar da consciência religiosa de sua posse ou propriedade e, conseqüentemente, de seu próprio Si ou personalidade, posta, então, como uma natureza inessencial diante do objeto divino” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 422).

A consciência religiosa grega vai começar a desvalorizar o que lhe pertence apenas pela natureza em proveito do que ela reconhece como pertencente à ordem espiritual ou divina. Além do mais, consumindo os frutos e engolindo o vinho de Banco, os gregos assimilarão, por assim dizer, o divino e o desdobrarão em sua própria comunidade humana (THIBODEAU, 2015, p. 143).

Essa reação causada pelo culto em seu desdobramento acaba por institucionalizar a fé, destoando, assim, sua existência totalmente de um possível sentimento esporádico. Nas palavras de Hegel, “o culto vai mais longe e compensa tal deficiência dando à sua devoção uma *subsistência objetiva*, por ser o culto o trabalho coletivo ou singular, que cada um pode desempenhar, e que produz a morada e o adorno do deus para honrá-lo” (HEGEL, 2002, p. 484). Deste dado, vê-se a possibilidade e a necessidade que se cria de se construir templos que, por sua vez, são ornamentados com diversas preciosidades que propagam uma riqueza que honra não apenas as divindades, pois o próprio povo pode ver nestas representações a sua própria grandeza e talento.

Para Hegel, “o povo que no culto da religião da arte se aproxima do seu deus, é o povo ético” (HEGEL, 2002, p. 485). Tal povo tem diante de si um Estado que não lhe é um outro independente, censurador de sua liberdade, mas sim o lugar em que a sua vontade, o seu Si, está colocado em consonância com o universal. Segundo Hyppolite, “o resultado do culto é a *unidade imediata do humano e do divino*. Agora, a obra de arte não é mais uma obra abstrata, ela é uma obra viva. É o próprio homem que se apresenta ao homem, *ele se sabe uno com a essência divina*” (HYPPOLITE, 1999, p. 580).

Essa unidade imediata da qual fala Hyppolite é o que faz Hegel pensar o povo grego como o povo feliz da história, pois os deuses não estão separados, mas presentes nos homens que são divinizados. Neste contexto, “o homem tomou o lugar da estátua” (HYPPOLITE, 1999, p. 580), assumindo a corporeidade do divino, somente aquilo que é exterior, ou seja, falta aqui à interioridade, a linguagem. Segundo Hyppolite, essa interioridade é apenas uma misticidade inconsciente, pois a essência da natureza não foi reportada em sua profundidade à consciência religiosa, porque a ela ainda não foi revelada. Dessa unidade da consciência religiosa com a essência divina, na observação de Hegel:

Não tem apenas um aspecto negativo, pois a consciência-de-si aprende a extrair desse rito um gozo e uma satisfação resultantes do consumo, por exemplo, do alimento durante o culto ou mesmo do ato de adornar a

imagem e o templo de deus, mas, sobretudo do sentimento da unidade com o divino através dessa ação (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 422).

No mistério dessa unidade está a certeza de “que o Si se sabe um só com a essência; e esta é, assim, revelada” (HEGEL, 2002, p. 486). Tendo se tornado efetivo no pão e no vinho (Ceres e Dionísio), pode ser cultuado como um ser-aí. Assim, “na utilidade de poder ser comida e bebida, a natureza atinge sua suprema perfeição; neste ato, com efeito, ela é a possibilidade de uma existência superior, e toca os confins do ser-aí espiritual” (HYPPOLITE, 1999, p. 581). Porém, Hegel vai dizer que o que se revela “é ainda secreto, por faltar-lhe ainda a certeza efetiva do ser-aí imediato” (HEGEL, 2002, p. 486), pois a certeza não se basta na imediatidade, visto que ela necessita de pensamento na medida em que o que se manifesta no pão e no vinho é ainda imediato e natural e não “a certeza que sabe puramente o Si” (HEGEL, 2005, p. 486). Neste sentido, o que temos aqui é o mistério do pão e do vinho (Ceres e Baco), nos quais o espírito continua se reconhecendo em elementos da natureza e não em algo que se assemelhe a si mesmo.

Nessa experiência religiosa da consciência que até aqui analisamos, vimos que, pelo culto, a essência divina chega até a consciência religiosa, contudo, essa essência não é clara, pois seu ser-aí está concentrado num primeiro momento, naquilo que são ofertados como sua morada. Num segundo momento, ela (essência) “atinge sua verdadeira efetividade” (HEGEL, 2002, p. 487), ao entregar-se à consciência de si. Neste contexto, Hegel faz alusão às bacantes, apontando-as como figuras efetivas nas quais a essência divina “agora vagueia de um lado para o outro, como uma horda de mulheres frenéticas: delírio indômito da natureza em figura consciente-de-si” (HEGEL, 2002, p. 487). Na consciência dessas mulheres o que se desvela é apenas a essência simples enquanto espírito imediato, espírito da natureza, “e não o espírito como é nele mesmo” (HEGEL, 2002, p. 487). Para Hegel, no espírito consciente de si, não provém uma consciência de si que contém apenas o mistério do pão e do vinho (Ceres e Baco), mas sim da carne e do sangue (humano), o que nos leva, segundo ele, “a deuses verdadeiramente superiores, cuja individualidade encerra em si, como momento essencial, a consciência-de-si como tal” (HEGEL, 2002, p. 487).

Diante disso, pelo que analisamos acima, é visível que o culto religioso caracteriza-se por uma linguagem confusa, obscura e inconsciente, pois o

entusiasmo embriagado e emergente das bacantes ainda não veio a ser consciência, é carente de conteúdo. Segundo Hegel, “a consciência deve produzir uma obra que se lhe contraponha, como a estátua ao entusiasmo do artista precedente: como uma obra igualmente perfeita, na verdade, mas não como um Si carente-de-vida nele, senão como um Si *vivente*” (HEGEL, 2002, p. 487). Assim, o que agora deve brotar não deve ser de forma alguma, como a figura esculpida do artista, um Si carente de vida, uma coisa inanimada; deve-se apresentar então como um Si *vivente*, uma obra viva. Aqui, a essência natural começa a visualizar seu fim na consciência divinizada, nela a divindade toma corpo. Assim, a consciência religiosa deixa de experimentar suas divindades na arte abstrata e passa a experimentá-las na arte viva, representada nos jogos olímpicos, os quais reúnem os deuses nacionais em um panteão universal.

Os jogos festivos são o culto, no qual “o homem se dá em sua própria honra” (HEGEL, 2005, p. 487). Neste contexto, Hegel diz que a essência divina é revelada somente ao Homem (atleta) e não ao espírito. “Aqui [é] o momento *abstrato da corporeidade viva da essência*” (HEGEL, 2005, p. 487), é o homem posto no lugar da estátua fria, é o movimento (atleta) perfeitamente livre contraposto à quietude (estátua) perfeitamente livre. Neste quadro festivo, alguns se apresentam como portadores de tocha, competem, mas, acima de todos eles, há aquele que se destaca e que é o movimento feito figura, a obra de arte viva, bela e forte. São aqui os heróis olímpicos representados na obra de arte viva e animada a quem são dados os ornamentos que, anteriormente à consciência religiosa, dispunha com finalidade de honrar a estátua que, agora, cedeu o seu lugar a esta obra viva que é “no meio de seu povo a mais alta representação corpórea da sua essência, em vez do deus de pedra” (HEGEL, 2005, p. 488).

Nestes eventos festivos (jogos olímpicos), o povo encantava-se e reverenciava a bela corporeidade de seus atletas, que na sua beleza e glória eram os deuses vivos e idolatrados por seu povo. É esse fato que, segundo Hegel, leva o povo a se tornar consciente da “universalidade de seu ser-aí humano” (HEGEL, 2002, p. 489), trazendo, assim, a divindade para o reino do mundo real, ou seja, pelos jogos a consciência religiosa solicita a presença da divindade por meio de si mesma. Deste modo, ela torna a divindade manifesta em seu próprio si. Diante disso, diz Hyppolite, “as bacantes e os portadores de tochas

já não são os deuses distantes, mas homens divinizados” (HYPPOLITE, 1999, p. 580), presentes no mundo real.

Assim, o desvario emblemático das bacantes e a bela corporeidade dos atletas olímpicos precisam ser balanceados pela consciência, pois nas bacantes o si se encontra fora de si pelo devaneio, ao passo que nos atletas quem está fora de si é a essência espiritual, que cede lugar à louvação da corporeidade. Dadas as devidas proporções, Hegel entende que a bela corporeidade do atleta deveria possuir em seu interior o tartamudear do ânimo das bacantes, de forma tal que não pudesse se tornar uma exterioridade carente de interioridade. Diante desse dilema, diz Hegel:

O elemento perfeito em que tanto a interioridade é exterior, como a exterioridade é interior, é, mais uma vez, a linguagem; mas não é a linguagem do oráculo, de todo contingente e singular em seu conteúdo; nem o hino, ainda emocional e louvando somente o deus singular; nem o balbuciar, carente-de-conteúdo, do frenesi báquico (HEGEL, 2002, p. 488).

O conteúdo dessa linguagem deve ser claro e universal. “O desenvolvimento de uma linguagem mais clara na arte grega antiga dá origem ao que Hegel denominará propriamente – obra de arte espiritual⁶⁴” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 423). Diz-se clara porque o que o artista agora cria é, segundo Hegel, um ser-aí “penetrado em todos os seus movimentos pela alma consciente-de-si” (HEGEL, 2002, p. 488). Para Hegel, o que sucede da linguagem não é apenas a representação da glória de um povo particular, mas o desprender-se desta particularidade e de seus costumes próprios e uma abertura em direção a uma forma de expressão do espírito que, em sua beleza, possui um alcance universal. Este elemento da linguagem é o conteúdo da obra de arte espiritual.

Nesta nova forma de representação artística, a consciência religiosa deixa de experimentar suas divindades no culto, na bela corporeidade dos atletas presente nos jogos nacionais e passa a experimentá-las nas figuras meio humanas e meio divinas presentes nos heróis. “A obra de arte espiritual, descrita por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, capaz de suprassumir as formas

⁶⁴ “Ela vai retomar, no elemento da linguagem, todos os momentos anteriores: os deuses olímpicos no *epos*, a unidade viva do divino e do humano na tragédia e, por fim, a resolução da substancialidade divina na feliz certeza de si da comédia antiga. Com isso, toda a substância estará resolvida no Si humano” (HYPPOLITE, 1999, p. 581).

anteriores ainda alienadas constitui-se através da poesia grega antiga: epopeia, tragédia e comédia” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 423).

2.2.3 A epopeia, a tragédia e a comédia

Ao analisarmos as experiências religiosas da consciência, estamos trilhando um caminho rumo à religião manifesta, lugar em que a consciência religiosa haverá de experimentar a si mesma, tornando-se conhecedora de si. Assim, depois de termos passado pela religião natural, encontramos ainda no âmbito da religião da arte. Neste processo das experiências religiosas da consciência que estamos analisando, temos o espírito na forma de seu para si. Trata-se da identidade do sensível com o espiritual, ou seja, ele se sabe como espírito. Este saber não é, de forma alguma, um saber de uma identidade abstrata. A linguagem presente na obra de arte espiritual é a forma mais significativa do expressar humano, pois é nela que se atinge o divino. Para Hegel, ela é a condição para que um povo eleve-se à universalidade. Isso se dá pela linguagem literária e a figura histórica que realiza este movimento é, para Hegel, o povo grego. Neste âmbito, a consciência religiosa deixa o mundo real e passa a construir um mundo literário. Segundo Kojève, esse mundo é um mundo religioso. Assim, diz ele: “Toda religião acarreta necessariamente uma literatura: no início sagrada, depois profana, mas sempre se atribuindo um valor supremo. Toda literatura cria um mundo” (KOJÈVE, 2002, p. 238). É por conta deste aspecto que este povo histórico pode dar à substância divina um Si humano.

Portanto, na linguagem é que o existir humano vai adquirir sua melhor representação, pois é nela e por ela que o divino retornará ao humano. Assim, veremos que “o mundo literário pagão (religioso) nasce com a epopeia, vive na tragédia e morre como comédia” (KOJÈVE, 2002, p. 238). Segundo Hegel, essas figuras serão, como haveremos de ver, símbolos do “retorno da essência divina à consciência-de-si” (HEGEL, 2002, p. 490).

Nesta experiência religiosa que a consciência agora faz, ela se distancia do mundo objetivo (da bela corporeidade dos atletas) e cria uma literatura que é no começo sagrada e profana no final. Esse mundo da epopeia põe nas divindades o próprio sujeito que, no decorrer das etapas indicadas, acabará tomando consciência de que é a sua própria figura que se encontra refletida no céu, ou seja, ele é a própria divindade. Agindo assim, a epopeia “conquista aquilo que o

culto religioso fracassa em alcançar: a relação efetiva entre o divino e o humano e a união sintética do universal e do singular” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 423), ou seja, “do ser-aí consciente-de-si com o ser-aí exterior” (HEGEL, 2002, p. 490). Esse movimento acontece porque tanto a ação quanto a linguagem que se faz presente na epopeia encontram-se no nível da representação e não mais na imediatez do culto. Deste modo, aquilo que no culto efetuava-se em si, na epopeia é expresso na fala do aedo (artista que canta as epopeias), que narra a relação entre o mundo divino e o mundo humano. A epopeia é conduzida pela recordação (*Mnemosyne*) dos grandes feitos heroicos⁶⁵, e ao narrar esses feitos eleva essas figuras ao mesmo patamar de universalidade das divindades.

Na relação desses dois mundos, gera-se uma tensão entre “a ação dos deuses imortais e a finitude da ação humana” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 423). Tal tensão faz com que eles se contradigam, na medida em que o efetuar-se das potências universais (divindades) se dá de forma tal que o seu agir possui a figura da individualidade humana. Diante disso, diz Hegel, “os deuses, como os homens, fazem uma só e a mesma coisa” (HEGEL, 2002, p. 491). Contudo, mesmo agindo humanamente, a consciência religiosa considera-os divinos. Neste âmbito, a epopeia apresenta um mundo ambíguo, no qual deuses e homens misturam-se. Assim, como resultado dessa relação, temos as divindades como reflexo do Si humano.

Sendo assim, nota-se que as forças que motivam a ação dessas divindades pertencem ao ser humano, o que torna o divino desnecessário. Da outra parte, temos também a inutilidade da ação humana, visto que tudo é norteado pelas potências divinas. Segundo Hegel, essas universalidades divinas “se nutrem das dádivas dos homens e só graças a esses têm o que fazer [...], suas naturezas elementares só são levadas à efetividade e ao relacionamento ativo por meio do livre Si da individualidade” (HEGEL, 2002, p. 491). Com isso, as divindades da epopeia, essas essências eternas, apresentam em si o conflito de sua universalidade com a determinação particular, o que se mostra como o cômico esquecimento de sua universalidade e eternidade essente. “É cômico ver

⁶⁵ “Em suas epopeias – na *Ilíada* e na *Odisseia* – Homero descreve a vida, os hábitos e os costumes desses heróis nacionais, conta sua história e relata as guerras que eles travam com outros povos” (THIBODEAU, 2015, p. 143-144).

os deuses, em suas querelas, esquecerem sua natureza eterna: por que lutam se não há vitória que possa mudar-lhes a natureza?” (KOJÈVE, 2002, p. 239).

Contudo, mesmo sendo considerados seres imortais, não estão isentos das fraquezas humanas, uma vez que há no meio deles muitas divergências. Nestes conflitos, esses seres imortais não podem aniquilar uns aos outros, pois são caracterizados por suas essências universais e eternas. Porém, os homens que se apresentam como deuses na figura do herói fraquejam ao acontecimento e à necessidade universal. Assim, as ações desses personagens (heróis – deuses) acabam por se transformar, para a consciência religiosa, em “uma fanfarronice vazia e contingente, que igualmente se esfuma, e que transforma a aparente seriedade da ação em um jogo sem perigo, seguro de si mesmo, sem resultado e sem êxito” (HEGEL, 2002, p. 492).

Deste modo, o mundo descrito pela epopeia é um mundo incoerente: “ela conta, de um lado, uma história que é regida pela *anankè*, pela necessidade e pelo destino; e, de outro, ela mostra homens que agem livremente de acordo com o que eles são e em conformidade com os fins que eles estabeleceram” (THIBODEAU, 2015, p. 144).

Para Hegel, o destino “é apenas o poder universal e uno que domina a particularidade dos deuses individuais” (GONÇALVES, 2001, p. 239), e acima dessas divindades individuais paira a necessidade⁶⁶. Tal necessidade é, segundo Hegel, “a unidade do conceito a que se acha submetida a substancialidade contraditória dos momentos singulares” (HEGEL, 2002, p. 493).

Na epopeia, o destino é amorfo, não possui forma própria nem conteúdo espiritual. É uma união meditativa que oferece uma unidade capaz de supracumir uma espécie de individualidade contingente presente nas divindades.

⁶⁶ “*Notwendig* e *Notwendigkeit* significam necessário e necessidade. Contrasta com *möglich* (possível) e *Möglichkeit* (possibilidade), do verbo *mögen* (poder, preferir, gostar etc.) e com *Zufall* (acaso, acidente), *zufällig* (fortuito, contingente) e *Zufälligkeit* (contingência). Em filosofia não-hegeliana, as palavras estão relacionadas mais ou menos assim. Se algo é possível, pode ou não ser real [ou EFETIVO] (*wirklich*). Se não é real, é meramente possível. Se é real pode ser contingente (ou seja, de tal modo que lhe é possível deixar de ser real). Mas o que é necessário nem sempre é real: alguma coisa pode ser uma CONDIÇÃO necessária (isto é indispensável) para alguma outra coisa, por exemplo, para a verdade de um teorema ou a realidade para um estado de coisas, mas não ser realizada (em cujo caso, aquilo de que é uma condição não pode ser real nem verdadeiro). Os usos por Hegel das palavras são influenciadas pelo contraste de Aristóteles entre o que é real (*energeia*) e o que é meramente potencial (*dunamei*)” (INWOOD, 1997, p. 234).

Neste contexto, todas elas estão igualmente sob a força do destino. Segundo Márcia Gonçalves:

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

Neste sentido, a necessidade das divindades gregas é compreendida “como o *Vazio, carente-de-conceito*” (HEGEL, 2002, p. 492), mas no mundo ético essa necessidade “é a *unidade do conceito*” (HEGEL, 2002, p. 492). Nela o jogo das ações dos heróis particulares adquire seriedade e valor, “como é o caso de Aquiles a conversar com seu cavalo, ou chorando a morte de Pátroclo, e triste por entrever o fim prematuro” (SANTOS, 2007, p. 337). Neste contexto, o mundo das representações desaba sobre Aquiles, que sente sua vida destroçada, no auge da força e da beleza. Neste âmbito temos, de um lado, o singular, o inefetivo abstrato (necessidade ou destino) e, do outro, o singular, o efetivo (aedo) que não participa do acontecimento. Esses dois extremos, segundo Hegel:

Devem aproximar-se do conteúdo; um, a necessidade, tem de preencher-se com o conteúdo; o outro, a linguagem do aedo, deve participar dele; e o conteúdo, anteriormente abandonado a si mesmo, deve receber nele a certeza e a firme determinação do negativo (HEGEL, 2002, p. 493).

Assim, a consciência de si é a oposição e a unidade do conceito, pois a unidade do conceito tem que possuir a consciência de si, ou seja, o que está em oposição ao conceito é o que deveria estar incorporado nele⁶⁷. Esse conceito presente na epopeia, como abandono de si mesmo, deverá receber a firme determinação do negativo, que se encontra em uma outra linguagem. Tal linguagem será a da tragédia. Nela a necessidade do destino adquirirá conteúdo, e a linguagem do aedo tornar-se-á participante da história, não mais um mero contador. Hegel considera a linguagem trágica superior à linguagem épica:

⁶⁷ “No que concerne à forma, ao penetrar o seu conteúdo, a linguagem deixa de ser narrativa, assim como o conteúdo deixa de ser um [conteúdo] representado. É o herói mesmo quem fala, e a representação mostra ao ouvinte – que ao mesmo tempo é espectador – homens *conscientes-de-si*, que sabem e sabem dizer seu direito e seu fim; a força e a vontade de sua determinidade” (HEGEL, 2002, p. 493).

Essa linguagem superior, a *tragédia*, abarca assim mais estreitamente a dispersão dos momentos do mundo essencial e do mundo operante. *Conforme a natureza do conceito, a substância do divino* dissocia-se em suas figuras, e seu *movimento* está igualmente em conformidade com seu conteúdo (HEGEL, 2002, p. 493).

Sendo assim, a consciência religiosa passará a experimentar sua essência divina encarnada numa individualidade consciente de si mesma. Elas não são mais aquelas figuras meio humanas e meio divinas. Neste contexto trágico, são homens do mundo operante, individualidades universais, e cada uma delas representa uma figura da essência divina. Essa figura do herói trágico que agora entra em cena vai em busca da afirmação subjetiva do Si, que fala por si mesmo, executando sua própria vontade, ou seja, não é mais um marionete que executava a ordem divina presente na epopeia. Essa ação executada pelo herói trágico se dá no âmbito do teatro, onde ele atua com o rosto envolto por uma máscara. Esta “é um elemento necessário e essencial, posto que tem por função fazer aparecer a individualidade universal da figura heroica quando cobre o rosto do ator singular” (THIBODEAU, 2015, p. 145). Segundo Hegel, “como é essencial à estátua ser obra de mãos humanas, assim é essencial o ator à sua máscara” (HEGEL, 2002, p. 493-495).

A máscara aqui usada pelo ator faz dele um herói universal e oculta sua particularidade. Sendo assim, o Si do particular (ator) não se revela em sua forma verdadeira, naquilo que de fato é, pois tais máscaras usadas pelos atores na encenação trágica mostram aquilo que ele não é, agindo como se fosse a própria divindade. Nele, a potência universal efetiva-se de forma imediata, no ser-aí do ator.

Para Hegel, o solo universal da tragédia é o povo comum, o qual ele denomina como “o material positivo e passivo da individualidade do governo que se lhe contrapõe” (HEGEL, 2002, p. 494), representado pelo coro dos anciãos. Esse coro que surge nas tragédias vem representar o povo comum que tem nessa fraqueza a sua voz. O povo é a instância passiva que, quando vê os heróis sendo despedaçados pela necessidade, que é a unidade do conceito, nada consegue entender e interpreta tais acontecimentos como um destino estranho. Resta ao coro, em suas falas, apenas o ato de consolar que se dá por lamentos inoperantes. Ele é incapaz de compreender no destino a estrutura do conceito e

“o agir da essência absoluta” (HEGEL, 2002, p. 494), do espírito que se aproxima cada vez mais do seu saber-de-si. Segundo José Henrique Santos:

O coro contribui, contudo, para que os espectadores se vejam representados, e não mais estranhem o destino dos heróis. Percebem que a multiplicidade de deuses e homens, na realidade, se reduz a duas potências antagônicas, representadas pelo direito divino e pelo direito humano (SANTOS, 2007, p.338).

Portanto, é diante dessa consciência espectadora do coro que o espírito surge no desdobramento simples do conceito, ou seja, sua substância “mostra-se, pois, somente desmembrada em suas duas potências extremas” (HEGEL, 2002, p. 495). Essas potências representadas pela lei humana (família) e lei divina (Estado) são, na arte trágica, essências universais elementares representadas por individualidades conscientes de si. Trata-se de personagens que, segundo Hegel, “põem sua consciência em uma dessas potências, nela possuem a determinidade do caráter, e constituem sua ativação e efetividade” (HEGEL, 2002, p. 495).

Neste campo trágico, a consciência religiosa se vê cindida, pois nesta trama haverá sempre oposição entre os direitos acima mencionados. De um lado, teremos aqueles que assumem a lei divina, do outro, aqueles que assumem a lei humana. Assim, ao cumprir a lei humana, o herói fere a lei divina e vice-versa. Essa divisão da substância ética atinge o mundo dos deuses na medida em que estes tomam partido por um dos lados, acabam por se aproximar da “individualidade propriamente dita” (HEGEL, 2002, p. 495). Assim, cada ação provoca uma reação, pois o herói só pode agir segundo o seu caráter, ou seja, aquilo que é determinado por uma das potências divinas, e ao agir de uma forma, desconhece a outra⁶⁸. Neste âmbito, a consciência religiosa experimenta em si a oposição entre o “saber e não-saber” (HEGEL, 2002, p. 495). Deste modo, se herói trágico, ao optar pelo direito divino, terá velado para si a potência do direito humano que dele “se esconde e espreita na emboscada” (HEGEL, 2002, p. 496). É, portanto, nesta atitude que consiste sua tragédia, cumprir-se assim seu destino.

⁶⁸ “A *Antígona*, de Sófocles é, sem dúvida alguma, o exemplo mais perfeito para ilustrar essa atitude. Tanto Antígona, a representante da lei da família, quanto Creonte, o defensor da lei da cidade, serão aniquilados, pois terão agido unilateral e parcialmente. Ambos creem que sua ação é apenas a realização da justiça, mas eles se esqueceram da lei oculta, a lei subterrânea que permanece à espreita” (THIBODEAU, 2015, p. 150-151). Nesta tragédia, Antígona é punida por dar ao irmão morto em combate um funeral decente, indo, assim, contra a ordem de Creonte e da lei humana, pois ao enterrar o irmão ela cumpriu a lei divina e a lei da família.

Assim, o direito ético de enterrar o próprio irmão que Antígona tem como justo é unilateral, é uma lei própria do seu caráter que ela executa e que, segundo Hegel, representa “somente uma potência da substância” (HEGEL, 2002, p. 496). Contudo, na sua ação, ela toma partido das leis da família ao mesmo tempo em que transgride a lei do Estado.

Neste âmbito, a consciência religiosa em sua trajetória caracteriza suas divindades em três figuras: “Zeus, que representa a substância e abarca tanto a potência do Estado quanto da família; *Apolo*, o deus que sabe e se revela; As *Erínias*, que se mantêm ocultas” (MENESES, 2003, p. 58). Essas figuras distintas só se individualizam para a representação enquanto não estão unidas à substância. Contudo, no confronto dessas duas potências opostas (Apolo e Erínias) percebe-se que o direito está reservado, tanto para uma, quanto para outra, ou seja, este embate faz surgir no Si do herói trágico a consciência que vai se separando e se distinguindo de um outro que lhe é oposto, pois, segundo Hegel, a substância do herói trágico possui “apenas um lado da diferença do conteúdo” (HEGEL, 2005, p. 497), isto é, ou se está com Apolo ou se está com as Erínias. Neste sentido, “ambas gozam de honra igual” (HEGEL, 2002, p. 497), na medida em que Zeus “é a necessidade da relação mútua das duas” (HEGEL, 2002, p. 497). Deste modo, temos a origem desta dualidade contida na substância, no simples, “na essência interior que destrói esta diferença” (HEGEL, 2002, p. 497).

Para a consciência religiosa é essa diferença que possibilita a ação, tanto de um quanto de outro. Neste sentido, o herói trágico ao escolher uma das leis, é ofuscado pela lei oposta. É o caso de Antígona e Creonte que, ao cumprir a lei segundo o seu caráter cai no esquecimento da lei oposta, ou seja, a certeza da ação de um e de outro “tem sua confirmação no olvido” (HEGEL, 2002, p. 497). Neste embate, dessas duas consciências (Antígona e Creonte), diz Hegel, elas “tem igual direito, e por isso em sua oposição – que o agir produz – têm a mesma falta de direito” (HEGEL, 2002, p. 498).

Diante dessa tragédia, a consciência religiosa toma consciência de seu mundo e percebe que o indivíduo não tem consciência de si, pois, como vimos, ele age e interage livremente levando em conta aquilo que é. É um ser determinado pela lei à qual concerne naturalmente, não possui essência própria, ela lhe é atribuída de modo eventual pela natureza. Por conta disso, não é um

indivíduo verdadeiro, mas uma individualidade universal sem essência. Assim, neste trajeto de suas experiências religiosas a consciência começa a indagar sobre suas divindades, do papel que elas exercem em seu mundo. Será que essas divindades dão conta de resolver os conflitos humanos? Diante dessa indagação, cai a máscara do ator, tal fenômeno faz com que ele se revele a si mesmo afastando-se de sua representação e, neste momento, a tragédia passa a ser comédia. Aqui não há mais heróis, o bem e o mal perdem o referencial que os mantinha contrapostos na abstração do pensamento. “Retirando sua máscara, ele vai executar o gesto que lhe permitirá revelar-se como Si efetivo, como uma autêntica consciência de si humana” (THIBODEAU, 2015, p. 153). Para Hegel, esse é o momento em que o ator mostra ao seu público que seu destino não está ligado de forma alguma à essência divina exterior e estranha a ele, mas que ele próprio é sua essência, sua substância. Essa ideia levará a consciência a uma nova forma de religiosidade, através da autoconscientização do próprio destino humano, levando-a ao conhecimento de si mesma, coisa que as religiões anteriores, por nós aqui analisadas, não conseguiram efetivar. Neste contexto, surge a subjetividade como elemento essencial para “o nascimento de uma nova forma de religiosidade, na qual o espírito já não será representado através de obras de arte, mas se encanará como homem vivo” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 425).

Para Hegel, é na comédia que “a consciência-de-si dos heróis deve sair de sua máscara, e apresentar-se tal como ela se sabe: como o destino tanto dos deuses do coro, quanto das potências absolutas mesmas; e [então] não está mais separada do coro, da consciência universal” (HEGEL, 2002, p. 499). No destino dos deuses está a comicidade da consciência que satiriza as potências divinas que antes eram veneradas.

Portanto, na comédia, a consciência religiosa vai percebendo que a bela religião da arte vai aos poucos definhando, pois o universal, o destino, suas divindades vão submergindo no Si efetivo que vive e age como um homem comum que, ao assumir a si mesmo, “se apresenta em sua própria nudez e condição costumeira, que mostra não ser diferente do Si próprio: do ator como igualmente do espectador” (HEGEL, 2002, p. 500). Deste modo, a consciência religiosa encontra na efetividade do Si tudo aquilo que antes ela experimentava fora de si. A comédia zomba e ri de tudo isso. Assim, ao se deparar com tudo

isso, a consciência religiosa vê que suas divindades são “nuvens, uma névoa evanescente” (HEGEL, 2002, p. 501), que não se sustenta em sua verdade:

Esta descoberta dolorosa, sustenta Hegel, exprimir-se-á na dura palavra: Deus está morto⁶⁹. Esta expressão se afirmará como a consciência ou como saber da perda total. Mas, ao mesmo tempo, indica Hegel, a frase terrível será a expressão de um saber que abrirá o caminho a outra forma de consciência religiosa (THIBODEAU, 2015, p. 156).

Com isso, a figura da divindade é despida daquele caráter determinante, contingente, individual e superficial que a consciência religiosa lhe concedia como verdade absoluta ao proclamar que “o Si é a essência absoluta” (HEGEL, 2002, p. 503). Essa consciência certa de si mesma encontra sua infelicidade ao se perceber demasiadamente humana, finita e contingente. Segundo Hyppolite, “a verdade desta certeza absoluta de si é que ela é o inverso de si mesma; ela pretende ser consciência feliz e deve aprender que é a consciência infeliz, para a qual o próprio Deus morreu”⁷⁰ (HYPPOLITE, 1999, p. 585). Essa consciência será, para Hegel, o terreno fecundo do qual nascerá, para a consciência religiosa, a religião cristã. Nela Deus se faz homem e a essência divina não estará apartada dele, num além, tampouco na singularidade da consciência feliz (religiosidade grega) que reclamava para si tal essência.

Contudo, se na comédia o ator despido de sua máscara julgava ser a verdade do divino, ridicularizando-o, reduzindo-o a si, não consegue transcender e acaba por perder a si mesmo, na religião manifesta isso não será possível, pois o transcendente (Deus) e o imanente (homem) serão um só em Jesus Cristo. Deste modo, a consciência religiosa passará a experimentar e conceber sua divindade “como um ser que é certamente a expressão do infinito e do absoluto,

⁶⁹ Segundo Taylor, Hegel é o ponto de origem do movimento rumo a um cristianismo demitologizado, pode-se dizer até “desteologizado”. As teologias contemporâneas da “morte de Deus” são suas netas espirituais. A filiação ou é direta, como no caso de Paul Tillich, que influenciou muito os teólogos dessa escola, ou através do jovem hegeliano Ludwig Feuerbach. E, em certo sentido, o próprio Hegel foi o primeiro teólogo da “morte de Deus” (TAYLOR, 2014, p. 534).

⁷⁰ Mircea Eliade, em sua obra *Mito e Realidade*, ao falar da ociosidade de Deus presente nos *Gyriamas* da África Oriental diz que “o *deus otiosus* é o primeiro exemplo da ‘morte de Deus’, freneticamente proclamada por Nietzsche”. Na mesma linha, Buber diz que “o eclipse de Deus, o afastamento e o silêncio de Deus, que obsedam alguns teólogos contemporâneos, não são fenômenos modernos” (ELIADE, 2013, p. 88).

mas, ao mesmo tempo, é um homem que se manifestou que se revelou e que revestiu os atributos da finitude humana”⁷¹ (THIBODEAU, 2015, p. 156).

Das experiências religiosas da consciência que até aqui nós perseguimos, a consciência não experimentou nada que a ela se igualasse, não se reconheceu em nenhuma das experiências até aqui analisadas. Neste caminho, o espírito vem se constituindo como espírito no saber de si mesmo. Esse saber terá sua efetividade na legitimação do espírito humano que se dará no âmbito da religião manifesta, capaz, segundo Hegel, de fazer com que o espírito conheça-se a si mesmo como espírito.

2.3 A experiência da consciência na “religião manifesta”

Neste caminho que estamos traçando, no qual estamos acompanhando as experiências religiosas da consciência e sua evolução rumo ao saber de si mesma, chegamos à religião manifesta. Esse será, segundo a proposta desta pesquisa, o momento em que a consciência religiosa experimentará plenamente sua união com o divino, por meio da encarnação do verbo (Deus que se faz Homem). Nele ela encontrará a si mesma, tornando-se consciência de si. Neste âmbito da religião manifesta, Deus se manifestará para e na consciência religiosa, já não será um Deus distante, separado, mas um Deus presente na vida da comunidade que participa e vive essa experiência.

Dentro desse processo, a consciência religiosa vem evoluindo gradativamente por meio de suas experiências, que ocorreram no seio das determinadas religiões: religião natural (Persa, Índia, Egito) e religião da arte (Grécia). Assim, a mobilidade da religião, no sentido que analisamos acima, acompanha a gradual identidade que a consciência vai tomando de si consigo mesma.

Na religião manifesta, a experiência que a consciência tem do espírito, de acordo com a *Fenomenologia do Espírito*, obtém uma nova forma para representar e conceber sua divindade, e esta nova forma é o cristianismo⁷². Para

⁷¹ Na *Filosofia da História*, Hegel diz que os deuses gregos não devem ser vistos como mais humanos que o Deus cristão. Cristo é muito mais *humano*: ele vive, morre, sofre a morte na cruz, o que é infinitamente mais humano do que a ideia da beleza grega (HEGEL, 2008, p. 209).

⁷² “Jesus Cristo, profeta judeu de Nazaré na Galiléia, nascido no início da era que ganhou seu nome, e crucificado, segundo a tradição, na primavera do ano 33, está no cerne da religião cristã. Sua vida e sua breve carreira de messias são descritas nos Evangelhos. As fontes históricas do tempo quase nenhuma informação contêm sobre Jesus, a tal ponto que uma corrente mitológica radical teve sérias dúvidas sobre sua existência. Embora comumente aceita hoje em dia, a

Hegel, esta religião é o momento efetivo em que a substância se torna sujeito, ou seja, que Deus se faz Homem. “Deus não pode existir de outro modo” (TAYLOR, 2014, p. 236). Ele se torna efetivo no viver humano encarnando-se. “Hegel insiste na realidade da encarnação como evento histórico e distingue-o das várias religiões de mistério que meramente *imaginaram* a presença do espírito no mundo” (TAYLOR, 2014, p. 236). Para Hegel, diante dessa nova forma de religiosidade que agora desponta com o cristianismo, as antigas divindades se tornaram “cadáveres cuja alma vivificante escapou, como os hinos são palavras cuja fé escapou; as mesas dos deuses ficaram sem comida e bebida espirituais, e de seus jogos e festas já não retorna à consciência a unidade jubilosa com a essência” (HEGEL, 2002, p. 505).

Deste modo, temos aqui uma retomada da exposição das representações míticas das religiões do passado que a consciência religiosa havia experimentado outrora. Essa transformação histórica de um momento no outro fez o Espírito Absoluto entrar no ser-aí em sua unidade. Pela religião manifesta, “Deus vem a ser imediatamente como si, como um efetivo homem singular, sensivelmente intuído, só assim ele é consciência de si” (HEGEL, 2002, p. 509). Jesus Cristo é Deus e homem, essa é para Hegel a essencialidade simples da religião manifesta, a encarnação da essência divina na forma da consciência de si do espírito em si e para si, não mais como uma representação exterior à consciência.

2.3.1 A encarnação

Este itinerário que a religião manifesta perfaz é o caminho em que a essência divina se manifesta à comunidade, a qual encontra seu saber de si nesta manifestação da essência. Neste âmbito, a consciência religiosa (si individual) torna-se possibilidade de elevação à essencialidade universal (Deus). Essa unificação do divino com o humano, proposta pela religião manifesta, apresenta-se sob a forma contingente da representação, pois “para essa comunidade, Deus estará tanto separado e acima quanto não separado e dentro; e ela será capaz de aprender essas duas proposições juntas como verdadeiras por meio da razão especulativa” (TAYLOR, 2014, p. 235-236). Neste sentido, a consciência religiosa

existência de Jesus continua a esbarrar em numerosos problemas históricos” (ELIADE e COULIANO, 1995, p. 102).

mesmo no seu modo de ser mais elevado, no caso do cristianismo, tende a experimentar sua essência divina (Deus) num para além dela, ou seja, fora dela. Assim, o anúncio que a religião manifesta faz da união do divino com o humano é ainda eventual.

Esse quadro descrito acima aponta para o verdadeiro paradigma da consciência infeliz, tal como analisamos no capítulo anterior, uma consciência que está sempre buscando sua essencialidade, contudo, sempre a colocando num para além, negando a essência de sua própria existência (e Hegel viu o judaísmo desse modo). Deste modo, a consciência infeliz encontra-se profundamente dilacerada ao perceber sua essência sempre distante de si. Isso a consome constantemente neste mundo em que ela se encontra, sempre reclamando sua unidade com a essência divina, o que poderia amenizar sua dor. Assim, “abandonada à própria sorte, ela só pode naufragar no sentimento de perda deixado por um mundo dessacralizado” (TAYLOR, 2014, p. 231). Porém, se a consciência infeliz permanece nesta negatividade, o caminho proposto por Hegel no âmbito da religião manifesta tem por objetivo suprassumi-la positivamente. Isso se concretiza de forma positiva na pessoa do Cristo. Segundo Hegel:

A fé do mundo é [crer] que espírito ‘é-a’ como consciência-de-si, quer dizer, como um homem efetivo; que o espírito é para a certeza imediata; que a consciência crente vê e toca e ouve esta divindade. Assim, essa consciência-de-si não é fantasia, mas é efetivamente no crente (HEGEL, 2002, p. 508).

Deste modo, a consciência infeliz reconcilia-se com a essência divina, na qual encontra a sua positividade ao ver a essência divina encarnada num Si determinado, um homem singular divino que surge diante de si, no qual ela passa a crer, colocando nele toda sua confiança e esperança⁷³. Neste quadro, a consciência religiosa vê diante de si uma consciência de si humana, mas ao mesmo tempo vê Deus. Para Hegel, este “é o conteúdo simples da religião absoluta” (HEGEL, 2002, p. 509), ou religião manifesta: “a *encarnação da essência divina*” (HEGEL, 2002, 509). Deste modo, a religião manifesta une no si individual o sensível e o espiritual, a substância e o sujeito, ou seja, o si abstrato do pensamento (Deus) e a realidade do mundo efetivo (Homem). “O que é

⁷³ Temos aqui claramente uma referência à Sagrada Escritura: “Quem me viu, viu o Pai” (cf. Jo 14.9).

pensado como necessário deve também aparecer e se manifestar na experiência” (HYPPOLITE, 1999, p. 588).

Neste sentido, a consciência religiosa experimenta sua unidade com o divino. Aqui “o espírito é conhecido como consciência-de-si, e é imediatamente revelado a esta por ser ela mesma. A natureza divina é a mesma que a humana, é essa unidade que é intuída” (HEGEL, 2002, p. 510), Deus se manifesta segundo o seu conceito. Esta imagem do Cristo encarnado aponta para a verdade mais profunda do espírito, verdade que se faz presente no conteúdo da religião manifesta, na qual essa divindade pode ser vista, ouvida e tocada como um ser vivente⁷⁴. Assim, aquilo que a religião da arte não conseguiu efetivar, a religião manifesta efetiva no ser humano. Isso se efetiva de forma clara para Hegel em Pentecostes, com a vinda do Espírito Santo aos apóstolos. Acerca disso diz Taylor:

Na visão de Hegel, isso satisfaz a necessidade especulativa por trás da morte de Cristo: ele teve de desaparecer como um ponto de junção particular, exterior entre o ser humano e Deus, para que a Encarnação pudesse ser espiritualizada e, portanto, universalizada (TAYLOR, 2014, p. 534).

A necessidade que o espírito universal do Antigo Testamento tinha de achar um meio na história humana foi contemplada na encarnação do verbo. Segundo Taylor, a encarnação supre as necessidades “de Deus e do ser humano, ela é vista como originada da colaboração entre Deus e humanidade (através de Maria)” (TAYLOR, 2014, p. 236)⁷⁵. Neste movimento imediato, em que a natureza divina assume a natureza humana, temos a renúncia das duas partes, numa perspectiva hegeliana, uma que renuncia a essência divina em favor do si humano e a outra que renuncia a si mesma em favor da essência divina.

Neste contexto, por meio do movimento altruístico, está presente o movimento do espírito que contém em si tanto a essência divina, quanto o si particular. Neste movimento dialético especulativo, temos o vir a ser de Cristo que traz em si a essência divina universal encarnada num si individual existente. Assim, tanto humano quanto divino tomam consciência de que o seu próprio si singular participa igualmente de uma essencialidade universal. Portanto, para

⁷⁴ “O que existia desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com nossos olhos, o que contemplamos e nossas mãos apalparam [...] se manifestou a nós” (cf. 1Jo 1.2).

⁷⁵ “A Palavra se fez homem e acampou entre nós” (cf. Jo 1.14).

Hegel, é a religião manifesta que dá a substância e torna presente o individual com características do universal e vice-versa. Contudo, se na religião manifesta:

A essência divina é revelada pelo fato de a substância ser sujeito ou si mesmo, o ser-manifesto da essência divina que nela se revela consiste manifestamente em que o que tal essência é torna-se sabido não somente na forma de *ser para Outro*, mas antes enquanto o *ser para si* que, como ser imediato ou como *ser para Outro*, é imediatamente retornado a si e junto de si mesmo. Isso nos permite determiná-la como religião manifesta (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 429).

Esse fator é muito importante na análise que estamos fazendo acerca das experiências religiosas da consciência, pois aqui o divino em seu fenômeno religioso se manifesta na, à e para a consciência, e não somente para. Neste sentido, queremos dizer que só há manifestação do divino se houver sujeito, pois os termos: “o bondoso, o justo, o santo, o criador do céu e da terra etc., são predicados de um sujeito” (HEGEL, 2002, p. 509). Estes predicados, enquanto não exteriorizados, estão contidos no sujeito, portanto, precisam do sujeito para se manifestar. “Essa a única razão pela qual, no dizer de Hegel, Deus ser autoconsciência” (VIEIRA e SILVA, 2014, p. 431). A consciência religiosa cristã tende a conceber a revelação independente do sujeito, ou seja, Deus não depende de nada para ser Deus.

Fato é que, na encarnação cristã, Deus se manifesta num sujeito particular, que, segundo Hegel, é um “homem singular, sensivelmente intuído” (HEGEL, 2002, p. 509). Essa unidade intuída diz respeito não no sentido de semelhantes, mas de uma só coisa. “A essência é o Um que se distribui, está consigo estando em Outro” (SANTOS, 2007, p. 341). Neste sentido, ela é única, visto que nas religiões anteriores o divino revelava-se de diversos modos, apenas exteriormente. Contudo, para o cristianismo, Jesus é Deus aí. Segundo Hegel, “Deus é assim revelado aqui como ele é: ele é aí assim como ele é em si; ele é aí como espírito” (HEGEL, 2002, p. 511). Este é, segundo Hegel, o conteúdo especulativo da religião manifesta: “Deus é o espírito” (HEGEL, 2002, p. 511). Pois nela, religião manifesta:

Deus só é acessível no puro saber especulativo, e é somente nesse saber; e só este saber mesmo, porque Deus é o espírito, e esse saber especulativo é o saber da religião revelada. Um saber que sabe Deus como o pensar, ou pura essência, e esse pensar como ser e como ser aí, e o ser-aí como a negatividade de si mesmo; por isso, como Si, este si, e Si universal. É justamente isso o que sabe a religião manifesta (HEGEL, 2002, p. 511).

Neste sentido, a essência da religião manifesta gira em torno da reflexão da objetividade na subjetividade, não na forma do conceito, mas da representação. Neste contexto, a consciência religiosa perde sua imediatez, na qual o divino estava intimamente ligado a ela, pois se o saber de Deus nasce no pensamento, então, tal pensar implica no abandono daquilo que é imediato. Neste sentido, segundo Hegel, de imediato o espírito só pode existir na forma da representação, na união sintética da imediatez e do pensar. Neste âmbito, o saber especulativo é posto na figura do Cristo histórico que é representado por uma comunidade de fé.

Assim, no movimento de tornar-se outro (encarnação), finda-se no saber representativo da comunidade que pensa e efetiva o Cristo de forma exterior, tem Ele como origem (encarnação) e não como presença real, ou seja, a comunidade pensa Cristo, mas Ele mesmo como objeto não está presente. Aqui, a consciência religiosa não distingue o que é origem do que seja conceito⁷⁶, aprende apenas o que é representação. Neste sentido, vemos que a consciência religiosa, ao experimentar Deus em si mesmo, ainda se encontra dividida entre o além e o aquém, visto que a unidade experimentada (divino e humano = encarnação de Cristo), só é aprendida pela representação, sendo adiada para o futuro e o passado, e não reconhecida no presente.

Seguindo nosso caminho, passaremos agora a analisar a experiência religiosa da consciência dentro da comunidade, pois o espírito infinito (Cristo) não será nada além de uma abstração, se não for concebido dentro da vida de uma comunidade de crentes⁷⁷.

2.3.2 A experiência religiosa da consciência na Comunidade

Seguindo no trilha da *Fenomenologia do Espírito*, a consciência religiosa alcançou o conhecimento que o Cristo possuía de estar unido ao próprio em-si, de ser seu Outro sem deixar de ser Si mesmo. Para tanto, o conteúdo de Cristo carece ser universalizado nas consciências humanas (comunidade) e junto delas

⁷⁶ Esse pensamento levou Adorno a afirmar que “toda a filosofia de Hegel constitui um esforço único de traduzir a experiência espiritual em conceitos” (SANTOS, 2007, p. 34).

⁷⁷ “A revelação, por mais imediata que possa ser, exige um crente, uma testemunha. Ela não é jamais um fato bruto, acessível à observação e à descrição. A crítica histórica moderna certamente sustentaria Hegel nesse ponto, e sugeria sem dúvida que a presença do crente está implicada nas primeiras interpretações dadas ao acontecimento escatológico pela comunidade. Nesse sentido, o pensamento está em ação não apenas no processo de interpretação, mas no testemunho dado à aparição do Absoluto” (RICOEUR, 1996, p. 57-58).

torná-lo efetivo. Como analisamos anteriormente, Cristo, ao assumir a forma humana, tornou-se a essência encarnada, o puro pensar (Deus) que assumiu uma figura natural (homem). Era uma representação indutiva, porém absoluta, o meio termo mais perfeito entre o puro pensar e a consciência de si, ou seja, a encarnação foi a unidade perfeita entre o divino e o humano. Contudo, essa unidade aconteceu no nível da representação e não do conceito, visto que estamos nos referindo às experiências religiosas da consciência que têm início e fim, no campo da religião manifesta, na pessoa do próprio Cristo. Ele é a representação da síntese entre Deus e homem. Contudo, para a reflexão filosófica, toda representação deve ser, na perspectiva de Hegel, elevada ao nível do conceito, pois “os elementos contrapostos, Deus e o Homem, parecem tão estranhos entre si que sua união seria inconcebível fora do dogma da Encarnação. Esse *escândalo religioso* constitui, com efeito, a essência da fé cristã” (SANTOS, 2007, p. 341), ou seja, “Hegel não dispensa o *Conceito*, no qual vê realizada a *Concepção* do Verbo Divino” (SANTOS, 2007, p. 341).

Das diversas representações religiosas construídas pela consciência de si do espírito que analisamos até aqui, podemos considerar a de Cristo a mais significativa, pois Nele a consciência religiosa encontrou sua essência sendo um no outro. Porém, esse movimento figurativo presente na religião manifesta tem que transformar o si singular em um si universal. Segundo Hegel, o ser-para-si particular de Cristo torna-se consciência universal na comunidade, pois com:

*A morte do homem divino, como morte, é a negatividade abstrata, o resultado imediato do movimento, que só se consuma na universalidade natural. A morte perde essa significação natural na consciência-de-si espiritual, ou seja, torna-se seu conceito indicado acima: a morte daquilo que imediatamente significa, do não-ser deste Singular se transfigura na universalidade do espírito, que vive em sua comunidade, e nela cada dia morre e ressuscita*⁷⁸ (HEGEL, 2002, p. 526).

Com a morte de Cristo, a consciência religiosa não O vê como um estranho à essência, uma vez que nela o imediato é suprassumido pelas consciências presentes na comunidade, tornando-se, assim, universal. Essa morte é a prova da sua humanidade. Neste contexto, surge a comunidade “de um modo enfático, pode-se, portanto, dizer que Cristo teve de morrer porque somente desse modo ele podia trocar a presença sensorial pelo mais sublime da presença espiritual”

⁷⁸ No *Missal Romano* encontramos a seguinte aclamação: “Anunciamos Senhor a vossa morte e proclamamos a vossa ressurreição” (cf. *Missal Romano*, 1992, p. 484).

(HÖSLE, 2007, p. 717). Com o sacrifício de sua vida (morte e ressurreição), temos o seu retorno ao em-si. Cristo “morre em seu saber que é a essência reconciliando-se consigo” (HEGEL, 2002, p. 526). Deste movimento temos o espírito, o qual infunde nos membros da comunidade o saber de Deus⁷⁹, e por essa ação tornam-se participantes da essência divina.

Essa experiência religiosa que a consciência faz no seio da comunidade aponta para a reconciliação do Si singular (Cristo) com o Si universal (espírito). Aqui se desvanece a figura do Cristo no seu ser-aí imediato, contudo, o espírito que Dele advém será o Si imediato efetivo por meio dos fiéis que compõem a comunidade de fé como consciência de si universal. Hyppolite diz que: “O deus-homem deve desaparecer no tempo como todo ‘isto sensível’ e histórico, mas ressuscita transfigurado” (HYPPOLITE, 1999, p. 589). Neste contexto, “a morte de Cristo desempenha um papel crucial e necessário como base indispensável para a vinda do Espírito Santo e, em consequência, para a espiritualização da presença de Deus, que é o mesmo que a implantação dessa presença na vida da comunidade” (TAYLOR, 2014, p. 534).

Neste sentido, a comunidade traz em si esse aspecto espiritual, que conserva em si a divindade de Cristo (“Permanecei em Mim e Eu permanecerei em vós” cf. Jo 15,4). A comunidade está em Cristo e Cristo está na comunidade. Essa “representação é o verdadeiro conteúdo absoluto; exprime o espírito mesmo” (HEGEL, 2002, p. 527). Por isso, a comunidade traz consigo, na vivência de sua fé, o Deus vivo. Assim, a experiência religiosa que a consciência religiosa faz neste âmbito expressa-se neste movimento espiritual que vem a ser desde a essência abstrata, passando pelo si individual até alcançar o si universal presente na comunidade. Assim, “[o Jesus histórico] é o Deus *imediatamente* presente. Também o seu *ser traspassa no ter sido...* Em outros termos, como ele nascia para a comunidade como *ser-aí* sensível, ele nasceu agora *no espírito*” (RICOEUR, 1996, p. 51).

Neste contexto comunitário, a consciência religiosa não consegue avançar rumo ao conceito, pois uma vez que Cristo não é mais presente visivelmente, ela permanece no nível da representação e “incorre em dualismos e contradições – ela anseia, em parte, pelo passado, e em parte por um futuro compreendido

⁷⁹ “O Espírito da verdade, que o mundo não pode receber, porque não o vê nem o conhece. Vós o conheceis, pois permanece convosco e está em vós” (Jo 14,17).

escatologicamente, e se torna aquilo que Hegel descreve na fenomenologia como consciência infeliz” (HÖSLE, 2007, p. 718).

Para Hegel, o verdadeiro conteúdo especulativo dessas representações religiosas que estamos analisando só pode ser apreendido no saber absoluto. A religião, neste sentido, só diz a infinitude do espírito, a consciência religiosa o dissolve, fazendo com que a substância espiritual apareça em contraste com ela mesma, e que sua própria reconciliação apareça como algo distante, ou seja, presa no seu saber representativo, ou seja, ela continua mesclando o individual sensível com o universal do pensamento. Neste sentido, não é claro para a consciência religiosa que “essas profundezas do Si sejam a força pela qual a essência abstrata se faz descer de sua abstração, e é elevada ao Si pelo poder dessa pura devoção” (HEGEL, 2002, p. 528). Segundo Hegel, o que sua representação manifesta é algo que lhe é exterior, “sua satisfação é afetada pela oposição de um além [...]; como um longe do *futuro*, assim como a reconciliação, que o outro *Si* realizou, aparece como um longe do *passado*” (HEGEL, 2002, p. 528). Nisto consiste a angústia da consciência religiosa que se sente separada de Deus, de quem não deveria estar, porém, anseia por um retornar à união com ele.

Para Hegel, essa reconciliação não acontece no seio da consciência religiosa, pois ela coloca a representação da consciência de si do espírito para além dela, ou seja, nela mesma esse movimento reconciliatório não acontece. Segundo Hegel, a reconciliação está “em seu coração, não na sua efetividade” (HEGEL, 2002, p. 529). Está num além, seja do passado ou do futuro. Neste âmbito, não há uma reconciliação perfeita, visto que o elemento com o qual a consciência religiosa se reconcilia é ainda um além distante que não pode ser alcançado. Este é um Si que apenas representa, mas não conceitua, dado que só o conceito será capaz de dissipar toda a dualidade existente na consciência religiosa. Para Hegel, a reconciliação ocorreu apenas no em si da consciência religiosa, ela deve se tornar no ser-para-si absoluto, dando, assim, a si mesma, a figura do espírito, pois o que “sua consciência-de-si efetiva não é o objeto de sua consciência” (HEGEL, 2002, p. 530), ou seja, está fora dela, fazendo com que essa reconciliação seja intermitente e nunca definitiva.

Diante dessa constatação, deparamo-nos com o espírito da comunidade, na perspectiva de Hegel, separado de sua consciência religiosa, pois, para ela, o Absoluto não se efetivou. Portanto, a objetividade da representação do Espírito

Absoluto no seio da comunidade crente carece ser suprasumida pelo conceito, no qual o si singular da essência universal possa se manifestar como resultado da experiência da consciência humana.

Neste caminho que traçamos até aqui, trajeto em que a consciência religiosa busca sua identidade consigo mesma por meio de suas experiências religiosas, vemos que a comunidade é o momento mais nobre da religião manifesta, pois nela a consciência religiosa experimenta sua divindade nela mesma. Em suma, diz Taylor:

Jesus morre. Porém, esse não é o final da história. Algo foi definitivamente mudado. Como da Encarnação, os seres humanos agora são capazes de desenvolver uma vida de união com o *Geist* de um modo que não foi possível antes. E assim a morte de Cristo é seguida de sua Ressurreição e de sua Ascensão ou retorno ao Pai (essas duas nunca são realmente tratadas separadamente por Hegel). Esse retorno é a ocasião para o envio do Espírito, que habita na comunidade e a eleva a uma vida com Deus, de modo que a Encarnação tem continuidade na vida da Igreja, que é vista como o Corpo de Cristo (TAYLOR, 2014, p. 530).

Portanto, é na comunidade que o Espírito encontra sua consciência de si⁸⁰ universal no nível da representação. Neste âmbito, vemos que Hegel coloca a filosofia acima da religião em vista do saber absoluto. Segundo ele, é apenas nele que haveremos de compreender uma efetiva união entre Deus e o Homem. Contudo, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel não nos deixa uma possibilidade de isso se efetivar na comunidade comum dos fiéis. Para ele, há um grande abismo entre a realidade natural da consciência religiosa e a divindade de Deus e, por isso, a religião jamais poderá unir o divino ao humano por meio da fé.

2.3.3 A experiência representativa da consciência

Na experiência religiosa vivida pela consciência no seio da comunidade cristã temos como resultado o conteúdo da representação. Tal conteúdo representa o Espírito Absoluto, que na religião manifesta no âmbito da *Fenomenologia do Espírito* aparece como a efetivação do conceito de religião. Trata-se de uma etapa primordial para que o Espírito Absoluto possa se

⁸⁰“Ao falar de consciência de si, Hegel tem em vista a comunidade, mas na medida em que ela é, ela mesma, o movimento de superar as próprias limitações históricas em benefício da universalidade que é o seu horizonte especulativo” (RICOEUR, 1996, p. 58).

manifestar. Porém, a religião não é o fim último do Espírito, pois este está reservado ao saber filosófico, ao saber absoluto.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel aponta para a necessidade de compreender o Espírito Absoluto como uma essência efetiva, objetiva no mundo, e não apenas como um conteúdo interior da consciência. Por isso, o saber representativo da consciência religiosa é impreciso. Segundo ele, “a eterna essência simples seria espírito somente segundo uma palavra vazia, se permanecesse na representação e na expressão da eterna essência simples” (HEGEL, 2002, p. 515). Tal essência simples expressa a singularidade de Cristo que sendo apenas representado pela consciência religiosa torna-se vago. “Diferentemente da estátua grega, o Filho de Deus não representa uma essência: por sua morte e pelo apagamento de sua presença sensível, indica qual é a verdadeira relação do ser humano com a essência divina” (LEBRUN, 2006, p. 33). Sendo assim, a essência eterna objetiva é para si mesma o conceito, mas para que ela seja o si efetivo do conceito, ela deve ser para nós também, e não apenas no em si da representação, ou seja, ele não pode ser apenas representado. Assim, na religião manifesta o material (homem) e o espiritual (divino) são unidos no saber representativo da comunidade cristã, fato esse que permite à consciência abarcar o Espírito Absoluto como conceito⁸¹. Porém:

A consciência religiosa ainda não é o pensamento concipiente ou o saber absoluto de si; ela traduz, na forma ainda estranha da representação, este espírito que ela mesma é, e ainda não possui plenamente a consciência de si mesma. Fala das relações entre a essência e a consciência de si como de relações entre pai e filho (HYPPOLITE, 1999, p. 589).

Neste sentido, o pensar conceituante não é expresso no conteúdo da representação religiosa, pois este, ao invés de encaminhar o pensar para as formas do conceito, prende-se às meras “relações naturais de pai e filho” (HEGEL, 2002, p. 516). Entendemos aqui que a essência (pai) é o Um que se distribui, está consigo estando em Outro (filho)⁸². Para Hegel, isso só pode se

⁸¹ “Fazei de nós um só corpo e um só espírito” (cf. *Missal Romano*, 1992, p. 480).

⁸² “O dogma da Trindade é ideal para os propósitos de Hegel. O Universal sai de si mesmo, experimenta o rompimento consigo e engendra o particular (o Pai gera o Filho antes de todas as eras); e o particular, não obstante, retorna a unidade com o Universal numa vida comum (o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, e os une). Hegel vê, portanto, um profundo significado especulativo na noção de trindade eterna, um jogo de amor no próprio absoluto” (TAYLOR, 2014, p. 528).

efetivar no pensamento, ou seja, pelo conceito e jamais pela representação. Esse movimento de ser um no outro, estando em si mesmo, nos conduz “ao conceito especulativo de religião que, todavia, apenas entra na consciência filosofante, não na consciência religiosa” (HÖSLE, 2007, p. 702). Pois, para a consciência religiosa na relação do pai para com o filho, pressupõe um outro de si (Deus e homem = Cristo) e o coloca dentro da forma da representação, pois Deus sai de si mesmo e se mostra a si mesmo no Cristo.

Neste contexto, a consciência religiosa tem a necessidade de suprasumir a dicotomia entre o além e o aquém da representação, e isso acontece no culto. O culto é o lugar em que a consciência religiosa, junto de sua comunidade, experimenta de forma efetiva o Espírito Absoluto. Nele, a consciência religiosa da comunidade priva-se do saber filosófico e, por isso, não pode chegar, segundo Hegel, ao conceito, e se reconcilia com o Espírito Absoluto por meio da louvação, pela qual se tornam um só corpo e um só espírito:

No culto, o ser humano supera a sua separação de Deus, a sua própria subjetividade, o seu lado finito que o separa do infinito. Ele o supera, renunciando a ele. O culto contém um elemento de sacrifício e, em muitos cultos específicos, há um sacrifício exterior real, realmente se renuncia a algo ou algo é queimado. Ao mesmo tempo que o ser humano renuncia à sua própria subjetividade separada e, no sacrifício, livra-se de seu apego à finitude, Deus se torna real nele: o sacrifício, por conseguinte, com frequência, terminará com uma refeição de comunhão, na qual o ser humano, por fim, é unido com Deus (TAYLOR, 2014, p. 520).

Assim, “Deus é espírito essencialmente à medida que existe em sua comunidade” (HÖSLE, 2007, p. 702). Para Hyppolite, “a comunidade religiosa, entretanto, não é a forma mais alta do saber de si do espírito, pois a modalidade da representação torna desiguais a consciência e a consciência de si” (HYPPOLITE, 1999, p. 592), visto que o saber representativo exterioriza no outro aquilo que ele é. Hegel reprova essa forma de saber meramente representativa da religião⁸³ perante o saber absoluto. Porém, reconhece que a religião, enquanto esfera do Espírito Absoluto é o lugar que o Espírito Absoluto vem a ser para a consciência religiosa. Contudo, ela não vai além da representação do Espírito Absoluto, por isso seu saber é precário. Segundo Hegel, o papel da religião

⁸³ “Para Hegel, ela representa o divino unicamente sob a forma abstrata e vazia de todo conteúdo da consciência de si, da subjetividade e do para-si da crença e do fervor” (THIBODEAU, 2014, p. 163).

manifesta, enquanto esfera do Espírito Absoluto é fazer a consciência religiosa, pela forma da representação, ter acesso ao Espírito Absoluto, e isso se efetiva por meio do culto que se faz presente na religião manifesta.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel denomina a religião manifesta; entendemos aqui o cristianismo como “religião absoluta”⁸⁴ (HEGEL, 2002, p. 509) que, como vimos, entrou em cena como resultado de um árduo desenvolvimento na história humana. Agora, se ele é a religião absoluta, como atesta Hegel, “ele tem de ser demonstrado como a verdade – no sentido de Hegel – de todas as religiões precedentes, isto é, ele tem de desenvolver-se necessariamente a partir delas como sua realização plena” (TAYLOR, 2014, p. 535). Portanto, a crítica que Hegel faz à forma representativa desta religião de modo algum é no sentido de propor uma nova religião. Na verdade, ele quer dizer que, por mais absoluta que essa religião seja, ela não é capaz de apreender o conceito. Essa lacuna, numa perspectiva hegeliana, deve ser preenchida pelo pensar filosófico, pelo saber absoluto, pois, para Hegel, a religião em si relaciona e reconcilia Deus e a humanidade pela representação, ao passo que a filosofia o fará por meio do pensamento⁸⁵. Enfim, a religião manifesta é a religião absoluta, mas não o saber absoluto. Sendo assim, a representação de Cristo como Deus é o limite desta religião.

Neste percurso que estamos traçando dentro da *Fenomenologia do Espírito*, desde a *religião natural* – na qual o divino se revelava nos astros, nas plantas, nos animais (religião natural), ou então quando era concebido em espírito, mas não ainda como espírito, ou, ainda, quando não possuía em si a plenitude que o torna Espírito (religião da arte) – rumo à *religião manifesta*, na qual a consciência religiosa, por meio do processo dialético especulativo passava de uma experiência para a outra em busca de se identificar consigo mesma, é

⁸⁴ “A compreensão cristã tradicional de Jesus de Nazaré afirma que ele foi Deus encarnado, tornou-se homem a fim de morrer pelos pecados do mundo e fundou a Igreja para proclamar esse desígnio. Se ele de fato foi Deus encarnado, o cristianismo é a única religião fundada por Deus em pessoa e deve, como tal, ser incomparavelmente superior a todas as outras religiões” (HICK, 2000, p. 9).

⁸⁵ “O pensamento hegeliano de fato deixou de fora a essência mesma da fé cristã ou mesmo de qualquer fé relativa ao Deus de Abraão. Os princípios centrais de sua filosofia, a saber, que o único *locus* da vida de Deus enquanto espírito é o ser humano e que essa vida espiritual nada mais é que o desdobramento da necessidade conceitual, juntos excluem o tipo de liberdade radical de Deus à qual a fé se refere” (TAYLOR, 2014, p. 532).

suprassumida na religião absoluta. Em suma, na passagem dialética da religião natural para a religião da arte foi necessário o advento de uma nova religião para que a consciência pudesse completar o ciclo de suas experiências religiosas, reconciliando-se com a consciência de si do espírito. Assim, enquanto religião absoluta, a religião manifesta cumpre com seu dever, unindo o divino com o humano, no seio da comunidade dos fiéis por meio do saber representativo.

A religião manifesta, depois de ter unido o divino com o humano, ela deve retornar agora para o interior de si mesma e anunciar a presença de Deus quando Ele não precisar mais ser representado, nem como essência, nem como homem. A esse respeito, diz Lebrun: “Deus só está presente na comunidade quando o olhar não o procura mais representado” (LEBRUN, 2006, p. 56). É essa ausência que faz com que Cristo seja o meio termo para a religião manifesta e o saber absoluto, ou seja, aquilo que a religião não consegue alcançar, o saber absoluto alcança, no caso, o conceito. “Essa desapareção do acontecimento absoluto marca a virada entre imediatez e mediação, por conseguinte, entre presença visível e interpretação figurativa” (RICOEUR, 1996, p. 51). Enfim, na *Fenomenologia do Espírito* encontramos todas as figuras fenomenológicas da consciência unidas no Deus feito homem, no saber representativo da comunidade no âmbito da religião manifesta. Tal religião é, portanto, a grande via para chegar ao Espírito Absoluto.

Queremos deixar claro aqui que, dado à imperfeição do conhecimento da religião manifesta, de acordo com a *Fenomenologia do Espírito*, a consciência na busca de seu saber consigo mesma ainda não terminou sua trajetória, pois a mesma será suprassumida no saber absoluto. Nele, “a verdade não é só em si perfeitamente igual à certeza de si mesma: ou seja, é no seu ser-aí, quer dizer, para o espírito que sabe, na forma de saber de si mesmo” (HEGEL, 2002, p. 537). Segundo Hegel, neste saber de si mesmo, Deus haverá de alcançar a identidade com a consciência, a ponto de serem idênticos um com o outro. Esse é o papel do saber absoluto presente na *Fenomenologia do Espírito*: tornar idêntico tudo aquilo que se experimenta a si mesmo.

A religião não chega a contemplar isso, pois, segundo Hegel, ela ainda usa de formas finitas para se reportar ao Espírito Absoluto que é infinito. Devido ao desacordo entre o pensamento (conteúdo) e a figura (forma), desigualdade essa que não permite à consciência religiosa reconciliar-se com seu objeto em que um

é representado no outro, isso é o que leva a uma suprassunção. Segundo ele, essa dificuldade é própria da consciência religiosa, que pelo motivo de não conseguir reunir o conteúdo com a forma, apela para o caráter misterioso da religião.

Neste contexto, a crítica de Hegel não é referente ao conteúdo da religião manifesta, mas à forma representativa do discurso religioso que usa de formas finitas para representar o divino, atitude essa que faz com que a religião oscile entre o finito e o infinito, ou seja, a figura do Cristo, na representação religiosa, não tem ainda a forma do conceito, do si universal. O saber da comunidade, que é o Espírito Absoluto, é representado pela religião manifesta na figura de Cristo, que é singular.

A comunidade toma essa representação como se fosse o Espírito Absoluto. Para Hegel, faz-se necessário passar da imaginação⁸⁶ para a realidade. Dito de outro modo, na representação que a religião manifesta faz do Espírito Absoluto temos o elemento do puro pensar, o conteúdo da consciência pura, que desce à singularidade pelo meio termo da representação que a consciência faz da unidade entre o ser-aí e o universal. O que dá unidade entre a natureza divina e a natureza humana na religião manifesta é o representar objetivo do Cristo na comunidade que vivencia a verdade sobre a relação de Deus com o ser humano. É na comunidade que Deus se torna Deus pela ação do Espírito Santo:

Perante o amor religioso, a pluralidade dos indivíduos na comunidade torna-se uma aparência; e, como o princípio que funda a própria unidade, a comunidade contempla o Espírito Santo. Somente nela, enquanto Espírito Santo, deus se torna Deus, nela, ainda mais do que em Cristo, ele é realizado dentro do real (HÖSLE, 2007, p. 717).

Assim, na *Fenomenologia do Espírito*, enquanto comunidade, a consciência religiosa capta o Espírito Absoluto primeiramente como objeto da religião, e não do saber absoluto (filosófico). Hegel sublinha que o momento da religião manifesta não é um momento que se iguala como as figuras precedentes

⁸⁶ “Por mais criativa que a imaginação possa ser, as suas imagens ainda são imagens de objetos intuídos. A libertação de intuição e imagem é proporcionada por *Gedächtnis*. Hegel associa isso a PENSAMENTO: o participio passado de *denken* (pensar) é *gedacht* (ter sido pensado). Por conseguinte, *Gedächtnis*, embora preceda o próprio pensamento, na explicação de Hegel, é memória pensante e, como o pensamento, na concepção hegeliana, envolve linguagem, também é memória verbal. A imaginação é necessária, para reviver ou reproduzir a imagem. A imaginação é sucessivamente reprodutiva, associativa e produtiva ou criativa (*Phantasie*)” (INWOOD, 1997, p. 221).

da consciência, como vimos no decorrer desta pesquisa, pois, enquanto esfera do espírito, a religião chegou até a religião manifesta, a religião que revela Deus como o Espírito Absoluto.

Nesta caminhada que agora estamos encerrando junto às experiências religiosas da consciência, percebemos que, para Hegel, há um Deus que difere da tradição religiosa dogmática que concebe Deus distante de sua realidade, portanto abstrato, quando ele interpreta a religião por meio do saber absoluto. O Deus do qual ele faz referência é o Deus que se manifesta para, pelo e no ser humano. Não tem seu fim último nele, porém, não possui existência fora dele. “Deus é como a chama que passa de uma vela mortal para outra vela mortal, cada uma delas destinada a luzir e se apagar, mas a chama, a ser eterna” (TAYLOR, 2014, p. 534).

Esse modo de pensar de Hegel, de dar corpo ao espírito, abriu caminhos para que outros pensadores pudessem olhar a religião de outra forma, propondo uma releitura da religião, ou seja, uma nova compreensão da religião na atualidade. Essa nova forma de pensar a religião e o seu conteúdo balançou as estruturas religiosas do Ocidente no final do século XVIII e perdura até hoje nas mais diversas configurações religiosas que se formaram a partir dos desdobramentos e rupturas com suas matrizes originárias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de termos traçado um longo e árduo caminho, perseguindo a consciência religiosa e suas experiências na tentativa de compreender o momento em que se dá a unidade do divino com o humano em seus múltiplos desdobramentos, desde a religião natural até a religião manifesta no seu saber representativo, momento em que a consciência religiosa identificou-se com o Espírito Absoluto, entendemos o motivo pelo qual Hegel diz, na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, ter inaugurado uma nova era; pois ao propor a manifestação de Deus para o ser humano e no ser humano, ou seja, ao trazer Deus para dentro do ser humano, na sua interioridade “o espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou” (HEGEL, 2002, p. 31).

Esse mundo representativo é o mundo da religiosidade que, segundo Hegel, separa o divino do humano. Mundo esse que no seu discurso trata Deus como um outro de si, longe de ser alcançado. Por isso, Hegel propõe um novo modo de interpretar a religião em seu discurso, no qual a essência (Deus) e a substância (humana) devem encontrar a sua verdade. Essa verdade concretiza-se na realidade da história, no mundo efetivo. O que é pensado (Deus) deve se tornar efetivo (Homem). Isso se efetiva quando o divino une-se ao humano no reino da razão. Essa verdade é, segundo Hegel, “o conceito que-veio-a-ser” (HEGEL, 2002, p. 31), é o resultado das diversas experiências que a consciência realizou no decorrer da história humana na busca do saber absoluto, que encontrou sua verdade no saber de si mesma, ou seja, essa verdade manifestou-se para ela e nela mesma.

Neste sentido, a *Fenomenologia do Espírito* buscou fazer uma leitura do fenômeno religioso de diversas formas ao apontar para as experiências religiosas presentes nas culturas persa, hindu, egípcia e grega que, segundo Hegel, concebem suas divindades como algo revelado para a consciência, ou até mesmo quando tal fenômeno se dá como representação do pensamento, como é o caso da religião manifesta que apreende o Espírito Absoluto, porém não atinge o saber absoluto que se dá somente por meio do conhecimento conceitual. Tal conhecimento, segundo o método proposto por Hegel, unifica os aspectos, da

religião da arte (intuição) e da religião manifesta (representação). Neste saber conceitual:

A objetividade da arte perde o caráter sensível exterior, e por isso substitui a forma suprema do objetivo pela forma do pensamento; e a subjetividade da religião se purifica até se tornar subjetividade do pensar. O pensar é o mais interior, a subjetividade mais individual, e o pensamento verdadeiro, a ideia, ao mesmo tempo a universalidade mais concreta e objetiva, que somente no pensar pode ser apreendida na sua forma própria (LÖWITZ, 2014, p. 46).

Assim, para Hegel, Deus só existe porque é pensado, e por ser pensado por um ser que é real (indivíduo singular), presente, é que Deus, também, pode se tornar real e presente. E nesse movimento, de pensar Deus, que Hegel aponta faz aparecer o fenômeno religioso que a consciência faz em suas experiências religiosas como “produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de Cultura” (HEGEL, 2002, p. 31), que se caracterizou no reconhecimento de si mesma como espírito. É, portanto, desse modo que a consciência de si humana revela e torna Deus manifesto no mundo efetivo, identificando o próprio Deus consigo mesma. Neste contexto, em que aparece um novo mundo (mundo moderno), o ser humano passa a ser o grande mentor da história, a ponto de identificar Deus consigo mesmo, criando Deus à sua imagem e semelhança, isto é, “a subjetividade apodera-se agora do conteúdo objetivo” (HEGEL, 2008, p. 346). Segundo a *Fenomenologia do Espírito*, é somente neste momento da história, no âmbito da religião manifesta, que o ser humano reconcilia-se com Deus, pois é aqui que o Espírito sabe a si mesmo no e para o ser humano, ou seja, eles se igualam.

Portanto, é na religião manifesta que a consciência religiosa experimenta sua divindade concretamente, uma vez que seu conteúdo representa a unidade da consciência de si do Espírito com a consciência, e não suas formas abstratas como ocorria nas religiões anteriores. Aqui a representação de Cristo sustenta-se no interior de uma comunidade, sendo ela a consciência de si do Espírito, ainda, segundo Hegel, de forma imediata, visto que a consciência religiosa coloca a representação de Cristo no lugar do conceito. “Esse conceito do todo, que foi alcançado, não é o todo mesmo” (HEGEL, 2002, p. 31), ele é apenas uma representação. Essa representação é o saber da comunidade que, por sua ação cultural, encontra-se reconciliada com o Espírito. Contudo, esse saber

representativo deve ser, segundo Hegel, suprasumido pelo conceito no saber absoluto, pois “é uma figura determinada, que não atinge o que deve apresentar: isto é, o espírito consciente de si mesmo” (HEGEL, 2002, p. 460).

Esse seria o passo que a consciência religiosa deveria dar, porém, ela se limita ao saber representativo, ou seja, ela não atinge o que deveria apresentar. Esse salto qualitativo somente é possível para a consciência pensante que se sabe por meio de um outro que é si mesma. Assim, enquanto a religião relaciona e reconcilia Deus e a humanidade por meio da representação, a filosofia a faz, por meio do pensamento, ou seja, pela apreensão do conceito. Esse outro é Deus e este Deus, segundo Hegel, deve alcançar a identidade de si com a consciência ao ponto de ambos se perceberem idênticos, isto é, homem e Deus. Assim, no saber absoluto, ou saber conceituante, o que se sabe é que toda a experiência, assim como o seu reconhecimento, repousa no pensamento, pois, para Hegel, “nada é sabido que não seja na experiência” (HEGEL, 2002, p. 539), a qual se dá na relação com o próprio si. Neste sentido, a experiência religiosa que a consciência faz, consiste no movimento que ela faz consigo mesma. Diante disso, diz Hegel: aquilo “que na religião era conteúdo ou forma do representar de um outro, isso mesmo é aqui o agir próprio do Si” (HEGEL, 2002, p. 536). Essa linha de raciocínio deixa claro para nós que o Deus, que Hegel aponta no saber absoluto, depende do humano para Ser, pois o espírito só pode viver como espírito, por meio do humano, visto que “Deus é espírito”⁸⁷ (HEGEL, 2002, p. 511).

Com essa afirmação, Hegel possibilitou uma nova leitura da religião e de seu discurso, pois criou uma nova forma de apreensão de Deus. Esse fato permite-nos dizer a importância da religião dentro da *Fenomenologia do Espírito*, pois, como vimos, ela é extremamente necessária para que o ser humano possa chegar ao conhecimento absoluto. Essa via de acesso é a religião manifesta, o cristianismo. Por isso, Hegel o considera como a “religião absoluta” (HEGEL, 2002, p. 509), a religião que leva ao saber absoluto. Esse saber de Deus não anula a religião, pois, segundo Ricoeur, ele “legitima todas as figuras e formas que conduzem a este estágio último” (RICOEUR, 1996, p. 60). Esse estágio

⁸⁷ Nisto Hegel, concordou basicamente com a Igreja Católica, “em que Cristo é um ser presente, mas na fé, no espírito. O espírito de Cristo preenche realmente o coração humano. Cristo não deve, portanto, ser considerado uma pessoa histórica, mas o homem tem em si uma relação imediata no espírito” (HEGEL, 2008, p. 345).

compõe o quadro das experiências religiosas da consciência que investigamos ao longo desta pesquisa, na qual a consciência religiosa transitou de uma religião a outra na busca do saber de si mesma. Neste sentido, devemos encarar o saber absoluto como um processo de formação da consciência em que o pensamento abarca tanto o saber representativo (religião), quanto o saber absoluto (filosofia). E, se assim entendemos:

Então torna-se possível reinterpretar a hermenêutica do pensamento religioso como um processo sem fim graças ao qual o pensamento representativo e o pensamento especulativo não deixam de gerar-se mutuamente (RICOUER, 1996, p. 61).

Assim, à luz de Ricoeur, podemos dizer que a religião não é descartada por aqueles que alcançaram o saber de Deus pelo conceito, pois pensar que a verdade do Absoluto deva ser produzida filosoficamente em todos os seres humanos seria um despautério, uma vez que a religião ainda é a expressão máxima da manifestação do divino na vida daqueles que não são filósofos, sobretudo nesta nossa era em que a religião é a grande via para que a massa possa ter acesso ao divino (Absoluto), tempo em que a maioria das pessoas não se encontra preparada para suprimir a representação (*Vorstellung*) do meio religioso, visto que ela é um grande sustentáculo na subsistência da religião. Deste modo, para Ricoeur, a realização da religião consiste em que as duas formas (representativa e especulativa) tornam-se idênticas.

Segundo Lebrun, “a religião não é somente um suplemento para uso de ignorantes” (LEBRUN, 2006, p. 121). Ela é, como dito acima, uma via indispensável para se chegar ao saber absoluto de forma completa e “o culto mais ingênuo vale mais que a mais erudita teologia” (LEBRUN, 2006, p. 121). Com isso, retomamos a hipótese de que Hegel teria lançado luzes para uma nova forma de interpretar o conteúdo da religião e seu discurso em todas as suas variantes representativas e simbólicas nas mais diversas configurações ao ratificar que o conhecimento de Deus se dá para, pelo e no ser humano. Esse dado permite-nos falar hoje das diversas configurações religiosas presentes na contemporaneidade, que constroem e aprendem o sagrado, pautados nas experiências religiosas de determinados indivíduos que se desvincularam de suas matrizes religiosas e se firmaram em grupos e seitas sem se desvincularem do divino. Assim:

No horizonte da virada proposta por Hegel, a religião não deve ser mais vista em seu próprio caráter absoluto, porém, sempre na relação intersubjetiva, em interação minimamente acontecida entre dois humanos. Isso implica que a religiosidade é uma articulação de um ou mais indivíduos a partir de ações, isso sempre em um jogo linguístico e sociocultural. Mesmo em respeito às experiências místicas solipsistas, todas as religiosidades se manifestam em uma interação comunicativa (SILVEIRA e JUNIOR, 2017, p. 39).

Deste modo, não há uma negação religiosa, mas uma reformulação da religião e seu discurso que se efetiva na forma como esses grupos e seitas experimentam e representam o divino nas suas práticas cultuais. Hegelianamente falando, trata-se de um processo no qual o todo é particularizado de acordo com as experiências religiosas que cada indivíduo singular vivencia, ou de acordo com aquilo que lhe convém.

O fenômeno religioso, neste contexto, consiste no trânsito que o indivíduo faz de uma religião ou movimento religioso para outro. Essa constatação remete-nos às diversas experiências religiosas que a consciência fez ao percorrer o caminho de sua satisfação transitando de uma religião a outra até reconhecer o divino em si mesma no âmbito da religião manifesta, pois nela o ser humano reconcilia-se com o divino, no qual o espírito se sabe a si mesmo no ser humano e para o ser humano. Neste movimento da religião manifesta, a consciência e a consciência de si do espírito identificaram-se reciprocamente. Neste sentido, o cristianismo presente na *Fenomenologia do Espírito*, por meio do saber especulativo, aparece abarcando todas as outras religiões no curso da história, visto que nas outras formas de religião analisadas a manifestação da experiência da consciência de si do espírito surgiu como símbolo.

Neste contexto, do mundo simbólico, acompanhamos o dilaceramento e a angústia da consciência religiosa na religião da arte; o esvaziamento do céu apontou a necessidade humana de transcender para que a consciência religiosa pudesse se reconciliar com o espírito no advento da religião manifesta, o cristianismo e, assim, segundo Hegel, fornecer os meios necessários para se chegar ao saber absoluto que só se efetiva na consciência filosofante e não na consciência religiosa. Porém, mesmo não possuindo o conhecimento absoluto, a religião manifesta é considerada por Hegel como a religião absoluta, comparada às outras formas de religiões, pois nela o espírito é dado a si mesmo tal como ele é em sua essência na vida da comunidade, na medida em que nela Deus é espírito.

Na religião manifesta encerram-se todas as formas de simbolismos (no cristianismo luterano), pois a religião deixa de se referir a uma essência abstrata transcendente à consciência, e se torna o próprio ser humano divino universal. Assim, a subjetividade da religião tornou-se subjetividade do pensar. Contudo, a consciência religiosa presente na religião manifesta está presa à representação do Espírito Absoluto. Tal representação não permite que a consciência religiosa reconcilie-se definitivamente com Deus, e isso faz com que ela oscile entre o além e o aquém. Nisto consiste a infelicidade da consciência, pois se trata de uma reconciliação intermitente e nunca definitiva. A plenitude dessa reconciliação se dará no Saber Absoluto que, segundo Hegel, é a ciência, ou seja, quando Deus não precisar ser mais representado, mas apreendido pelo pensamento, o qual dá aos sentimentos e às representações religiosas uma existência conceitual. Neste sentido, a religião, segundo a perspectiva de Hegel, mesmo sendo necessária para acessar o Absoluto, ao se prender na contingência de sua crença imediata, não refletida, ainda mantém a consciência religiosa serva dela para com o que ela mesma, na religião, demanda como transcendente. Essa oposição entre o aquém e o além, o divino e o humano, o finito e o infinito, o transcendente e o imanente, segundo Hegel:

Parece ser o nó górdio que a cultura científica de nosso tempo se esforça por desatar, sem ter ainda chegado a um consenso neste ponto. Uma corrente insiste nas riquezas dos materiais e na inteligibilidade; a outra despreza, no mínimo, essa inteligibilidade e se arroga a racionalidade imediata e a divindade (HEGEL, 2002, p. 32).

Devido a esse impasse, o momento religioso precisou ser suprassumido para que o Espírito pudesse ter uma forma absoluta, livre em si e para si mesmo, longe das amarras da representação religiosa, “pois o pensar, por seu lado, é o mais interior, a subjetividade mais individual, e o pensamento verdadeiro, a ideia, ao mesmo tempo a universalidade mais concreta e objetiva, que somente no pensar pode ser apreendida na sua forma própria” (LÖWITZ, 2014, p. 46). Com isso, Hegel inaugura uma nova forma de interpretar a religião e seu discurso. Esse modo de pensar de Hegel, de dar corpo ao espírito, fazendo do saber absoluto um culto espiritual, valida a hipótese que destacamos na introdução desta pesquisa, de que Hegel teria lançado luzes para que outros pensadores pudessem olhar a religião por outro prisma, apontando para uma releitura da religião, ou seja, de uma nova compreensão da religião na atualidade. Portanto,

ao ratificar a impossibilidade da religião de aprender o Absoluto no conceito, fez com que o seu pensamento se tornasse instável, abrindo caminho para diversas interpretações possíveis, sobretudo para os pensadores dos séculos XIX⁸⁸, cuja marca ainda é visível em nosso meio, pois os discípulos ou os adversários de Hegel “puseram sua teoria em prática. Por eles se tornou declarado que a teologia filosófica de Hegel constituía realmente um fim e um ponto de virada para a história do espírito” (LÖWITZ, 2014, p.53).

⁸⁸ “O século XIX é Hegel e Goethe, Schelling e o romantismo, Schopenhauer e Nietzsche, Marx e Kierkegaard, mas também Feuerbach e Ruge, B. Bauer e Stirner, E. Von Hartmann e Dühring. É Heine e Börne, Hebbel e Büchner, Immerman e Keller, Stifter e Strindberg, Dostoiévski e Tolstói; é Stendhal e Balzac, Dickens e Thackeray, Flaubert e Baudelaire, Melville e Hardy, Byron e Rimbaud, Leopardi e d’Annunzio, George e Rilke; é Beethoven e Wagner, Renoir e Delacroix, Munch e Marées, van Gogh e Cézanne. É o tempo das grandes obras históricas de Ranke e Mommsen, Droysen e Treitschke, Taine e Burckhardt e de fantástico desenvolvimento das ciências naturais. É também Napoleão e Metternich, Mazzini e Cavour, Lassalle e Bismark, Ludendorff e Clémenceau. Estende-se da grande Revolução Francesa até 1830 e daí até a Primeira Guerra Mundial. Golpe a golpe, ele criou, para a felicidade ou infelicidade dos homens, toda a civilização técnica e expandiu por toda a Terra invenções sem as quais nós não poderíamos mais imaginar nossa vida cotidiana em geral. Quem de nós poderia negar que vivemos ainda totalmente desse século” (LÖWITZ, 2014, p. XIII).

REFERÊNCIAS

- ABBGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AQUINO, Marcelo Fernandes de. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.
- BIBLÍA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.
- BEISER, C. Frederick (Org.). *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo. Ideias & Letras, 2014.
- BISHOP, Jourdain. *Os teólogos da morte de Deus*. São Paulo. Herder, 1969.
- BORGHESI, Massimo. *L'era dello spirito: Secolarizzazione ed escatologia moderna*. Roma. Edizioni Studium, 2008.
- DREHER, Luís H. Desde dentro para trás: Hegel e a crítica da representação religiosa na fenomenologia do espírito. *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, nº 1, p 189-209, jul./dez. 1998.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, P. Ioan. *Dicionário das religiões*. São Paulo. Martins Fontes, 1995.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo. Paulus, 1999, p. 28.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. São Paulo. Loyola, 1998.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*. A religião de Platão. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo. Difusão Européia do livro, 1963, p. 140.
- GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. *O belo e o destino*. São Paulo: Loyola, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses... [et al.]. São Leopoldo, RS: UNISSINOS, 2010.
- _____. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- _____. *Fé e saber*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.
- _____. *Filosofia real*. Trad. José María Ripalda. 2. ed. Madri: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 3. ed. Petrópolis: Vozes e Editora Universitária São Francisco. Bragança Paulista, 2002.

_____. *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada-UAM, 2010.

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

_____. *El concepto de religión*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. *Escritos de juventud*. Trad. Zoltan szankay y José María Ripalda. México. Fondo de Cultura Económica, 1978.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Vol. I. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Vol. II. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Vol. III. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1969.

HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado*. Trad. Luís Henrique Dreher. Petrópolis/RJ. Vozes, 2000.

HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo. Loyola, 2007.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso, 1999.

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo. Martins Fontes, 2001.

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

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

KIERKEGAARD, Soren. *O conceito de angústia*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes e Editora Universitária São Francisco. Bragança Paulista, 2013.

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

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

LAW, Stephen. *Filosofia* (Guia Ilustrado Zahar). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

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

LEIVAS, Cláudio R.C. A ideia de Deus como efetividade do mundo: A divinização do Estado em Hegel. In: *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 153-161.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. Flamarion Caldeira, Luis Fernando Barrère Martin. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2014.

MISSAL ROMANO. 7 ed. São Paulo: Paulus, 1992.

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

O LIVRO DAS RELIGIÕES. Trad. Bruno Alexander. 1 ed. São Paulo: Globo Livros, 2014.

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

ROCHA, Alessandro. *Uma introdução à filosofia da religião*. São Paulo: Vida, 2010, p. 127-144.

SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo*. Ensaios sobre a fenomenologia do espírito. São Paulo. Loyola, 2007.

SILVEIRA, Emerson Sena e MORAES, Manuel Ribeiro Jr. *A dimensão teórica dos Estudos da Religião Horizontes Histórico, Epistemológico e Metodológico nas Ciências da Religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

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

SINNERBRINK, Robert. *Hegelianismo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. 232 p.

STRATHERN, Paul. *Hegel (1770 –1831) em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

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

ROSENFELD, Denis. A metafísica e o absoluto. In: *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 163-181.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

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

THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*. Trad. Agemir Bavaresco e Danilo Vaz-Curado. São Paulo: É Realizações, 2015.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014.

VIEIRA, Leonardo Alves e SILVA, Manuel Moreira (orgs.). *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014.

VIEILHARD-BARON, Jean-Louis. O negativo em Deus e a dor infinita no pensamento de Hegel em Iena. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, nº 5, ano 3, dezembro de 2006. Disponível em: <http://www.hegelbrazil.org/revista.htm>. Acesso em: 6 mar. 2016.

_____. Comunidade ética e religiosa na Fenomenologia do Espírito, de Hegel. In: *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 48-60.

WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. Trad. Atílio Cancian. São Paulo: Paulinas, 1990.

WOHLFART, João Alberto. *Sistema hegeliano como filosofia da história*. Passo Fundo: IFBE, 2014.

ZIZEK, Slavoj; MILBANK, John. *A monstruosidade de Cristo: Paradoxo ou dialética?* Organizador: Creston Davis. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2014.