

O ALCANCE DO ABSOLUTO PELA CONSCIÊNCIA MEDIANTE A RELIGIÃO NO “PREFÁCIO” DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

Rodrygo Rocha Macedo
Universidade Federal do Ceará

Resumo: O presente trabalho tenciona analisar, a partir do “Prefácio” da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, qual o papel da religião na condução da consciência ao Saber Absoluto, último e máximo nível de compreensão que o ser humano pode alcançar de si e do mundo. Para tanto, o trabalho ora apresentado indica o propósito de Hegel, a partir de uma descrição panorâmica do citado “Prefácio”, em situar a consciência e a religião dentro do sistema contido na *Fenomenologia*. Em seguida, é apresentada a posição da consciência no mundo, tensionada entre o desejo de apropriar-se do outro, de um lado, e o dever de reconhecê-lo, do outro. Com efeito, a pesquisa em comento demonstra que a religião oferece uma alternativa para resolver essa tensão entre consciências, propondo-lhes um equilíbrio social mediante o conceito de “comunidade”. Por fim, esta investigação debruça-se em como, na *Fenomenologia*, o Saber Absoluto, meta da consciência, está intimamente correlacionado com o conceito de Deus, que é o eixo da doutrina religiosa.

Palavras-chave: Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, consciência, religião, comunidade.

Abstract: The present work aims to analyze, according to the “Preface” of Hegel’s *Phenomenology of Spirit*, the role of religion in the conduction of consciousness to absolute knowledge, the ultimate and maximum level of understanding that the human being can reach from himself and the world. To reach this object, the work here indicates that Hegel’s purpose is based on a panoramic description of the “Preface” in situating consciousness and religion within the system contained in the *Phenomenology*. Next, the article presents the position of consciousness in the world, placed between the desire to take the other consciousness away, on the one hand, and the duty to recognize it, on the other. Indeed, the research shows that religion offers an alternative to solve this tension between consciousnesses, proposing a social balance through the concept of “community.” Finally, this research looks at how, in the *Phenomenology*, absolute knowledge, stated as the goal of consciousness, is closely related to the concept of God, which is the axis of religious doctrine.

Keywords: Hegel, *Phenomenology of Spirit*, consciousness, religion, community.

Introdução. Religião: o veículo da consciência?

O fato de Hegel haver escrito um prefácio à *Fenomenologia do Espírito* (1807)¹ indica a intenção em justificar a radicalidade de um tratado filosófico cuja proposta era ater-se à consciência como fundamento do pensar. Alguns de seus comentadores mais conhecidos afirmam que o “Prefácio”, elaborado a partir da perspectiva do Saber Absoluto (o ponto máximo a que poderia alcançar a consciência² – protagonista e elemento dinamizador da *Fenomenologia*), tem por função não somente assegurar um elo desta obra com a posterior *Ciência da Lógica* (1812-1816) mediante a relação cruzada entre o texto propriamente dito, a história e a negatividade, mas caracterizar a ciência filosófica e sua relação com a cultura em princípios gerais válidos (KOJÈVE, 2002, p. 538; HYPPOLITE, 2003, p. 19).

Todavia, admitindo-se apenas a voz de Hegel para explicar essa “função prefacial” ao texto que abre a *Fenomenologia*, ou um “vir-a-ser³ da ciência em geral ou do saber”, a consciência sensível (também chamada de “espírito imediato” e “algo-carente-de-espírito”) está fadada a percorrer um longo caminho para tornar-se saber autêntico. Tal autenticidade se dá pelo fato de a consciência atingir o “puro reconhecer-se a si mesmo no absoluto ser-outro”, meta que é exigência e pressuposto da própria filosofia. Dessa forma, para que tal saber, em sua universalidade, seja acessado, pressupõe-se também que o indivíduo, portador da consciência, seja universal. Logo, o que está dado no “Prefácio” como intuito expositivo da *Fenomenologia* é um indivíduo que tenta sair de seu “estado inculto” até chegar ao saber universal mobilizado por um “espírito” que, durante esse trajeto de “formação cultural”, paulatinamente será mais “consciente-de-si” (*PhG*, §§ 26-28; trad. port., p. 39-42).

¹ As citações da obra de Hegel, acompanhadas por parágrafo ou página (quando houver), obedecem doravante às seguintes abreviaturas (em alemão e português/inglês/espanhol): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* – *Enz, Enc. Grundlinien der Philosophie des Rechts* – *GPhR, FD, Phänomenologie des Geistes* – *PhG, FE, Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Einleitung in die Philosophie der Religion*.

² Consciência é o termo fenomenológico para indicar o ser humano no que ele tem de mais geral, sem influências de tempo, lugar ou ditames culturais (KOJÈVE, 1947/2002, p. 537). Essa consciência toma a forma “absoluta” quando um grupo percebe sua identidade como resultado de um esforço de interesses advindo de práticas históricas e institucionais artísticas, religiosas e filosóficas (PINKARD, 1994, p. 221).

³ Vir-a-ser é o mesmo que devir (*Werden*), transformar-se. *Werden* é o auxiliar do futuro no idioma alemão. Hegel o utiliza para indicar, como em Heráclito, o fluxo contínuo (com suas oposições e conflitos). Nesse contexto, o devir aponta para o Absoluto (INWOOD, 1997, p. 292).

Mas como esse indivíduo universal sabe que pode (e precisa) aumentar sua autopercepção em relação ao mundo? Que elementos garantem o movimento desse “espírito”? Valendo-se do que o próprio Hegel expressa como projeto da *Fenomenologia*, a ciência filosófica é proposta a encabeçar o conhecimento, ou “o puro auto-reconhecimento na alteridade absoluta”, o que significa que a consciência (ou o indivíduo universal), de alguma forma, sabe, e também sabe que sabe. Ela está ciente de que seu objetivo é (saber como) alcançar o conhecimento, exigindo, como direito, que a ciência lhe ofereça meios para atingir tal nível (ROCKMORE, 1997, p. 14). Ocorre que o intuito da *Fenomenologia*, do modo como o apresenta o filósofo alemão, suscita duas questões incontornáveis: se a consciência sabe qual o seu objetivo, existe algo exterior e independente dela que ela usa para realizar o impulso inicial do movimento e, assim, começar seu caminho? E se este elemento-suporte existir, ele poderá sofrer mudanças (desgastes ou incrementos) durante seu o percurso da consciência nos terrenos ermos e acidentados do mundo?

Apresentando o posicionamento contrário ao de F. H. Jacobi e Friedrich Schleiermacher, que segue pontuado em *Fé e Saber* (1802) e no “Prefácio” da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830), Hegel dá uma pista sobre precisamente “o que” estaria sendo utilizado pela consciência desde o início do seu caminho rumo ao Saber Absoluto (*das absolute Wissen*). O filósofo alemão explica que a ciência deve estar empedernida de “verdade” (*Wahrheit*). Todavia, a verdade parece não ter sido gestada na prática da ciência, mas em uma instância prévia, a saber, a “religião” (*Religion*). Isto porque a doutrina da verdade, sendo unicamente a doutrina de Deus, revelando Sua natureza e Suas obras, é “coisa” (*Sache*)⁴ da religião (HEGEL, 1990, p. 217; 225). Assim, a consciência usa a verdade para trilhar seu caminho, mas a verdade não se encontra isolada e independente do mundo: ela é revestida pela religião, cujo cerne é tratar das coisas relativas a Deus, que por sua vez repousa no “Saber Absoluto”, a destinação inscrita no mapa que a consciência tem em mãos. Dessa forma, é inescapável à consciência trilhar esse percurso acompanhada pela religião. Se ela olha para trás, a verdade estará no início da jornada acelerando seus passos; se olha para a frente, verá Deus no ponto final do trajeto ao Saber Absoluto.

⁴ Coisa (*Sache*) é uma palavra oriunda do léxico forense, frequentemente substituída por questão, negócio, caso, matéria. Sugere um contraste com *Person* (pessoa é o indivíduo jurídico-histórico em Hegel). No texto, a coisa mesma é a obra que um indivíduo produz de acordo com sua natureza e seus objetivos, situando seu próprio valor e importância (INWOOD, 1997, p. 70-72).

A consciência, após certo aprendizado em seu “caminho” ao Absoluto, já consegue perceber-se no mundo, tornando-se “consciência-de-si” (*Selbstbewusstsein*)⁵. Para Hegel, a consciência, ao progredir para consciência-de-si, sofre uma perturbação quando aceita Deus como substância. Logo, compreender Deus como substância é compreender a própria substância como ser e sujeito, o que coloca em questão algo que a consciência de si demorará muito para assimilar, que é o conceito “universal” (*PbG*, §§ 17-18; trad. port., p. 34-35). Não seria ousado afirmar que o grande desafio do caminho trilhado pela consciência de si é compreender Deus e suas implicações para o cumprimento do percurso ao Absoluto. É na definição de Deus que Hegel apresenta os termos mais caros à exposição de toda a *Fenomenologia*: o “absoluto” se dá como “sujeito” e como “espírito”, mediante o qual o verdadeiro “só é efetivo como sistema” (*PbG*, §§ 23-25; trad. port., 37-39). Essa substância divina, como o “absoluto que é sujeito”, não figura simples essência ou identidade imediata, mas um agir que nega, rompe e retoma a si mesmo, em franca reflexão de sua alteridade (HODGSON, 2005, p. 33).

É tornado claro que a consciência, na *Fenomenologia*, orbita no eixo de temas ligados à divindade. E se Hegel é sumário no “Prefácio” ao expressar que tais tópicos não podem ter outro tratamento que não o filosófico para o êxito da consciência, há uma margem de segurança em afirmar-se que o conhecimento religioso (enquanto teologia), acompanhando a consciência ao Saber Absoluto, a ajude contra percalços e desvios de rota. Portanto, a pergunta que o presente trabalho tenciona elucidar é a seguinte: de que forma a religião auxilia a consciência ao acesso do Saber Absoluto (que é o propósito expositivo da *Fenomenologia*)? Usando a obra aqui comentada como elemento de recorte, qual o papel da religião na *Fenomenologia do Espírito*?

2. A proposta filosófica do “Prefácio” da *Fenomenologia do espírito*

Por cautela, deve-se compreender qual a intenção do “Prefácio” da *Fenomenologia*, antes de ser tratada a função da religião na obra. Não é gratuito que os comentadores mais célebres de Hegel viram saltar das páginas da *Fenomenologia* uma tomada radical de posição de seu elaborador ou, numa

⁵ Consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*), ou autopercepção na psicologia do séc. XVIII, é o conhecimento das mudanças dos estados conscientes que ocorrem em seu “eu”. Pode ser segurança de si, autoconfiança. É o momento em que, identificando-se que a essência das coisas é o seu próprio produto, tal percepção é aplicável à sua própria relação com o objeto. Isso gera a percepção de que o Eu está consciente de si mesmo (INWOOD, 1997, p. 217).

descrição mais suave, um “prodigioso jogo de forças” que dá ritmo e rapidez ao texto hegeliano (KÉVERGAN, 2008, p. 61). É que a leitura do “Prefácio” permite certas conclusões muito drásticas: que a dialética (refletindo a natureza das coisas) não é o método, restrito à contemplação passiva do real e sua posterior descrição; que a filosofia não é uma lógica que trata do saber antes desse mesmo saber, muito menos um “amor à verdade” que apenas o contemple a distância, mas que o possua; que o saber da consciência comum conduz necessariamente ao Saber Absoluto, e que ele próprio é um saber absoluto que ainda não sabe que é (KOJÈVE, 2002, p. 36; HYPPOLITE, 2003, p. 21-22).

As mesmas linhas envoltas em um ambiente de desengano e desilusão se conservam no “Prefácio”: a desconfiança com as “facilidades” de emitir juízos sobre as coisas (*PbG*, § 3; trad. port., p. 26-27); a ausência do esforço, da seriedade e do rigor que acometem a cultura, esvaziando a Coisa mesma (*Sache selbst*) de conceito (*PbG*, § 4; trad. port., p. 27); a valorização do sentimento e da intuição em detrimento da investigação (*PbG*, §§ 6-8; trad. port., p. 28-29); as divergências entre as abordagens científicas que só contribuem para a dispersão de propósitos (*PbG*, § 14; trad. port., p. 32-33). O que se vê no “Prefácio” da *Fenomenologia* é a reiteração de um projeto filosófico empedernido de crítica já subscrito desde os primeiros trabalhos do filósofo alemão. Hegel ironicamente não quer usar um prefácio (embora lance mão de um) para repetir o erro das introduções e preâmbulos que se apresentam nas obras filosóficas, os quais costumam incorrer no obscurecimento do conhecimento da verdade (*der Erkenntnis der Wahrheit*)⁶ (*PbG*, § 2; trad. port., p. 25-26).

Em franca crítica a Reinhold (que dizia constituírem o amor e a fé pela verdade um dever), Hegel contra-ataca afirmando que a necessidade interior de saber (que é o conceito) deve aceitar que a ciência repousa na natureza daquele, e só a exposição da filosofia consegue isso satisfatoriamente. Hegel quer ir além da fé em prol de uma reconciliação imediata com o divino, o que exige uma renúncia ao mero sentimento (*PbG*, § 3; trad. port., p. 26-27). Na sua defesa de que o conhecimento exige uma ciência sistemática, que unifique diferentes tipos de conhecimentos sob uma só ideia, a frase “uma filosofia, se é verdadeira, já por isso também é falsa, enquanto é somente

⁶ *Erkenntnis* é o conhecimento filosófico ou científico-matemático. Já a verdade aqui é a inteireza, genuinidade, algo que é certo, mas Hegel só aplica essa palavra a conceitos. Logo, a verdade é um termo que confirma um conceito (INWOOD, 1997, p. 76: 317).

proposição fundamental ou princípio” é um rechaço a Reinhold ecoando de uma obra anterior de Hegel, a *Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling* (PbG, § 24; trad. port., p. 24).

É notória a crítica de Hegel a seus contemporâneos sobre como fazer filosofia. Mas qual a intenção “pedagógica” dessa crítica? Qual a maneira correta de filosofar? Ou melhor: o que esse novo filosofar tem a oferecer para ajudar a consciência na sua trilha? O objetivo de Hegel é mostrar que a filosofia “correta” desvenda na consciência uma relação entre sujeito e objeto, entre “saber” e “objetividade”, algo “negativo em relação ao saber”. A consciência passa a ser “a ciência desse itinerário”, que nada mais é que “ciência da experiência”. Na consciência, o objeto é somente sujeito por opor-se a si mesmo antes de deixar-se distinguir: é o que se entende por experiência. Quando sujeito e objeto coincidem na consciência, tem-se a verdade. Por isto a consciência sabe o que está na sua experiência, e que isso é a substância espiritual, o movimento de tornar-se o outro de si, suprasumir-se em outro. Experiência é o nome que se dá a esse movimento, no qual o imediato, o simples, o abstrato, se aliena de si e retorna a si como se fosse revelado pela primeira vez a essa realidade e verdade, tornando-se propriedade da consciência (PbG, § 36; trad. port., p. 46; ROCKMORE, 1997, p. 15).

A tarefa da filosofia, assim aponta o “Prefácio”, é garantir ao ser humano a rememoração do que foi perdido na experiência e empregá-lo em uma futura situação. Apesar de a experiência (movimento dialético exercido pela consciência nela mesma tanto em seu saber quanto em seu objeto) acompanhar a consciência como uma sombra, ela todavia não é suficiente, embora necessária, para o avanço da senda ao Absoluto, o que exige também o pensar, donde a necessidade da filosofia⁷. Isto porque o pensar é dialético e especulativo, não somente um pensamento, mas acima de tudo o modo mais elevado pelo qual o ser eterno, que é em-si e para-si, pode ser apreendido. Mediante o pensar, a consciência perceberá ser para si mesma seu próprio conceito. Pensar, portanto, é o ato que a faz ultrapassar o limitado e, quando esse limite lhe pertence, o ato de ultrapassar-se a si mesma (*Enz*, § 19; trad. esp., p. 125-126; KERVÉGAN, 2008, p. 62; HYPOLITE, 2003, p. 32).

Dado ser urgente à consciência a prática do pensar, o abandono da experiência será não só bem-vindo, mas necessário. Essa atitude radical

⁷ Para Kojève (1947/2002, p. 495), a filosofia não é só a descrição da verdade, mas do verdadeiro. Se a verdade é a revelação (descrição) correta e completa do Ser e do real pelo discurso coerente (Logos), o verdadeiro é o Ser-revelado-pelo-discurso-em-sua-realidade.

sugerida por Hegel tem um fundamento: o indivíduo (“cuja substância é o espírito situado no mais alto”), para participar das benesses do conhecimento, deve tomá-lo em suas perspectivas tanto individual como universal. Não é possível separar concepções anteriores e atuais de conhecimento. Nesse cenário, a educação (*Bildung*) consiste no uso daquilo que já está disponível, que foi adquirido pelos predecessores e legado por eles à posteridade, descrito por Hegel como “figuras já depositadas pelo espírito”. Para mudar a experiência em conhecimento, a consciência tem de considerar o movimento das formas preservadas em memória, que devem ser representadas e depois reconhecidas. Pela representação, chega-se ao que se é familiar, muito embora esse algo familiar, que se torna conhecimento científico, exige ser mais refinado, como “agir do Si⁸ universal, do interesse do pensar” (*PbG*, §§ 28-30; trad. port., p. 41-43; ROCKMORE, 1997, p. 15).

A satisfação dos sentidos, os agentes da experiência, prejudica a “edificação”, pois eles arriscam acostumar a consciência a não ir mais além daquilo que percebe sensorialmente. Pela insignificância “material” daquilo com que o espírito se satisfaz, alerta Hegel, é possível dimensionar o que ele perdeu, a saber, o contato com o divino, em parte por preguiça, visto que o conhecimento não vem por iluminação, mas resulta de árduo esforço. E o “entendimento” (*Verstand*), essa apropriação universalizante de objetos pelo sujeito, cuja força reside em dividir, cindir as coisas (KERVÉGAN, 2008, p. 74), diferenciando-se da razão, não é conhecimento. Para Hegel, o entendimento não unifica, mas geralmente separa. A capacidade do entendimento de separar o que era todo, ou o poder do negativo que causa a morte, é uma fase do processo cognitivo (*PbG*, § 32; trad. port., p. 43-44).

Hegel propõe, como um estímulo a recuperar elementos modificados pelo processo doloroso de separações e quebras de elos promovidos pelo conhecimento, a filosofia enquanto “sistema”, e a dedução (ou a exposição rigorosa), como critérios da ciência, explicitando que sua teoria pode ser justificada pela exposição do próprio sistema. Ele assevera que “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito”. Esta é a antecipação do “resultado” da exposição da *Fenomenologia*, a lição final aprendida pela consciência para que tenha acesso ao Saber Absoluto. Já no “Prefácio” são feitas as asserções sobre Deus como a

⁸ O “Si” (*Sich*), ou a efetividade pura, a depender da sua posição no texto hegeliano, pode ser: a) algo imediato do conceito; b) o movimento de “inquietação” e “vir-a-ser desenvolvido” de algo efetivo essencial; c) igualdade e simplicidade característicos do retorno de algo a si (*PhG*, § 22; trad. port., p. 37). Outrossim, o Si é o Eu na presença do concreto (INWOOD, 1997, p. 127).

única substância, tema de uma controvérsia entre Lessing e Mendelssohn, cuja correspondência publicada em 1785 restou conhecida como a “batalha do panteísmo”. Hegel traz à baila essa divergência para expor o espinosismo afirmando a substância viva como “o ser”, que é em verdade “o sujeito”. É importante salientar a importância votada a Espinosa já na época dos estudos de Hegel no seminário de Tübingen. O espinosismo decorrente do interesse de Hegel e seus colegas parece ter produzido uma reviravolta ética, religiosa e metafísica que se nutriu de um aspecto estético da natureza e da realidade, fazendo com que se voltasse, na Alemanha daqueles dias, a atenção para o mundo grego. Os escritos de Winckelmann (sobre a arte grega) e os de Schiller (posicionando o mundo antigo como modelo de harmonia entre homem e natureza) são sintomas dessa renovação de interesse pelo contexto helênico (VERRA, 1988, p. 7-8). Hegel não escapará incólume a essa valorização do posicionamento de Espinosa.

O objeto do conhecimento é, como um sujeito, ativo naquilo que ele desenvolve dentro da consciência (“ele é efetivo apenas na medida em que é o movimento de por-a-si-mesmo, ou a mediação de seu ser-outro consigo mesmo”) (*PbG*, §§ 17-19; trad. port., p. 34-35; ROCKMORE, 1997, p. 12-13). Retornando à substância como sujeito, tão ao modo de Espinosa, Hegel perfila a consequência desta premissa com a frase que figurará entre as mais conhecidas da *Fenomenologia*: “o Verdadeiro é o todo”. Este “todo verdadeiro” ganha mais adiante o nome de Absoluto, o qual só pode ser conhecido quando plenamente desenvolvido e acabado, como resultado. Somente em sua conclusão, cuja essência (*Wesen*) é efetivamente realizada, é que ele se torna conhecido. A “ignorância a respeito da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto” é a antecipação de uma objeção à visão do Absoluto como resultado. A mediação não é outra coisa que não o processo de autodesenvolvimento do sujeito ou, em outras palavras, do desenvolvimento do objeto pelo sujeito. Tudo o que sabemos, sabemos como resultado de um processo racional (*PbG*, §§ 20-21; trad. port., p. 36).

Hegel indica, portanto, que o Absoluto (uma patente apropriação da substância de Espinosa), se não acompanha a consciência desde o início do seu trajeto (integrando a totalidade da experiência da consciência), revela-se paulatinamente a ela durante o caminho, não se restringindo apenas a um ponto de chegada. Tal argumento é reforçado quando Hegel aborda a razão como ação finalística (ou intencional). Esboçando, em concordância com Aristóteles e Kant, um paralelo entre o desenvolvimento do objeto e nosso conhecimento dele, Hegel conclui ser o resultado a realização do começo, que motiva todo o processo. Aqui também Hegel se contrapõe Aristóteles na

compreensão de que o sujeito é aquele para o qual as qualidades são predicados. Hegel atesta que o Absoluto como sujeito não é estático (ele não é apenas um receptor passivo de qualidades, ou, no termo empregado pelo estagirita, predicados), mas se autodesenvolve, o contrário de quando o “verdadeiro só é posto como sujeito diretamente, mas não é representado como movimento de refletir-se a si mesmo”. O ponto alto da exposição de Hegel no “Prefácio” se dá, numa reiteração de que o Absoluto está presente em todas as etapas do itinerário da consciência, que o verdadeiro só é alcançado, na forma de sistema, “no Absoluto como espírito”, o qual “é o mais sublime conceito e único que pertence aos tempos modernos e sua religião”. Essa religião dos tempos modernos que mais se aproxima ao modelo ideal helênico (tema caro ao Hegel da juventude), é o luteranismo. O espírito, ao contrário do que afirmava Kant (que a razão contém impurezas), se desenvolve como ciência e é uma forma de razão coletiva, não podendo ser separada da sociedade (*PhG*, § 22-25; trad. port., p. 37-39; ROCKMORE, 1997. p. 12-13). Dito de outro modo, o progresso da consciência é um feixe de autopercepções que as consciências individuais executam tanto no campo subjetivo, quanto em interações entre si, perfazendo uma construção “colaborativa”, cuja expressão social otimizada, na falta de uma outra, é a religião enquanto agrupamento.

A consciência, assim, se vê andando em terreno movediço. Na função de “termo médio”, ela está fadada a ser um híbrido de estoque de informações (quando rememora ou acessa experiências passadas de outras consciências pela *Bildung*) e entidade usuária dessas informações (usando-as para sua própria experiência e tentando afastar toda cisão que o entendimento lhe imputa) para unicamente, no fim, perceber-se como tal: uma entidade consciente cuja missão é definir-se justamente como consciência. Ela não pode perder de vista que é tanto uma coisa como outra, mas que, contudo, não pode pender para lado nenhum. Se ela consegue guardar informações, ela deve ter ciência de que esta não é sua razão de existir. Caso atribua um valor indevido aos estímulos e percepções que ela coleta no caminho (embora não saiba de antemão qual realmente seja o valor justo daquilo que ela colhe em sua viagem), ela embotará sua visão e perderá a oportunidade de saber o que é. Em termos hegelianos, se ela se atém ao que o entendimento⁹ lhe fornece, ela não

⁹ A superficialidade que Hegel atribui ao entendimento é ilustrado quando ele observa que o mesmo entendimento fará com que um astrônomo célebre olhe para o céu e não encontre nele nenhum Deus (HEGEL, 1990, p. 220).

praticará a razão, o que a impossibilitará discernir a si mesma como sujeito, deixando de angariar a autoconsciência e, conseqüentemente, aportar no Absoluto. Pior: ela não perceberá que essa força interna que a impele a caminhar é o espírito que, ao fim e ao cabo, já era o Absoluto que a acompanhava. Essa tensão que o papel de “termo médio” que ela é forçada a desempenhar dá ampla margem ao seu fracasso. E a consciência fracassa, vez após outra, numa via dolorosa que a *Fenomenologia* faz questão de retratar. No entanto, Hegel garante que ela conseguirá atingir seu objetivo, contra todas as previsões negativas.

Essa perspectiva de êxito da consciência não condiz com o que sua estrutura possibilita indicar que algo além dela (e que lhe é anexado) é o fator de sucesso do seu empreendimento. Se há uma coisa que impele a consciência a mover-se em direção ao Absoluto, essa coisa é a verdade. E se a verdade é quem torna o Absoluto um fenômeno (uma exposição lógica) para a consciência, ela o faz mediante o ato da revelação (*Offenbarung*)¹⁰. Logo, a palavra revelação tem uma função técnica no vocabulário hegeliano: aparição (*Erscheinung*), e está relacionada ao desvendamento daquele que “sempre é”, a saber, Deus. Aquilo a que a *Erscheinung* se relaciona diretamente é a religião. Assim, a religião, alinhada à verdade e ao Absoluto, corre paralela à consciência, configurando a sua garantia de acesso ao “saber universal”. A subseção a seguir tentará apresentar como a Fenomenologia aborda a religião e seu trabalho de suporte à consciência.

3. A religião na *Fenomenologia* – 1: a dimensão coletiva da consciência-de-si

O ar de novidade que a *Fenomenologia do Espírito* infundiu na produção filosófica de seu tempo se dá pelo fato de Hegel ter impresso com cores vivas uma afirmação já expressa na seção “Filosofia do Espírito” da *Enciclopédia*: que “Deus é a profundidade do espírito certo de si mesmo”. Com isto, o sujeito da consciência, plenamente realizado, e o predicado da autoconsciência-religião alcançam juntos a unidade entre universal e particular. A cópula efetivada entre consciência e religião permite que o conteúdo da religião seja idêntico ao agir da consciência (CHIEREGHIN, 1994, p. 160). Este percurso de eliminação de distâncias e cisões entre sujeito e predicado, porém, teria que ser feito pela consciência, não sem que antes lhe fossem oferecidas condições para que ela

¹⁰ Paulo Meneses preferiu utilizar a palavra “manifestação” na tradução brasileira da *Fenomenologia*.

pudesse seguir seu caminho. A liberdade se mostrou, nesse quadro, a condição que proporcionou a devida dinâmica à consciência de si na execução desse trajeto, visto que, desde Descartes, o pensamento livre é necessário para o alcance do conhecimento. Somente o sujeito livre se torna seguro de si para distinguir o certo e o errado (ROCKMORE, 1997, p. 59) e, a partir de então, neutralizar diferenças e separações. Assim, pode-se deduzir que o Saber Absoluto é a meta para a qual a consciência pode dirigir-se a fim de acabar com as cisões que ela comporta em seu interior.

A necessidade de liquidar a cisão interna é, portanto, o combustível da consciência de si, pois seu projeto é o autoconhecimento, ou, em outras palavras, a transcendência do “saber de um outro”, eliminando a dificuldade posta pelo conhecimento de um objeto independente. Os seres humanos só se tornam conscientes de si mediante “o retorno a partir do ser-Outro”, que é a relação de uma pessoa (ou consciência) com outra, informação que revela mais um aspecto importante sobre a empresa da consciência: além da liberdade, a consciência só toma percepção de si mesma em um contexto social, frente a outras consciências. Aliás, tal dimensão coletiva da consciência é facilmente identificada nos escritos juvenis de Hegel, nos quais os gregos (e em certo grau também os romanos) eram capazes de dar leis que redundassem no bem geral, assim como eram aptos a sacrificar a própria vida em prol desse mesmo bem do grupo (BIASUTTI, 2004, p. 239).

A interação da consciência com qualquer coisa exterior a ela implica um movimento interno que inclui a eleição de um objeto (que pode ser uma coisa, uma outra consciência ou, posteriormente, ela mesma) para relacionar-se, seja ele conhecido mediante sensação e percepção, seja ele a unidade de si para consigo mesmo. Esta relação potencial com o objeto é mediada pelo “desejo” (*Bewgierde*). Desejo é a versão de Hegel para o *thumos* de Platão, *thaumazein* de Aristóteles, o *conatus* de Espinosa, as *petites appétitions* de Leibniz, os *Streben* de Fichte, entre outros. O desejo é aquilo que força os seres humanos conscientes a saírem de si mesmos e lançarem-se ao mundo. Segundo Hegel, a consciência de si é, em geral, desejo. O sujeito é confrontado com dois tipos de objeto: o exterior que ele deseja conhecer e a si mesmo. O movimento de autoconsciência consiste em satisfazer o desejo superando a diferença entre o que ela é e o que ela deseja em uma unidade entre sujeito e objeto (*PhG*, § 167; trad. port., p. 135-137; ROCKMORE, 1997, p. 61-62)

Se a consciência-de-si necessita de outra consciência para interagir, é válido reforçar que ela é intrinsecamente social, e depende de uma noção de grupo (que é sempre mutável). Hegel se atém aqui a um sujeito social, cuja certeza de si exhibe tanto uma perenidade (*Selbständigkeit*) quanto uma

inconstância (*Unselbständigkeit*) em permanecer, no sentido de durar, existir indefinidamente, ininterruptamente. A permanência, que está relacionada com a independência social, ou autossuficiência, evoca a visão de Aristóteles para a felicidade humana (*eudaimonia*) como uma autarquia (*autarkeia*), ou como uma ausência de nada, aqui diferenciada da autarquia como significando uma “regra absoluta ou despotismo”. Autarquia implica independência econômica e autossuficiência, algo bem próximo da concepção de estado comercial de Fichte (ROCKMORE, 1997, p. 66).

A ocorrência dos conceitos de desejo e “gozo” (*Genuß*, a fruição desse desejo) se dá, para Hegel, mediante a apresentação do contexto social, uma vez que o desejo e a sua satisfação são possibilitados pela relação de um indivíduo com outro. A consumação do desejo exige, inclusive, o reconhecimento. A consciência-de-si é “em-si e para-si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido (*ein Aberkanntes*)” (*PbG*, § 178; trad. port., p. 142-143).

Hegel indica que os elementos “consciência-de-si”, “desejo”, “gozo”, “outro”, “reconhecimento” estão inseridos também no contexto da religião. Quem procura reconhecimento na interação social perde-se e se encontra no Outro, em um processo de suprassunção desse mesmo Outro. Mas por enquanto o ato da consciência não tem efeitos universais, porque ela ainda não vê o Outro como um fim em si, mas ela se vê no Outro como um espelho. Aqui ocorre o reconhecimento parcial pela dominação, pois somente dessa forma a consciência se torna segura de si, ou para “vir-a-ser certeza de si como essência”, para depois deixar “o Outro livre, de novo” (*PbG*, § 179-181; trad. port., p. 143). A religião cumpre aqui a função de libertar o Outro por ajudar a consciência a “retirar a trave dos olhos”, que passar a visualizar um outro diante de si, e não mais a si mesma, como uma projeção fantasmagórica em um corpo alheio.

Permitir que o Outro seja livre é um longo processo. A consciência ainda tentará aprisioná-la e consumi-la para poder satisfazer-se e afirmar-se como consciência. Esse embate de consciências provocará o aparecimento da figura da morte. O medo da morte fará com que ela assimile a verdade de si. A morte é a “negação natural desta mesma consciência, a negação sem a independência”, e é por ela que as consciências ganham a certeza de que desprezavam “cada um em si e no Outro”. Na experiência (do medo) da morte, a consciência de si percebe que a vida “Ihe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si” (*PbG*, § 187-189; trad. port., p. 145-147). Isto porque a consciência tem como experiência primeira definir o objeto de acordo com as suas determinações. Na *Fenomenologia*, essa readequação do objeto, tal como na

realidade para que se encaixe nas expectativas da consciência, é entendida como a “morte”. A morte é o fundamento do sentido. Aqui parece que Hegel ecoa o início da sua fenomenologia da experiência com a noção de sensibilidade da estética transcendental de Kant, quando este argumenta que a experiência deve iniciar uma relação com a imediatez, como intuição (*Anschauung*) (RUSSON, 2004, p. 59).

A dimensão social da religião, portanto, é justamente o tema com o qual Hegel se ocupará em seus últimos anos de produção. Ainda na sua juventude, a tônica era a insuficiência da mensagem de Jesus em dar a liberdade política (o que poderia ser realizado apenas com a reconciliação entre sujeito e objeto pelo amor) (BOURGEOIS, 1970, p. 58-59), a atenção de Hegel se volta para outra direção. O fato de as *Vorlesungen über die Rechtsphilosophie* (aulas ministradas por Hegel entre 1818 e 1831 tidas como a proto-*Filosofia do direito*), em grande parte ainda não traduzidas para o inglês (e também ao português), atribuem à religião o papel vital de moldar as noções fundamentais dos sujeitos a respeito de justiça e sociedade. Hegel indica que as duas esferas “religião” e “política” não podem ser indiferentes entre si, mas estão interligadas de modo complexo. Enquanto a relevância política da religião justifica a fé que de algum modo informa esforços políticos, ela também rejeita a fé como justificação de atos se tais são tratados para minar o Estado. Em Hegel, a religião não é um neutralizador de discussões. Dada a dificuldade que sua perspectiva oferece, não seria possível a Hegel precisar tais argumentos nas categorias convencionais dos liberais, conservadores ou comunitaristas, mas dificilmente tais perspectivas seriam desafiadas numa discussão que contemple o papel social da igreja (LEWIS, 2007, p. 205-207).

4. A religião na Fenomenologia – 2: o divino frente à consciência-de-si

Este é o momento em que a religião aparece para estabilizar o conflito entre consciências. A inaptidão da consciência para compreender o Outro como algo independente dela se dá por um ímpeto em querer fazer do mundo uma extensão de si. A “má-fé” da consciência que a impede de exteriorizar-se no mundo e aceitar o Outro como diferente de si é chamada “pecado”. Uma vez que o pecado é, em sua essência, finitude e particularidade (que se associam ao conceito de cisão, tão prejudicial ao trajeto da consciência ao Absoluto), a reconciliação com Deus (que se encontra nesse Absoluto) só se dá com a reconciliação que emerge do estado do pecado, sendo superado quando o ser humano o nega, ou quando pede perdão, em termos teológicos. A religião, assim como a filosofia especulativa, expõe a visão ontológica do

espírito, isto por que a consciência-de-si absoluta se desenvolve na evolução religiosa da humanidade (TAYLOR, 2014, p. 224). Identificar-se como pecadora permite à consciência inserir-se num mundo de outras consciências cuja relação intersubjetiva concede uma visualização do restante do caminho a percorrer para o Absoluto. Percebe-se, de agora em diante, que a religião, doravante com status de "filosofia da religião", passa a progredir para um formato da filosofia da vida ética (JAESCHKE, 1990, p. 169)¹¹.

Todavia, essa relação problemática de medida de forças entre as consciências não é um formato social pleno. A causa dessa tensão se dá pelo fato de, em um primeiro momento, as consciências ansiarem pela "absoluta autossuficiência" de suas necessidades corporais e sensoriais, configurando o lado mal do conhecimento. Hegel já aduz no "Prefácio" que "o anti-humano, o animalesco, consiste em ficar no estágio do sentimento, e em só poder comunicar-se através do sentimento" (PhG, § 69; trad. port., p. 68). Mas na "comunidade absoluta", o Saber Absoluto, em uma atitude cristã, tende a "perdoar" o apego ao sensorio, bem como os desníveis de consciência, pois ele tem noção de todas as coisas (HARRIS, 1997, p. 482-483).

As consciências estão sempre compelidas para um ideal de objetividade, que é também um ideal de reconhecimento mútuo (ou uma tentativa de compartilhamento do desejo). Essa busca pelo que é moral e cognitivo é unido no perdão (pois tudo compreender é tudo perdoar). O perdão é a instância na qual a consciência assimila as contradições inerentes às coisas do mundo e as aceita. Outrossim, o perdão opera um segundo efeito na consciência: por meio dele, a consciência identifica todas as determinações externas como reflexos do próprio desejo. A instância do perdão (que consegue ver a desintegração das coisas pelas contradições e a vida pulsante nelas por serem objetos de desejo) é algo próprio do Saber Absoluto. Quanto mais a consciência perdoa, mais próxima do Absoluto ela se encontra (RUSSON, 2004, p. 66-67). Nas palavras do próprio Hegel, esse "antagonista imediato" ao espírito (a falta de compreensão das contradições do mundo) é

¹¹ Convém uma explanação a respeito dessa assertiva. Walter Jaeschke trata nessa passagem as relações entre religião e vida ética. Justamente neste tópico, o autor também aborda o consórcio entre Estado e religião. Segundo Jaeschke, infere-se da leitura da *Constituição da Alemanha* que a autoridade estatal, apesar de romper com a autoridade eclesial, não tarda em precisar da Igreja para promover coesão social. No entanto, importa frisar que Hegel (1802/2010, p. 132-140) descreve como a religião, recrudescida pelos princípios individualistas da sociedade civil-burguesa, operou uma separação (cisão) pela despolíticação do cidadão na Alemanha de seu tempo.

superado, e o espírito, por sua vez, “redimido pela Ideia divina” (HEGEL, 1990, p. 214).

A capacidade para o perdão é o que Hegel irá descrever como, em termos lógicos, a Bela Alma, já presente na obra *Fé e Saber* como “potência” do princípio protestante de “beleza subjetiva”. Ela também contém um paralelo com a afirmação de Jacobi que a consciência teria o direito de perdoar ofensas (HARRIS, 1997, p. 479). O perdão, que é a manifestação da compreensão de que as consciências não estão no mesmo nível de apreensão do reconhecimento, é fundamento para a comunidade (*Gemeinde*):

É na vida de um povo que o conceito de efetivação da razão consciente-de-si tem de fato sua realidade consumada, ao intuir, na independência do Outro, a perfeita unidade com ele; ou seja, ao ter por objeto, como meu ser-para-mim, essa livre coisidade de um outro, por mim descoberta – que é o negativo de mim mesmo (PhG § 350; trad. port., p. 250-251).

Hegel indica que a consciência-de-si, identificando uma outra consciência como portadora de valores intrínsecos que devem ser reconhecidos, garantem a unidade social. Embora a citação acima contenha implicações políticas, aqui importa destacar seus desdobramentos religiosos. Hegel aduz que a função da religião, ao unir povos ou uma nação, é consolidar elementos díspares, catalisando pessoas diversas em torno de um Estado. Pela religião, os espíritos dos povos confluem em um espírito, além de a relação ética adquirir uma forma mais pura e simples, pois é o conteúdo e o movimento do espírito que alcançam a consciência (*PbG*, §§ 727; 737; trad. port., p. 489; 495-496).

Tal abstração, que é o comprometimento das pessoas em aceitar que existe um espírito público que as une sob um regime político, redundando em um ato com conotações cívicas, visto que, mediante o culto da religião (que recebe a restrição qualitativa “da arte” na *Fenomenologia*), o povo se aproxima de seu deus como povo ético que sabe seu Estado tanto quanto os atos de governo como “a vontade e o desempenho de si mesmo”. No terreno do ético, a cisão se extingue, pois “o Si se sabe um só com a essência” (*PbG*, §§720; 722; trad. port., p. 485-486).

Aceitar e reconhecer o Outro pela razão resulta de uma aproximação à dimensão divina do Saber Absoluto. Essa etapa da consciência em eliminar as separações só foi efetuada mediante a religião. É válido frisar que a consciência romântica é uma consciência religiosa, que se regozija de ter superado a cisão entre inclinação do pecado e moralidade, bem como entre o

ser humano e Deus. A comunidade dessas consciências é o *locus* da vida de Deus (TAYLOR, 2014, p. 222). Na comunidade, instaura-se um processo de identificação dos indivíduos como membros, os quais aderem, pela fé, a ritos e compromissos (manifestações de busca da consciência de si a nível coletivo) (RUSSON, 2004, p. 177-178). Os indivíduos são agrupados nessa comunidade em torno da religião.

A religião é a “perfeição do espírito”, ou seu “fundamento”. Embora ela esteja contida nos momentos anteriores da consciência, consciência-de-si, razão e espírito, os indivíduos só se tornam cientes da natureza religiosa quando também compreendem todo o seu processo (ROCKMORE, 1997, p. 159-160). Nem sempre, contudo, Hegel teve o mesmo posicionamento quanto aos papéis dos indivíduos e Deus dentro de uma relação. Enquanto o filósofo esteve em Frankfurt, sua interpretação do cristianismo tornava a reconciliação entre humano e divino algo impossível, dado que a conceptualização da doutrina cristã, para preencher o abismo entre o homem e Deus, se baseava numa cisão ainda incontornável, pois o homem tinha que ser dado como um sujeito, e Deus como um objeto, puro e distante das máculas humanas. A partir da *Fenomenologia*, o cristianismo se torna, para Hegel, a última aproximação do Saber absoluto, a figura na qual a consciência chega a suprimir “a distinção entre seu Si e aquilo que ela contempla”. O cristianismo, além de reabilitado, passou a distanciar-se da “positividade” característica das suas obras de juventude (LEBRUN, 2006, p. 23-24).

Mas Hegel não aceita a noção romântica de uma unidade imediata dos indivíduos (enquanto simples associação de “belas almas” em uma igreja) com o universal (a crença na intuição que aspira a um encontro com Deus). O entendimento, que só enxerga a cisão, tende a impor um conteúdo “da letra e árida erudição da ortodoxia”, o que só faz tornar a sabedoria divina em algo limitado e finito, que em nada ajuda na reconciliação dos homens com o céu (HEGEL, 1990, p. 216-217). Tal unidade da reconciliação só é possibilitada pela razão, a qual comporta negação e separação dentro de uma unidade, afastando assim a cisão ocasionada pelo entendimento. Em apoio a este argumento tem-se que o espírito só pode existir quando materializado em espíritos finitos particulares. O universal deve aceitar “perder” algo de si para ganhar corpo nas particularidades, e o particular também deve aceitar sacrificar algo de si para ligar-se ao universal (TAYLOR, 2014, p. 222-223).

O culto é a instância na qual a consciência adquire a compreensão de que a essência divina se lhe tornou acessível, bem como o fato de que a divindade se esvazia de sua alteridade estranha e assume o modo de autoconsciência. Neste mesmo culto, Deus é revelado como idêntico à

autoconsciência dos indivíduos (CHIEREGHIN, 1994, p. 123; 160). É oportuno afirmar que, em Hegel, a autoconsciência do ser divino só se torna universal (enquanto comunidade) a partir do reconhecimento da experiência da morte. Assim, há uma estreita consonância entre a figura do senhor e do servo, a qual, no capítulo IV da *Fenomenologia*, descreve o processo de socialização da consciência, e a morte de Cristo como fundamento da comunidade eclesíastica (HODGSON, 2005, p. 36).

O desaparecimento da separação das consciências mediante o ético e o cívico (que são uma espécie de culto) figura grande avanço no percurso ao Absoluto. O § 677 da *Fenomenologia* descreve os indivíduos quando passam a perceber-se dentro do mundo, agindo como sob os influxos da religião, em que “o espírito autocognoscente” é “pura consciência-de-si”. A religião manifesta (a *offenbare Religion*, quando Deus se apresenta às consciências – que são espíritos finitos – sem a intermediação de símbolos) faz com que os indivíduos sejam seguros de si, pois tem-se o momento em que a “substância se extrusa (aliena) de si e se torna consciência de si”. Quando o sujeito e objeto são interrelacionados, num processo em que um se torna o outro, o “espírito entra no ser-á como sua unidade” (*PbG*, § 755; trad. port., p. 506-507). Não é difícil, aqui, perceber que justamente na religião o Absoluto produz um discurso cujo tema central é o próprio Absoluto, expondo modos nos quais ele, ao manifestar-se na experiência, transforma-se no objeto da própria consciência (CHIEREGHIN, 1994, p. 137). A religião manifesta é a grande prova de que: a) a consciência agora consegue ser autocognoscente em maior grau e; b) ainda há a separação entre Deus e indivíduos, mas ela está mais estreita.

A *Offenbarung*, compreendida em sua totalidade, anuncia que Deus só está presente quando não é mais representado (*vorgestellt*) como essência (em sua potência longínqua e infinita) ou como homem (o Jesus histórico). Assim, a “representação” (*Vorstellung*), que é específica do divino, expõe o próprio conteúdo, não a partir de uma lógica intrínseca, mas de uma imersão no próprio ser (CHIEREGHIN, 1994, p. 138). Deus não é mais a figura do todopoderoso inacessível, e o ser humano não é mais o súdito indigno. Aqui se opera um mutualismo intersubjetivo em que Deus e humanidade se percebem a si mesmos. Nesta intensa atividade (*Tätigkeit*)¹², “o espírito se produz como

¹² Para Gerard Lebrun, a atividade (*Tätigkeit*), empregando termos utilizados por Aristóteles, é o movimento da mudança (*Veränderung*), uma evolução da “ousia” (causa formal) com a “*dynamis*” (possibilidade de mover). Lebrun explicita que, em Hegel, o conteúdo do pensamento não é o divino: divino é a realização no seu conjunto, ou a “*energeia*” (LEBRUN, 2006.2, p. 276; 279; 292).

objeto”. É uma unidade que “emerge como obra”, tendo em si o “espírito universal individualizado e representado (*PbG*, §§ 703-704; trad. port., p. 475-476; ROCKMORE, 1997, p. 165).

Assim, o relacionamento entre Deus e homem se dá por uma larga via de trânsito de informações entre o divino e o humano mediante a comunidade (*Gemeinde*). Esta é a ocasião em que a consciência religiosa celebra a comunhão com a essência absoluta. A comunidade é um arranjo de ritos cujo propósito é tornar “ato” a identidade com a vida do Absoluto, promovendo uma identidade grupal que não se fia em (ou espera) algo futuro ainda não realizado (CHIEREGHIN, 1994, p. 149-150). A filosofia passa a ter total predominância nesse estágio da humanidade, dado que ela desempenha agora o papel de reconciliar esta fé com a razão (HEGEL, 1990, p. 218). Está, portanto, longe de ser extravagante deprender que a religião cristã não só legitima o desejo da consciência em sair mundo afora para encontrar o Absoluto, como também perfaz uma microversão do projeto de passagem da consciência à consciência de si possibilitada pela noção de grupo, pois o próprio Hegel assim a delinea:

A realidade [...] é que os amigos de Cristo formam uma sociedade, uma comunidade. Já observamos que foi só depois da morte de Cristo que o espírito pôde vir para os seus amigos, que só então eles puderam entender a verdadeira ideia de Deus, ou seja, que o homem em Cristo está redimido e reconciliado, pois nele se conhece o conceito de verdade eterna, que a essência do homem é o espírito e que ele só alcança a verdade ao renunciar à sua finitude e entregar-se à pureza da autoconsciência. Cristo, o homem como homem, no qual se manifestou a unidade de Deus e do homem, mostrou com sua morte, com a sua própria história, a verdadeira história eterna do espírito – uma história que todo homem tem que realizar nele mesmo, para ser espírito ou filho de Deus, para tornar-se cidadão do seu reino. Os seguidores de Cristo, unidos nesse sentido e voltados para a vida espiritual, constituem a comunidade que é o reino de Deus (HEGEL, 2008, p. 277-278).

O retorno ao divino deve ser algo mais que a consciência que o ser humano tem de si mesmo. A consciência de si já é capaz desse retorno, pois adquire a verdade de que esse espírito não possui outro lugar para desenvolver a sua autoconsciência, já que os espíritos finitos são o seu veículo para a autoconsciência. Deus agora não está mais longe: a distância que O separava dos espíritos finitos é algo da consciência infeliz. O salto final da consciência de si é mostrar aos homens que Deus tem de viver Sua vida através deles

(TAYLOR, 2014, p. 235-236). Deus é agora o *Dasein*, mas não como algo independente dos humanos e autossustentável (logo, passível de cisão, como pensava Kant, mas como realidade independente de qualquer negação). Tal só é possível porque Deus é o conjunto de todas as realidades (WAHL, 1973, p. 12; 21; 34). Aqui o divino só é *para e no* espírito (HEGEL, 1990, p. 223).

Considerações finais

A Fenomenologia tenta mostrar que a consciência, no seu percurso que parte da percepção do mundo pelos sentidos até a compreensão conceitual de todas as coisas com o acesso ao Saber Absoluto, é auxiliada por elementos que são externos e autônomos a ela. Em seus desafios de valorizar a razão e retirar o entendimento de sua atividade cognitiva, bem como de aprender a interagir com o Outro visando ao próprio desenvolvimento do seu conhecimento, a consciência não poderá cumprir tais tarefas sozinha: algo externo precisará vir a seu auxílio. A religião, que possui existência autônoma e paralela à consciência, independentemente se esta progredir ou não, acompanhará a consciência, monitorando-a até que ela atinja o Saber Absoluto. Enquanto conceito, a religião tem seus aspectos e propósitos bem definidos. A citada obra de Hegel também explicita que a consciência não é capaz de modificar tais características da religião. Isto se dá pelo motivo que o ser humano não é o centro da filosofia hegeliana, pois a evolução da religião é algo maior do que a evolução da própria consciência humana (TAYLOR, 2014, p. 225). Essa independência é confirmada pelo fato de a experiência vivida pela consciência ser sempre uma experiência espiritual (HYPPOLITE, 2003, p. 561).

Se historicamente a religião adquiriu formas diversificadas, tal não foi devido a uma mutabilidade sua, mas um modo como a consciência, de acordo com seus níveis temporais de compreensão, a colocou em prática. É aqui que se identifica o porquê de a religião necessitar da consciência. A religião, ao ser parte integrante da constituição do espírito, necessita de efetividade. A consciência a ajuda nessa tarefa de extraí-la do seu interior e efetivá-la no mundo. Contudo, importa aqui saber que essa independência relativa da consciência mostra que a religião é a consciência dentro da consciência-de-si do espírito (ou do Absoluto). Esta consciência-de-si, todavia, não é autossuficiente, devendo ser corporificada na consciência humana. A religião materializada (pela consciência na igreja) terá por tarefa a educação do ser humano (HEGEL, 1990, p. 214).

A religião confirma o propósito do Saber Absoluto, que é indicar a verdade pela percepção de que a consciência-de-si, para tornar-se como tal, deve compreender ser ela um “eu” que é um “nós” (RUSSON, 2004, p. 207). Assim, a religião cumpre a “fenomenalização” do Absoluto. Nunca se deve esquecer que a filosofia possui papel fundamental nesse processo. Ela se justifica como teologia e teofania, uma vez que a gênese da distinção racional é também gênese do divino (FERREIRA, 1990, p. 210). Se a religião, à luz da *Fenomenologia*, é o próprio espírito que, chegado ao saber de si, busca uma expressão adequada à sua essência, então ela é um recurso que o homem, como espírito finito, faz para assimilar Deus, assim como é o saber que Deus apreende de Si mesmo (HYPPOLITE, 2003, p. 565; 569). É o que a própria pena de Hegel afirma na *Enciclopédia*:

Deus é somente Deus ao conhecer a Si mesmo; seu saber de Si é ademais um autoconhecimento no ser humano e também do ser humano acerca de Deus que se prolonga até o conhecer do ser humano a si em Deus (*Enz*, 564, An; trad. esp. p. 587-588).

A religião se faz tão necessária para concretizar a meta da consciência em atingir o Saber Absoluto, que Deus não pode esconder-se do ser humano, sob pena de o Absoluto não ser efetivado:

Platão e Aristóteles ensinam que Deus não é invejoso e não usurpa aos homens o conhecimento de Si e da verdade. O que seria senão inveja se Deus recusasse à consciência o saber de Deus? Ter-lhe-ia dessa maneira recusado toda a verdade, pois só Deus é o verdadeiro; aliás, aquilo que é verdadeiro e talvez não pareça ser nenhum conteúdo divino só é verdadeiro na medida em que está fundado nEle e é reconhecido a partir Dele; [...] (HEGEL, 1990, p. 226-227).

Dessarte, a *Fenomenologia* concede de forma excedente passagens que comprovam a função pedagógica da religião em conduzir pela mão a consciência em direção ao Saber Absoluto, expressão máxima da consciência de si. A religião é prova bastante de que a consciência só consegue captar o seu Si caso lhe sejam concedidas a liberdade para acessar o conhecimento e a possibilidade de congregar-se com outras consciências para que a noção dessa interioridade seja depurada e acessada. Longe de ser um elemento que obscurece a mente humana, em Hegel a religião cumpre um papel tão importante quanto a filosofia para o alcance da razão.

Referências

- BIASUTTI, F. “La religione”. In: CESA, C. *Hegel: Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004.
- BOURGEOIS, B. *Hegel à Francfort: ou Judaïsme-Christianisme-Hegelianisme*. Paris: Vrin, 1970.
- CHIEREGHIN, F. *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel: introduzione alla lettura*. Roma: Carocci editore, 1994.
- FERREIRA, M. J. C. Apresentação ao “Prólogo a H. F. W. Hinrichs, A Religião na relação interna com a Ciência”. In: HEGEL, G. W. F. *Prefácios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990.
- HARRIS, H. S. Hegel’s ladder: a commentary on Hegel’s Phenomenology of Spirit – v. 2 – *The Odyssey of Spirit*. Indianapolis: Hackett Publish Company, Inc., 1997.
- HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Filosofia da História*. Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 2008.
- _____. *La Constitución de Alemania*. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Tecnos Editorial, 2010.
- _____. *Prefácios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990.
- HODGSON, P. C. *Hegel and Christian Theology: a reading of the lectures on the Philosophy of Religion*. Nova York: Oxford University Press, 2005.
- HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. de Andrei José Vaczi, Denilson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Sérgio Repa e Rodnei Antônio do Nascimento. São Paulo: Discurso, 2003.
- INWOOD, M. *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- _____. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- JAESCHKE, W. *Reason in Religion: the Foundations of Hegel’s Philosophy of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- KERVÉGAN, J.-F. *Hegel e o hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2002.

- LEBRUN, G. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.
- LEWIS, T. “Cultivating Our Intuitions: Hegel on Religion, Politics, and Public Discourse”. In: *Journal of the Society of Christian Ethics*, Vol. 27, No. 1 (Spring / Summer 2007), p. 205-224. Acesso: <http://www.jstor.org/stable/23561862>.
- _____. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.2.
- MARTÍN, M. del C. P. “Estudio Preliminar”. In: HEGEL, G. W. F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.
- NICHOLS, C. M. “Primordial Freedom: The Authentic Truth of Dasein in Heidegger’s Being and Time”. In: *Thinking Fundamentals*, IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 9: Vienna, 2000.
- PINKARD, T. *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press, 1994.
- RUSSON, J. *Reading Hegel’s Phenomenology*. Bloomington (Indiana-EUA): Indiana University Press, 2004.
- TAYLOR, C. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- VERRA, V. *Introduzione a Hegel*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1988.
- WAHL, J. *La Lógica de Hegel como Fenomenología*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1973.

Email: rodrygorochamacedo@gmail.com

Recebido: 01/2019
Aprovado: 04/2022